

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ŞEYH NEVEVÎ EL-BANTANÎN
MERÂH LEBİD Lİ-KEŞFİ MANA KURAN MECİD ADLI
TEFSİRİ VE METODU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ
128106021007

DANIŞMAN
Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ

KONYA – 2015

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ		
	Numarası	128106021007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	ŞEYH NEVEVİ EL-BANTANİNİN MERÂH LEBİD Lİ-KEŞFİ MÂNA KURÂN MECÎD ADLI TEFSİRİ VE METODU			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ
	Numarası	128106021007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ
	Tezin Adı	ŞEYH NEVEVİ EL-BANTANİNİN MERÂH LEBİD Lİ-KEŞFİ MÂNA KURÂN MECİD ADLI TEFSİRİ VE METODU

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Şeyh Nevevî el-Bantaninin Merâh Lebid Li-Keşfi Mâna Kur’ân Mecid Adlı Tefsiri ve Metodu” başlıklı bu çalışma 22.06/15 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr. M. Fatih SİMSEK		
2	Doç. Dr.	Harun Öğmüş	
3	İrb. Doç. Dr.	Duran Ali YILDIRIM	

ÖNSÖZ

Endonezya tefsir hareketleri ile Endonezya tarihi arasında çok güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu hareketler İslam'ın Endonezya'ya girdiği dönemden, Hollanda sömürgesi dönemine hatta bugüne kadar devam etmektedir. Tefsirler arasında Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani'nin *Tefsir Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı eseri Endonezya'nın en tanınmış tefsir kitaplarından biridir. Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani Güney Asya'da özellikle Endonezya'da büyük âlimlerden biridir. Onun eserleri üzerinde hala *Pesantren*'lerde (medrese) çalışmalar yapılmaktadır.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun önemi, kullandığımız kaynaklar ve izlediğimiz metodu anlatacağız. Birinci bölümde, Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani'yi, yetiştiği çevreyi, Endonezya'da İslamiyet'i, Endonezya'daki tefsir hareketlerini ve Şeyh Muhammed Nevevi'nin Biyografisini anlatacağız. İkinci bölümde, Şeyh Muhammed Nevevi'nin *Tefsir Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı tefsirindeki metodu, Kur'ân ilimlerine yaklaşımını ve önemli konulara yaklaşımını anlatacağız.

Bu vesileyle, tezi hazırlarken bana yardım eden, benden hiçbir desteğini esirgemeyen ve yanına her gittiğimde beni güler yüzle karşılayan hocam Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ'e ve emeği geçen bütün hocalarımıza şükranlarımı sunuyorum.

Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ

Konya – 2015

	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
---	--	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ		
	Numarası	128106021007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ		
Tezin Adı	ŞEYH NEVEVİ EL-BANTANİNİN MERÂH LEBİD Lİ-KEŞFİ MÂNA KURÂN MECİD ADLI TEFSİRİ VE METODU			

Bizim araştırmamız Şeyh Muhammed Nevevi'nin *Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid* adlı tefsiri hakkındadır. Şeyh Nevevi Mekke'de yaşayan ve pek çok eseri olan Endonezyalı bir alimdir. *Merâh Lebîd* tefsiri Mekke'deki Cava topluluğunun isteği üzerine Cava'daki insanların yararlanabilmesi için yazılmış bir eserdir. Dünya'nın en kalabalık müslüman ülkesinin vatandaşı olarak, yurtdışında yaşayan Endonezyalı bir alimin, Endonezyada'ki *santrileri* (öğrencileri) için bir eser yazması ve araştırması tabi çok ilginç olmuştur.

Bu araştırmanın amaçı, Şeyh Nevevi'nin tefsir hakkındaki düşüncesi, metodu, Kur'ân ilimleri ile ilgili görüşleri, kelami-itikadi, siyasi ve İslam hukuku konularına yaklaşımını anlatmaktır. Metot olarak literatür taraması yolunu (*Library Research*) kullanıyoruz. Birincil referansımız, tabii ki *Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid*'dir, Tâli referanslarımız diğer tefsirler, kitaplar, konumuzla ilgili makalelerdir.

Bu araştırma Şeyh Nevevi'nin tefsirindeki önemli konuları nasıl izah ettiğini anlamamız için yapılmıştır. İlk başta, kendisi de 2 tane hadis-i şerifte söylendiği gibi Kuran-ı Kerim'i kendi *Re'y* ile ya da görüşü ile tefsir etme yasağından endişelendiğini belirtmiştir. Fakat siyasi konularda Şeyh Nevevi'nin sosyal hayatı ve çevresi onu tefsire itmiştir. Sonuç olarak, Şeyh Nevevi'nin hem *Mesur* hem *Re'y* metotlarını kullandığını anlayabiliyoruz.

Anahtar kelimeler : *Tefsir, Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid, Şeyh Muhammad Nevevi.*

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Abdul Ghaffar CHODRİ ROMLİ		
	Student Number	128106021007		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / TAFSİR		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	METHODOLOGY IN THE TAFSİR BOOK OF SHAYKH NAWAWI EL-BANTANI "MARÂH LABÎD LI-KASHFI MÂ'NA KUR'ÂN MAJÎD"			

The research I took for this thesis is about the tafseer (commentation) of *Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid* written by Şeyh Muhammad Nevevi el-Bantani. Şeyh Nevevi is the Indonesian theologian who ever lived in Mecca and has many opuses. The commentary of *Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid* is his opus which was written based on the Javanese community request in Mecca for being taught in Indonesia. As a country with highest number of Moslem in the world, it is very interesting to reviewing an Indonesian theologian's thought in the concern of tafseer who ever lived abroad and wrote some opuses for the *santris* in Indonesia.

This research purposes is to review the thought of Şeyh Muhammad Nevevi in the commentary that covering the methodology, its relation to *Ulum el-Qur'an*, and about the important themes, such as theology, politics and Islamic Law in this commentary book. The method I use in this research, is library research, and the book of *Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid* as the primary reference, and another commentations, books, and papers which relating to the topic I review, as the secondary references.

The result of its research is, to know about the explanation of Şeyh Muhammad Nevevi about the important themes in his tafseer. He said his worry at the first of commenting the Qur'an because of two hadiths about the commenting prohibition the Qur'an with *bi el-Ra'yi*. But in fact, in the theme focus on politics, the social condition and situation surrounding Şeyh Muhammad Nevevi have influenced that tafseer meaning of a verse of Qur'an. So, it could be concluded that he used two *manhaj* references, they are *bi el-Ma'tsur* and *bi el-Ra'yi* in this commentary book (tafseer).

Keywords : *Tafseer, Commentation, Merâh Lebîd Li-Keşfi Mâna Kur'ân Mecid, Şeyh Muhammad Nevevi.*

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH MUHAMMED NEVEVİ EL-BANTANİ VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

A. Endonezya ve İslamiyet	3
1. Endonezya’da İslamiyet’in Yayılması	3
2. Sosyal ve Politik Durum	11
3. İlmî ve Dini Faaliyetler	14
B. Endonezya’da Tefsir Hareketleri	20
1. Birinci Dönem : M.S 7. – 15. y.y	20
2. İkinci Dönem : M.S 16. – 18. y.y	21
3. Üçüncü Dönem : M.S. 19.y.y	23
4. Dördüncü Dönem : 1900’den şimdiye kadar	25
5. Endonezya’da Tefsir Türleri	36
a. İçerik açısından	36
b. Üslûp açısından	37
6. Tefsir Yazmayı Teşvik Eden Faktörler	38
C. Şeyh Muhammed Nevevi’nin Biyografisi	39
1. Hayatı	39
2. Hocaları ve Talebeleri	40
3. Eserleri	45

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH NEVEVİ EL-BANTANİ'NİN TEFSİRİ VE METODU

A. Merâh Lebid Li Keşfi Mana Kur'ân Mecid'in Metodu	47
1. Tefsirin Adlandırılması ve Kaynakları	47
2. Dil ve Üslûp	51
3. Metot	55
B. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı	57
1. Tefsirle İlgili Görüşleri	57
2. Kur'ân İlimleri ile İlgili Görüşleri	61
a. Muhkem – Müteşabih	61
b. Nasih – Mensuh	63
c. Esbab-ı Nüzul	71
d. Kıraâtler	75
C. Merâh Lebid Li Keşfi Mana Kur'ân Mecid Tefsiri	77
1. İctimai ve Hukuki konulara yaklaşımı	77
2. Siyasi Konulara Yaklaşımı	78
3. Kelami-itikadi Konulara Yaklaşımı	83
4. Rivayet/Dirayet Yönü ve Hadisleri Kullanımı	84
SONUÇ	87
BİBLİYOGRAFYA	90

KISALTMALAR

A.s.	: Aleyhissalâtu Vesselâm
b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
Bt.	: Bint
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ens.	: Enstitü
H.	: Hicrî.
Hz.	: Hazret-i.
M.	: Miladî.
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
nşr	: Neşreden.
Ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
r.a.	: Radiyallahu Anh
s.	: Sayfa.
sy.	: Sayı
S.a.v.	: Sallahü Aleyhi ve Selam
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden.
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: ve diğerleri.
yay.	: Yayınevi.
yy.	: Yeri yok.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.

Araştırmamız Şeyh Muhammed Nevevi'nin *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı tefsiri ve metodudur. Bu tefsir, miladi XIX. yüzyılda Endonezyalı âlim Şeyh Muhammed Nevevi tarafından yazılmıştır. Abdür-rauf es-Sinkili'nin *Tercüman el-Müstefid*'inden sonra Endonezyalı bir alim tarafından yazılmış, Kur'ân'ın baştan sona açıklamasını içeren ikinci tefsir olması hasebiyle önem arz eder. Bu tefsir, Mekke'deki Cava Topluluğu'nun isteği üzerine Endonezya'da, özellikle Cava adasındaki öğrencilere Kur'an-ı Kerim öğretimi için yazılmıştır.

Bu araştırmamızda genel olarak Endonezya'da İslam tarihi, din faaliyetlerini ve Endonezya'da dönem dönem tefsir hareketlerini ele alıyoruz. Sonra *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı tefsirin içindekileri analiz ediyoruz. Bu tefsirde kullandığı kaynakları, eserinde kullandığı metodu, Kur'ân İlimleri ile İlgili Görüşleri ve bu tefsirin içindeki önemli konuları ele alıyoruz.

Endonezya dünyanın en kalabalık müslüman ülkesidir. Onun için Endonezya'daki İslamî konular üzerinde çok çalışma yapılmaktadır. Ama ne yazık ki Endonezya'da, tefsir hareketlerine çok ilgi gösterilmemektedir. Aslında Endonezya'daki sosyal ve dini konuları anlamak için dönem dönem Kur'an tefsirlerinin karakterleri izlenebilir.

Dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi olarak alimlerin Endonezya'ya katkıları çok önemlidir. Endonezya'daki alimlerden bir tanesi Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani Endonezya ve Güney Asya'da büyük bir âlim olarak tanınmaktadır. Kendisine ait birçok eser üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani Endonezya'da dini bilgiler ve ahlak açısından etkili bir müfessirdir. Bu sebeple Şeyh Muhammed Nevevi'nin *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı tefsiri ve metodunun ortaya konulması önem arz etmektedir.

2. Araştırmanın Metodu.

Çalışmamız süresince Arapça, Türkçe, İngilizce ve Endonezyaca kaynaklardan birincil referans olarak kullandık. Dergiler ve internetten yararlandığımız makâleler ikincil kaynağımız olmuştur.

Araştırmamızda metot olarak literatür taraması yolunu (*Library Research*) kullandık. Konumuzla ilgili kitap, makale, araştırma sonuçları, ve eserlerin ilgili bölümlerinden yararlandık. Ondan sonra dikkatlice analiz edip değerlendirme yaparak bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

Birinci Bölüm

ŞEYH MUHAMMED NEVEVİ EL-BANTANİ VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

A. Endonezya ve İslamiyet

1. Endonezya’da İslamiyet’in Yayılması

Endonezya’da İslamın yayılması konusunda tarihçiler arasında bir çok tartışma söz konusudur. Bu konuda en azından 3 ana sorun bulunmaktadır. Bunlar İslam’ın Endonezya’ya nereden geldiği, İslam’ı kimlerin getirdiği ve ne zaman geldiğidir. Çeşitli kuramlar bu üç ana sorununun cevabını bulmaya çalışmış fakat her kuramın kendini destekleyici bir veri eksik olduğundan dolayı bu üç ana sorununun cevabı hala aranmaktadır. Bu kuramların her birinin bir eğilimi bulunmaktadır ve o eğilim kuramın oluşturulmasında belirleyici olmuştur.

Uzmanlarca İslamın Endonezya’da yayılması hakkında üç tane kuram geliştirilmiştir. “Gucerat Kuramı”, “Fars Kuramı”, ve “Arap Kuramı”.

Endonezya’da İslam’ın yayılması hakkında ilk kuram Guccerat kuramıdır. Guccerat Kuramı Hollandalı uzmanlar tarafından benimsenmiştir. Bu kuramı benimseyenlere göre, İslam Hindistan Kıtasından gelmiştir.

Gucerat Kuramını ilk tanıtan uzman Hollanda Leiden Üniversitesi’nden Pijnappel’dir. Pijnappel’a göre Şafii mezhebini takip eden Arap insanları Hindistana göç ederek orada bir süre kalmışlardır, daha sonra Endonezya’ya İslamı getirmişlerdir.¹

Daha sonra Snouck Hurgronje bu kuramı geliştirmiştir. Bu kurama göre Endonezya’da İslam’ın yayılması için Guccerat daha önemlidir. Nedeni ise, öncelikle, Arap ulusunun Endonezya’da İslam’ın yayılmasında çok fazla rol oynamaması, ikincisi, Endonezya ile Hindistan arasındaki ticaret ilişkisinin çoktan kurulmuş

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung 1998, s. 24.

olmasıdır. Üçüncü olarak, Sumatera'da bulunan bir yazıta göre Sumatera ile Gucerat arasında bir ilişki vardır.²

Snouck Hurgronje'nin düşünceleri hem Batı tarihçileri hem de Endonezyalı tarihçileri çok etkilemiştir. Bugüne kadar Nusantara'da³ İslam'ın kökeninin Gucerat olduğunu ifade eden yeni kitaplar yayınlanmıştır. Hollandalı uzman Moquette, bu düşüncüyü benimsemiştir. 17 Zilhicce 831 H/ 27 Eylül 1428 tarihli Sumatera'nın kuzey bölgesinde olan Pasai'da bulunan mezar taşı şeklini gözledikten sonra bu sonucu çıkarmıştır. Bulduğu mezar taşına çok benzeyen mezar taşı Gresik, Doğu Cava'daki Maulana Malik İbrahim'in (ö. 822/1419) mezarında bulunmuştur. Gucerat'ın, Cambay şehrinde üretilen mezar taşları sadece iç piyasa ile sınırlı olmayıp yurtdışına ihraç da edilmiştir. Bu arada Sumatera ve Cava'ya da ihrac edilmiştir. Böylece Endonezyalılar Gucerat'tan mezar taşlarını ithal ederken İslam dinini de almışlardır.⁴

Diğer Hollandalı uzman, W.F. Stuterheim, kendisi İslam'ın Nusantara'ya miladi XIII. yüzyılda geldiğini söylemiştir. Samudera Pasai Krallığının ilk Sultanı Malik As-Saleh'in 1297 tarihli mezar taşı bu görüşü destekleyen bir kanıttır. Daha sonra ona göre Gucerat Endonezya'ya İslamın geldiği yerin kökenidir, nedeni ise, İslam ticaret yoluyla Endonezya - Cambay (Hindistan)'ya yayılmıştır.⁵ Ayrıca Stuterheim Sultan Malik As-Saleh'in mezar taşı Hinduistik şeklinde ve Gucerat'taki mezar taşlarına benzer olduğunu söyleyerek görüşünü güçlendirmiştir.

Sonuç olarak, yukarıdaki uzmanlar, Pijnapel, Hurgronje, Moquette, ve Sutterheim aynı fikirdedirler, Buna göre İslam Endonezya'ya miladi XIII-XIV. yüzyılda ticaret yoluyla Gucerat Hindistan'dan gelmiştir.

² Suryanegara, A. M, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, Mizan, Bandung 1998, s. 75.

³ Nusantara, Sumatera adasından başlayıp Papua adasına kadar uzanan adaların tümünü kapsayan bir tanımdır. Günümüzde, onların çoğu Endonezya Cumhuriyetine bağlıdır. Endonezya'nın da yaklaşık 17.000 adası mevcuttur.

⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVII*, s. 25.

⁵ Suryanegara, A. M, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 76.

Van Leur'un açıklamasına göre, İslam ilk olarak Nusantara'ya miladi XIII. yüzyılda değil de miladi VII. yüzyılda gelmiştir. Daha sonra miladi XVI. yüzyılda İslam daha çok gelişmiştir. Bu Hindistan'ın siyasi durumunun değişmesinden dolayıdır.

Miladi XIII. yüzyılda İslamın gelişmesi ticaret yolu olarak önceden Sunda boğazı sonra Malaka Boğazına geçmiştir. Bu değişiklik Malaka Boğazı'nda ticaret merkezinin oluşmasını etkilemiştir. Başka bir genişlemenin nedeni Hindistan'daki siyasi değişikliktir. miladi 1526 yılında Brahmana'nın iktidarı Babür (Moğol) tarafından değiştirilmiştir. Bu siyasi değişiklikler Endonezya'daki İslamın gelişmesini etkilemiştir.⁶

Leur'a göre, yöneticiler kendi iktidarlarını sürdürmek için müslüman olmuştur. Bu nedenle, bu bilgiye göre önceden halk İslam dinini yaşamış, daha sonra hükümetler İslamı seçmişlerdir. Bu dolayısıyla, Endonezya'ya İslam'ın ilk gelişi hakkında çalışmalar sadece siyasi iktidarın olduğu zamana bakılmamalı, halk arasındaki İslami hayata da bakılmalıdır.⁷

Fakat genelde, yazarlar sadece ilk siyasi iktidarın başlangıcına odaklanmışlardır. Örnek olarak, Bernard Vlekke 1292 yılında Sumatera'ya giden Marcopolo'nun açıklamasına göre, Sumatera'nın Kuzey bölgesinde bulunan Perlak (Açe) bir yerleşmede bulunan halklar müslüman olmuşlardır. Vlekke de Perlakın o zaman Endonezya'daki tek İslam bölgesi olduğunu vurgulamıştır.

Yukarıdaki argümanlara baktığımızda, uzmanların analizleri Hindistan Hindisentris sıfatlıdır, onun için Hindistan'daki Sosyal-Politik değişiklikler dolaylı olarak Endonezya'daki sosyal politikayı etkilemiştir. Bu kuramın zayıf bir tarafı var ve diğer uzmanlarca eleştirilmiştir.

Mesela SQ Fatimi, Pasai'daki Malik as-Saleh'in mezar taşının Gucerat'taki mezar taşı ile kıyaslandığı argümanların şüpheli olduğunu söylemiştir. Onun yaptığı araştırmaya göre, Malik as-Saleh'in mezar taşı Gucerat'taki mezar

⁶ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 77.

⁷ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 77.

taşlarına benzer değildir. Bahsettiği mezar taşlarının Bengal'daki mezar taşlarına benzediği söylenmiştir. Onun için tüm mezar taşları elbette Bengal'dan getirilmiştir. Bu nedenle, İslam Endonezya'ya Bengal'dan gelmiştir. Fakat bu düşüncede mezhep açısından terslik var. Endonezyalı müslümanlar Şafii mezhebini takip ederken Bengal'daki müslümanlar Hanefi mezhebini takip etmektedir.⁸

Gucerat kuramını eleştirenlerden biri Morisson'dur. Nusantara'daki mezar taşlarının Guccerat'tan ithal edilmesine rağmen İslam'ın oradan gelmiş olacağı anlamına gelmediğini söylemiştir. Morisson bu kuramı tarih verisi göstererek kabul etmemiştir. İslam'ı yayan Samudera Pasai Kralı 1297 yılında Pasai'da vefat etmiştir. O zaman Guccerat'ın iktidarı hala Hindu krallığın elindedir ve 1298 yılında müslüman egemen tarafından fethedilmiştir. Morrison'a göre İslam Endonezya'ya miladi XIII. yüzyılın sonunda Corromandel'den (Doğu Hindistan) gelmiştir.⁹

Bu görüşler, T.W. Arnold'un görüşlerine benzemektedir. Bunlara göre İslam Endonezya'ya Coromandel ve Malabar'dan gelmiştir. Bu görüşte mezhep konusunda hiç şüphe bulunmamaktadır. İki bölge aynı mezhebi takip eden bölgelerdir, yani Şafii mezhebi. Fakat dikkate alınması lazım olan şu ki, Arnold'a göre İslam Endonezya'ya sadece Coromandel ve Malabardan gelmemiştir. İslam miladi VII. yüzyılda Arabistan'dan da gelmiştir.¹⁰

Endonezya'da İslam'ın yayılması hakkında ikinci kuram Fars Kuramıdır. Bu kuramı Endonezya'da kuran uzman ise Hoesin Djadiningrat'tır. Bu kuram Endonezyalılar ile Farslıların aynı kültüre sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu görüş Morrison'un Endonezya'da İslam'ın yayılması hakkındaki görüş açısına biraz benzemektedir. Morrison bitişik mezhep konusu temeline dayanırken Hoesin bitişik kültüre dayanmıştır.¹¹

⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 25.

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 26.

¹⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 26.

¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 26.

Fars kuramında kültür benzerliği denilen şeyler sunlardır. Birincisi, 10 Muharrem veya Aşure bayramı, Hüseyin'in şehid edildiği gün yapılan anma günüdür. Anma gününde Aşure tatlısı yapılmaktadır. Minangkabau'da Muharrem ayının başka bir ismi Hasan-Hüseyin'dir. Adı geçen etkinlikte Hüseyin'in tabutu gösterilmek üzere taşınarak daha sonra nehre veya başka su kaynaklarına atılır. İkincisi, Hamzah Fansuri ve Şeyh Siti Jenar'ın Vehdatül vücud öğretisinde el-Hallâc (ö. 309/922) ile benzeyen görüşleri bulunmaktadır. Üçüncüsü, Kur'an okunmasında Farsça teriminin kullanılması. Dördüncüsü, Malik as-Saleh ve Maulana Malik İbrahim'in mezar taşlarının Gucerat'tan kopya edilmesidir. Bu argüman, Gucerat Kuramındaki argümanlara benzerdir. Beşincisi, Malabar'daki müslümanlar gibi Endonezya müslümanlarının çoğunun Şafii mezhebini takip etmesi. Bu argüman Morisson'un argümanı ile aynıdır.¹²

Endonezya eski Diyanet Başkanı ve İslam entelektüeli K.H. Saifuddin Zuhri Fars Kuramına karşı çıkmıştır. Kendisi Endonezya'ya İslam'ın Fars'tan geldiğini kabul etmemiştir. Miladi VII. yüzyılda Emevîler hilâfetinin zamanında Zuhri'ye göre o zaman iktidar gücü Arap ulusunun elindedir. Mekke, Medine, Dımask ve Bağdat İslam medeniyetinin merkezidir. K.H Saifuddin Zuhri'ye göre o zaman Fars'a İslam yeni gelmiştir, buna bakıldığında aynı dönemde Fars'tan Endonezya'ya İslam'ın gelmesi çok şüpheli görünmektedir.¹³

Bu nedenle, Fars Kuramının eksik tarafı bulunmaktadır, bu eksik yönleri hakkında Arabistan Kuramında cevap bulunmaktadır.

Endonezya'da İslam'ın yayılması hakkında üçüncü kuram Arabistan Kuramıdır. Arabistan Kuramı aslında Gucerat kuramına bir düzeltme ve Fars Kuramına bir reddiyedir. Bu kurama katılan uzmanlar şunlardır : T.W Arnold, Crawford, Keijzer, Niemann, De Holander, Nakib el-Attas, A. Hasymi, ve Hamka. Son iki uzman Endonezyalı uzmanlardır.¹⁴

¹² Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 91.

¹³ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 91.

¹⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* s. 28.

Arnold'a göre miladi VII. ve VIII. yüzyılda Batı-Doğu ticaretine hakim olurken Arap tüccarlar İslamın yayılmasında da rol oynamıştır. Tarih notları yeterince bulunmadığı halde bu varsayımlar kabul edilebilmektedir. Bu varsayımlar bu kaynağa baktığımızda daha belirli olacak. Çin Kaynaklarına göre miladi VII. yüzyılın son çeyreğinde bir Arap tüccarı Sumatera deniz kıyısında bir yerleşmede bir lider olmuştur. Hatta onlardan bir kaç kişi yerel sakinler ile evlenip daha sonra Arap-Yerel Müslüman Cemiyeti kurmuştur. Bu cemiyetin üyeleri de İslam'ın yayılmasına katkı sağlamıştır. Yukarıdaki Arnold'un görüşü er-Ramhurmuzi'nin *Acaibu'l-Hind* kitabına dayanmıştır. Ona göre miladi X. yüzyılda Sriwijaya Krallığında müslüman toplumu vardır.¹⁵

Endonezya halkı ile doğu Hindistan'daki müslüman halkının ilişkileri İslam'ın yayılmasına önemli faktör olmakla birlikte Crawford'a göre Endonezya İslam'ı Arabistan'dan almıştır. Keizjer'in görüşüne göre, Endonezya'ya İslam Mısırdan gelmiştir, çünkü mezhep benzerliği bulunmaktadır, yani Şafii. Oysa Nieman ve De Hollander'a göre İslam Mısır'dan gelmeyip Hadramaut - Yemen'den gelmiştir.

Nakib el-Attas Arabistan Kuramını savunan bir uzmandır. Kendisi Endonezya'daki mezar taşları ile Gucerat'taki mezar taşları kıyaslanarak Endonezya'da İslam'ın yayılmasına bir delil bulunmasını reddetmiştir. O mezar taşlarının Gucerat'tan ithal edilmesinin nedeni sadece mesafe konusunda Arabistana göre daha yakın olmasıdır. el-Attas'a göre, Endonezya'ya İslamın gelişi ile ilgili araştırılması gereken en önemli kanıt olan "Nusantara İslamlaşma Genel Kuramı"nda bahsettiği Nusantara literatür ve Malay dünyasının görüşüne dayanan Nusantara'da İslam özellikleridir.¹⁶

el-Attas'a göre miladi XVII. yüzyıldan önce konu ile ilgili İslam literatüründe Hindistan'dan hiçbir alimin geldiği sâbit değildir. Batılı insanların Hintli sandığı yazarların sonradan Arabistan ya da Farstan geldiği anlaşılmıştır. Hatta

¹⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 28.

¹⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 28.

hem etnik hem de kültür açısından Fars'tan geldiği sanılan insanların sonradan Arabistan'dan geldiği anlaşılmıştır. İslam'ı ilk getirenlerin isim veya ünvanları onların Arabistan veya Fars'tan geldiğini göstermektedir. Endonezya'ya giderken onların yolunun yarısı Hindistan üzerinden geçtiği biliniyor, fakat yarısının Hindistan üzerinden geçmeyip direkt Arabistan, Fars, Çin, Küçük Asya ve Fas'tan geldiği kaydedilmiştir. Endonezya'da bulunan İslam kültürü Hindistandakine değil de, Orta Doğu İslam kültürüne benziyordu. Örneğin, harf çeşitleri, ünvan isimleri, haftanın günlerinin isimleri ve Kur'ân'ın telaffuzu hepsi Arabistan'ın özellikleridir.¹⁷

Tarihçi Azyumardi Azra bu argümanı desteklemiştir. Kendisi yerel tarihi verileri ve efsane olan Pasai Kralların hikayesini, Malay Tarihini vs delil göstermiştir.¹⁸

Arabistan Kuramını destekleyenlerden başka biri de Hamka'dır. İslam Dini Devlet Yüksek Okulunun (PTAIN) 8. Yıldönümünde, 1958 yılındaki konuşmasında, kendisi Gucerat Kuramına çok “sert” bir eleştiri yapmıştır. Hamka'nın kuramına Mekke Kuramı denir, bu kurama göre İslam'ın direk Arabistan'dan geldiğini vurgulamıştır. Bu kuramı 17-20 Mart 1963 yılında “Endonezya'da İslamın Yayılma Tarihi” seminerinde bir daha vurgulamıştır. Hamka miladi XIII. yüzyılda Gucerat'tan İslamın geldiği görüşünü reddetmiştir. Hamka İslam'ın yayılması hakkında daha çok Arabistanlıların rolünü vurgulamıştır. Hamka'ya göre Gucerat sadece İslam'ın aktarma yeri, Mekke İslam'ın merkezi ve Mısır İslam'ın tahsil yeridir.¹⁹

Hamka Mekke'deki yaygın olan Şafii mezhebinin Endonezya'da büyük etkileri üzerinde araştırma yapmıştır. Ona göre, İslam Endonezya'ya miladi VII. yüzyılda gelmiştir.²⁰

¹⁷ Nakib el-Attas, *İslam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Mizan, Bandung 1990, s. 34-35.

¹⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, s. 30.

¹⁹ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 81.

²⁰ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 82.

Hamka Endonezya'nın kültürü ile Fars kültürüne bakılarak Fars Kuramına da karşı çıkmıştır. Örnek olarak Tabut Geleneğine, bakılarak Endonezya'ya İslam'ın Fars'tan geldiğini söylemeyiz. Endonezyalı Şii olmayan müslümanlar da Hasan-Hüseyin'e saygı duyuyorlar.²¹

Yukarıdaki 3 kuramının açıklanmasından kuramların benzerlik ve farklılık açılarını görebilmekteyiz. Gucerat Kuramı ile Fars Kuramının Nusantara'ya İslam'ın nereden geldiği görüşü konusunda aynıdır, bu görüşlere göre İslam Gucerat'tan gelmiştir. Fars Kuramı da Endonezyalı müslümanların mistik öğretisi ile Farslıların mistik öğretisini aynı görmektedir. Gucerat Fars'tan etkilenen bir bölge olarak görünmekte ve Endonezya'ya gitmeden önce Şii öğretisi için bir aktarma yeri konumundadır.

Arabistan/Mekke Kuramı Gucerat'ı aktarma yeri olarak görmektedir, aynı Gucerat Fars kuramı gibi. Fakat Mekke Kuramı'na göre Gucerat Endonezya ile Orta Doğu ülkelerinin deniz ticaretinin aktarma yeri olarak bilinmektedir, oysa İslam Mekke veya Mısır'dan gelmektedir.

Gucerat kuramı'na göre Arab milletinin ne ticaret ne de Endonezya'da İslam'ın yayılmasına bir katkısı olduğu söylenmiştir. Bu kuram Arap tüccarlarından ziyade daha çok Hindistanlı tüccarların rolüne önem vermiştir. Onun için, en eski yazı ve Marcopolo'nun açıklamasına göre, Endonezya'da ilk İslam bölgesi Samudera Pasai olup miladi XIII. yüzyıla aittir.

Bu konuda Fars Kuramı da aynıdır, İslam dini Endonezya'ya miladi XIII. yüzyılda yani İslam siyasetinin iktidar olduğu dönemde gelmiştir. Merkezi ise Samudera Pasai bölgesindedir.

Arabistan/Mekke kuramı, bunun tam tersidir. Bu kuram İslam'ın Endonezya'ya İslam Krallığın geldiğine bakılarak miladi XIII. yüzyılda geldiğini kabul etmemektedir. Argümanın temeli ise Endonezya'da Şafii mezhebinin büyük etkileridir.

²¹ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 92.

Yukarıdaki tartışmalara bakıldığında şu sonuç çıkmaktadır. Endonezya'da İslam miladi VII. yüzyılda tanınmıştır. Fakat miladi VII. ve XVI. yüzyılda çok hızlı gelişmeler yaşanmaktadır. İslamı getiren ve öğreten kişiler ise en çok Arap, Fars ve Hintlidir. Kökeni ise Arabistan, daha sonra Fars ve Hindistan'ın renkleriyle renklenmiştir. İslam'ın yayılma yeri ilk olarak Açe'dir. Çünkü Malaka boğazına yakındır. Ayrıca, Malaka boğazı ticaret için çok önemlidir. Daha sonra İslam Cava (1450), Kalimantan (1580), Maluku (1490), Sulawesi (1600), Sulu (1450) ve Güney Filipinler'de (1480) yayılmıştır.²²

2. Sosyal ve Politik Durumu

Yabancı ülkeler Endonezya'ya 1511 yılında gelmeye başladı ve Endonezya'yı 1945 yılına kadar sömürdü. Sömüren milletler de Portekiz, Hollanda, İngiltere ve Japonya'dır. Sömürge döneminde önde gelen olaylardan biri Gerakan Kebangkitan Nasional Pertama'dır (Birinci Ulusal Diriliş Hareketi). 1908 yılında Dr. Sutomo ve Dr. Wahidin Sudirohusodo'nun öncülüğünde Budi Utomo camiasını kurmuştur. Kısa bir süre sonra gençlik hareketleri, siyasi ve dini hareketleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece sonunda 28 Ekim 1928 tarihinde Sumpah Pemuda (gençlik yemini) oluşmuştur, bu Sumpah Pemuda'da tüm Endonezyalı gençlerin vekilleri bir araya toplanmıştır. Bu olaydan sonra halkın Endonezya'da ne kadar çok etnik, dil, ve başka farklılıklara sahip olduğuna fakat aslında bir ulus, Endonezya ulusu ve bir birlik diline (Endonezyaca) sahip olduklarını farketmişlerdir.²³

1942-1945'da Japonya Endonezyalıların sempatisini çekmek için bir sürü yol denemiş, örneğin şu propagandaları yapmıştır :

- 3A sloganı (Japonya liderdir, Japonya ışıktır ve Japonya Koruyucudur)
- Eğitim bursu vererek sempati almak.

²² Suryanegara, A. M, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, s. 80.

²³ Istii Mawaddah vb., *Perjuangan Bangsa Indonesia dalam Memperoleh Kemerdekaan*, UHAMKA, Jakarta 2013, s. 56.

- Hac ile Müslümanların sempatisini çekmek
- Meclis İslam A'la Indonesia (MIAI) İslam camiasının sempatisini çekmek.
- Ulusal liderleri Ir. Soekarno, Drs. M. Hatta ve Sutan Syahrir'i Hollanda tutuklamasından kurtararak Japonya ile işbirliğine davet etmişlerdir.²⁴

Hirosima ve Nagasaki şehirlerine atom bombası düştükten sonra 15 Ağustos 1945 yılında Japonya müttefik ülkelere teslim olmuştur. Japonya'nın müttefiklere yenilgisi ve Endonezya'daki iktidar boşluğunun ardından, Endonezyalı gençler bu fırsatı iyi değerlendirerek bağımsızlığı kazanmıştır. Endonezya'nın bağımsızlığı 17 Ağustos 1945 tarihinde Endonezya'nın İlk Cumhurbaşkanı Ir. Soekarno ve Başkan Yardımcısı Moehammad Hatta tarafından ilan edilmiştir. Daha sonra 18 Ağust 1945 tarihinde Undang-undang Dasar 1945 (UUD 1945) Republik Indonesia anayasası ilan edilmiştir. Böylece Endonezyalılar bağımsız bir millet olmuştur ve sömürgeciliğinin prangalarından kurtulmuştur. Buna rağmen, Hollanda Endonezya'nın bağımsızlığını kabul etmemiştir. Birkaç yönteme başvurarak Hollanda Endonezya'yı tekrar sömürmek istemiştir. Endonezya, bağımsızlığına kavuştuktan sonra kendilerini sömürmek isteyen Hollanda ile 1948 yılında karşı karşıya gelmiştir. Endonezya da Endonezya Muso ve Amir Syarifuddin'in öncülüğünde Komunist Partisinin (PKI) isyanı ile karşı karşıya gelmiştir.

Sömürgeli yılları yaşadıkten sonra, eskiden krallık ve yüzlerce etnik unsurdan oluşan Endonezya nihayet bağımsızlığına kavuşarak, Endonezya ulusunu oluşturmuştur. Bu birlik Sansekerta diliyle *Bhinneka Tunggal Ika* yani farklılıkların ittifakı olarak isimlendirilmiştir.

Bir ulus olarak, Endonezya temel ideoloji ve görüşleri Pancasila (beş ilke) adlı ulusal ilkesi ile formüle etmiştir. Adı geçen Pancasila 2 isimden oluşmuştur, *pañca* (beş) ve *śīla* (ilke). Bu da Undang-Undang Dasar Indonesia tahun 1945 Anayasasında yazılmaktadır. Böylece Pancasila (beş ilke) Endonezyalıların hepsi buna uymak zorundadır. Adı geçen Pancasila şunlardır :

²⁴ [http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_\(1942-1945\)](http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_(1942-1945)). (6-12-2014).

1. Tek tanrıya inanma
2. Adaletli ve edepli insanlık
3. Ulusal birlik
4. Vekalet ve istişareye öncelik verme
5. Tüm Endonezya halkına adalet.

Adı geçen Pancasila'nın fonksiyonları şunlardır :

1. Pancasila Endonezyalıların yaşam kılavuzudur
2. Pancasila hukukun kaynaklarıdır.
3. Pancasila Yüce Anlaşmadır.
4. Pancasila Endonezyalıların yaşamıdır felsefe.²⁵

Din eğitimi konusunda devletin iki birimi söz sahibidir: Milli Eğitim Bakanlığı ve Din İşleri Bakanlığı. Din eğitimi, Din İşleri Bakanlığı tarafından kontrol edilen, İslâmî yatılı okulları, medreseleri, Devlet İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nü ve diğer dinlerin kurumlarını kapsamaktadır. Din İşleri Bakanlığı'nın kuruluşundan önce Müslümanlar, milli eğitim sisteminin tanımadığı İslâmî eğitim kurumları, özellikle medreseler ve İslâmî yatılı okullarla ilgileniyorlardı. Bu kurumlar özel olarak bireyler veya gruplar tarafından idare ediliyordu. İslâmî kurumlar Endonezya'da ilk eğitim kurumları kabul edilmesine rağmen, sadece seküler okullar hükümet tarafından tanınmakta ve finanse edilmektedir.

240 milyonluk nüfusuyla dünyanın 4. kalabalık ülkesi olan Endonezya'da nüfusun %40,6'sını Cavalılar, %15'ini Sundaneseler, %3,3'ünü Madureseler, % 2,7'sini Minangkabaular ve % 38,4'ünü diğer gruplar oluşturmaktadır. Ülkenin batısındaki etnik grupların birçoğunun kültürleri ve dilleri farklı olsa da bu gruplar etnik olarak Malaydır. Doğu bölgesindeki gruplar ise Melanezya adasından gelen Papualılar etnik grubuna aittir. Nüfusun çoğunluğu Müslüman olan Endonezya, dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip ülkesidir. Altı din devlet tarafından tanınmış ve dini özgürlükleri anayasal teminat altına alınmıştır. Ülke nüfusunun %86,1'i Müslüman, %5,7'si Protestan, %3'ü Katolik, %1,8'i Hinduist, %1'i Budist

²⁵ <http://id.wikipedia.org/wiki/Pancasila>, (6-12-2014).

ve %1'den az bir kısmı Konfüçyanisttir. Bali adasında ise nüfusun %90'ı Hinduizme inanmaktadır.²⁶

3. İلمي ve Dini Faaliyetler

Aslında İslam'ın Endonezya'ya gelmesinden itibaren İslam eğitimi başlamıştır. İlk aşamada, İslam eğitimi hem bireysel hem toplumsal olarak mübelliğ ile talebeleri tarafından gerçekleştirilmiştir. İslam toplumu oluşturulabildikten sonra, o zaman ibadethaneler, yani camiler yapılmaya başlanmıştır. Camiler eğitim ve öğretim fonksiyonunu eda etmiştir. Orası da aynı zamanda toplum tarafından “Kiyai” diye adlandırılan mübelliğlerin kaldığı yerdir.²⁷

Camiler iyice geliştikten sonra, İslamî ilimleri öğretmek için, okul amacıyla, daha uygun bir yerin bulunması gerekti. Onun için, “Pondok Pesantren” adında bir dini okul yaptırılmaya başladı.

Tam olarak hangi tarihte ortaya çıktığı bilinmediği halde, “*Pondok Pesantren*”in Endonezya'nın en eski Eğitim-Öğretim görevini yapan bir müessese olduğu bilinmektedir. En azından “Wali Songo” zamanında, yani miladi XVI-XVII yüzyıl arasında bulunduğu bilinmektedir. Mesela Maulana Malik İbrahim tarafından yapılan Gresik şehrinde yer alan *Pondok Pesantren* bilinmektedir.²⁸ Endonezya'nın ilk eğitim müessesesinin ne zaman ortaya çıktığı tartışılmaktadır. Abdurrahman Mas'ud'a göre, bu eğitim müesseseleri “Wali Songo”nun döneminde olduğu bilinmekte, ancak onlar, yani sadece gelişmiş olanları, yalnız miladi XVIII-XIX. yüzyılda bulunduğu biliniyor.²⁹

İslam eğitiminin kökü olarak *Pondok Pesantren* şimdiye kadar devam edip gelişmiştir. Prof. Mastuhu'ya göre, *Pondok Pesantren* günlük yaşamında İslami

²⁶ Selçuk Çolakoğlu, *Türkiye - Endonezya İlişkileri*, USAK Analiz Dergisi, 2011, III/4.

²⁷ Dhofier, Z, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Jakarta 1982, s.18.

²⁸ KH. M. A. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta 1994, s. 14.

²⁹ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren*, LKiS, Yogyakarta 2004, s. 77.

ahlakı kazandıracak, dini öğretecek, anlatacak, derinleştirecek ve amel edecek bir geleneksel İslam medresesidir.³⁰

İlk aşamalarında, *Pondok Pesantren* sistemi basitti. Kiyai talebeleriyle birlikte, eğitim camilerde yer almıştı. Kiyai'ler normalde ya Medine ya Mekke'de İslam eğitimi görmüş olmalıydı ya da bir Nusantara'da³¹ meşhur olan Kiyai'den eğitim görmüş olmalıydı. Ondan sonra, Kiyai'ler bir köy ya da bir kasabaya yerleşip cemaatle namaz kılmak için bir camii kurarlardı. Namazlar akabinde Kiyai'ler İman ve İslam erkanları ve günlük ahlak konusunda dersler yaparlardı. Onların ihlas, güzel ahlak ve salih amelleri sayesinde cemaat gitgide çoğalmıştır. Hatta sırf imamları görmek ve derslerinden istifade etmek için uzaktan gelenlerin olduğu da sık sık görülürdü. Gelenler Kiyai'lerin yanında kalmak isterdi. Çocuklarını da kendilerine emanet ettikleri sık sık görülürdü. O yüzden, rahat kalmaları için *Pondok Pesantren*ler kurulmuştur. Pesantren'de Pondok denilen yurt, camii, Santri denilen talebeler ve Kiyai denilen hoca bulunmaktadır.³²

Eğitim sisteminde, pesantrenlerin Hindu esaslara benzer hocalara üstün saygı vardır.³³ Bunun hakkında Nurcholis Madjid, Kiyai'nin bir yastık üzerinde oturduğunu ve *Santri*'lerin (talebeler) etrafında oturduğunu belirtir. Bu şekilde, Santriler saygı duygusunu kazanmış ve sakince Kiyai'lerin dediklerini dinlerdi.³⁴ O yüzden, pesantrenlerin devam ve sıhhatı için Kiai'nin rolü çok önemlidir çünkü Kiyai Pesantrenin temellerinden bir tanesidir.

O yüzden, Pondok Pesantren'in Endonezya'nın eğitim filizi olduğunu söyleyebiliriz. Pondok Pesantren sadece ilim değil ahlak da öğretiyor. Orada da ilmin amele dönüşmesi önemli görülürdü.

³⁰ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, INIS, Cakarta1 994, s. 6.

³¹ Nusantara, Sumatera adasından başlayıp Papua adasına kadar uzanan adaların tümünü kapsayan bir tanımdır. Günümüzde, onların çoğu Endonezya Cumhuriyetine bağlıdır. Endonezya'nın da yaklaşık 17.000 adası mevcuttur.

³² Qodri Azizy, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, Dirjen Binbaga Islam Depag RI, Jakarta 2003, s.6.

³³ Ensiklopedi Islam, PT. Ikhtiar Baru Vanhoceve, Cakarta 1993, s. 771.

³⁴ Yasmadi, MA. *Modernisasi Pesantren, kritik Nurkholis Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Ciputat Press, Cakarta 2002, s. 63.

Bir eğitim müessesesi olarak, Endonezya'da olan Pondok Pesantrenler şu temellere sahiptirler:

1. Kiyai (kiai)

Kiai Pesantren'lerin kilit noktasıdır. Pesantren'in gelişip gelişmemesi, Kiai'lerin itibar ve karizmasına bağlıdır.³⁵ Onun için, bir Pesantrenin Kiaisi vefat ettiği zaman ve onun yerine gelen Kiai öncekinden az itibarlı ve karizmatik olduğu zaman, o Pesantren'in ününün düştüğü sık sık görülüyor. Kiai denilen şey, aslında etrafındaki halkların bir Pesantren'e sahip olan ve orada Santri'lere klasik kitapları öğreten bir İslam alimine verilen lakaptır.

Sulthon Masyud'a göre, Kiai, Santri'lerine *kitab kuning* (sarı kitap)³⁶ diye de anılan Arapça klasik kitapları öğreten bir lider ve bir Pesantren sahibidir. Klasik kitapları öğretilirken de Santri'ler dinler ve not ederdi.³⁷

2. Camii

Camii, Zamakhsyari Dhofier'e göre, Pesantrenin 2. unsurudur. Bir eğitim merkezi ve geleneksel İslam eğitimi sisteminin bir yeridir. Nurkholis'e göre, Camiiler İslam toplumunun en önemli yeri olarak nitelenmiştir. Camiiden başlayarak, ibadetler çerçevesinde Pesantren ve bütün irşad faaliyetleri geliyordu. Camiiler eğitim, ibadet ve irşad yeri olma fonksiyonunu eda etmektedir. Şimdiye kadar, Kiailer camileri klasik kitapları *wetonan* (Kiai'ler kitap okur ve Santri'ler dinler metodudur) ve *sorogan* metodu (talebelere tek tek kontrol etme metodudur) ile okumak için kullanmıştır.³⁸

³⁵ Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah*, PT. Tiara Wacana, Yogyakarta 2001, s. 14.

³⁶ *Kitab Kuning*, Pesantren'de eğitim malzemesi olarak verilen Arapça selef kitablarıdır. *Kitab Kuning* denmesinin nedeni ise *Kuning* (Endonezyaca : Sarı) demektir. *Kitab Kuning*'in kağıtları sarıdır.

³⁷ Sulthon Masyud, *Manajemen Pondok Pesantren*, Diva Pustaka, s. 3.

³⁸ Dhofier, Z, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Cakarta 1982, s.22.

3. Santri

Santri de diğer unsurlardan önemsiz değildir. Santri 2'ye ayrılır, “Santri Mukim” ve “Santri Kalong”. *Santri Mukim* uzaktan gelip Pesantren'de yatılı kalarak öğrenim gören talebelerdir. İkincisi olan *Santri Kalong* Pesantren etrafında kalarak, Pesantren'de yatılı kalmayıp kendi evinden gidiş geliş yaparak öğrenim gören talebelerdir. Gelenekleri bozulmamış Pesantrenlerde, talebelerin seviyeleri yani sınıfları, Pesantren'de ne kadar sene kalmasına bağlı değildir, fakat ne kadar kitap bitirmesine bağlıdır.³⁹

4. Pondok

Pondok'un kelimesi Arapçadan geldiği tahmin edilir. *Funduk*'un anlamı otel ya da konaktır. Pondok oradan gelmiş olabilir. Pondok'un asıl anlamı Santrilerin kaldığı yurtlardır, ona göre Pondok da yurt olarak tanımlanabilir. Yukarıda anlatıldığı gibi, Pesantren'in şu dört unsuru, yani, Kiai, Camii, Santri ve Pondok'ın bulunması gerekiyor ki Kiai ve Santriler arasında ideal maneviyat faaliyetler olsun.

Pondokların neden Pesantrenlere lazım olduğu ile ilgili birkaç neden vardır. İlk olarak, uzaktan gelen talebeler için konaklama yeri. İkincisi, Pesantren'ler köylerde de yer aldığı için ondan başka alternatif konaklama yeri bulunması. Üçüncüsü, Pondok olunca, Santri'ler Kiai'leri ile her zaman muhatap olup onları sanki kendi babası gibi hissedebilirdi. Santriler her zaman, yedi yirmidört Kiai'leri ile yaşayabilir ve geçirdiği hayattan örnek alabilirler. Kiai'ler de Santri'lerin gelişmelerini kontrol edebilir ve izleyebilirler. Bu durum Kiai'ler için ağır bir vazife çünkü Santri'ler her zaman Kiai'lerini izler ve hem ibadet hem de sosyal hayat konusunda onları örnek alırlar.⁴⁰

³⁹ Sulthon Masyhud, *Manajemen Pondok Pesantren*, Diva Pustaka, s. 4.

⁴⁰ Sulthon Masyhud, *Manajemen Pondok Pesantren*, s. 4-5.

Pesantrenlerin uyguladığı birçok metot vardır. Bu tezde sadece en meşhur 5 metot anlatılacaktır. Onlar :

a. *Bandongan* Metodu

Aynı zamanda da *wetonan* diye adlandırılan *Bandongan* metodu merkezi metot şeklinde de anlaşılabilir. Kiai'ler kitap okur ve Santri'ler dinler. Kiai de arada harekesiz Arapça ile yazılan kitapları talebelere açıklar, tefsir eder ve santri'ler de aynı kitaptan, fakat harekeli ve açıklamalı olanı kullanarak takip eder.⁴¹

b. *Sorogan* Metodu

Sorogan metodu talebelere tek tek kontrol etme metodudur. Metot talebeleri bireysel olarak kontrol edebilmek için amaçlanıyor. Bireysel hizmet diye de tanımlanabilir. Metot da Santri'nin Kiai önünde kitap okuyup açıklaması ve Kiai'nin de onu takip edip düzeltmesi şeklinde devam ediyor.⁴²

c. Meşveret Metodu ya da *Behsu'l Mesail*

Metot seminere benzer. Santri'ler halka oluşturup Kiai de bir mevzu hakkında bahseder. Santri'lere ise yorum yapma fırsatı tanır. Bu metot Santri'lerin Pesantren kitaplarına başvurarak problem çözme ve analiz etme yeteneğini geliştirmeleri için amaçlanır.⁴³

d. *Pengajian Pasaran* Metodu

Bu metot bir kitap üzerinde ders çalışılıp sık, sürekli ve belli bir süre içerisinde yapılıyor. Metot biraz *Bandongan* metoduna benzer. Normalde bu metot Ramazan ayında uygulanır.⁴⁴

⁴¹ Qodri Azizy, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, Dirjen Binbaga Islam Depag RI, Cakarta 2003, s. 86.

⁴² Sulthan Masyhud, *Manajemen Pondok Pesantren*, s. 3.

⁴³ Qodri Azizy, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, s. 100.

⁴⁴ Qodri Azizy, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, s. 100.

e. Ezber Metodu

Bu metotta Santriler belli bir okuma materyalleri bir Kiai'nin rehberi altında ezberler. Santrilere belli bir süre içinde metin ezberleme ödevi Kiai tarafından verilir. Santrilerin ezberleri düzenli veya bazen ansızın Kiai tarafından kontrol edilir. Bu metot normalde Kur'ân-ı Kerim veya Nahv veya Sarf veya Tecvid veya Fıkıh ya da onlar ile alakalı olan konularda yapılır.⁴⁵

Zaman geçtikçe İslam eğitimi ve kurumlarında değişim yaşanması bir gerçektir. Sadece Pesantren için geçerli değil, Medrese ve İslam üniversitelerinde de değişimler yaşanmıştır.

Geleneksel Pesantren'ler zaman geçtikçe, teknoloji ve bilim ilerledikçe değişmiştir. Pesantren'in ders materyalleri ve öğretim programları da değişir. Bazı adapte olunabilecek ve Pesantren'lerde uygun görülen önemli şeyler de eklenir. Dolayısı ile modern Pesantrenler, yeni eğitim metotları ve yeni eğitim yönetimleri ortaya çıkar. Bazı modern Pesantren'ler de feni ya da sosyal ilimler verilmektedir. Birçok modern Pesantren'lerin de Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığına dayalı okul müesseseleri ve yönetim şekli vardır.

Öğretmenlerin kalitesini artırmak, devlet okullarında olan dersleri katmak, hükümet tarafından belirlenen akreditasyon üzerinden eğitim yönetimini düzeltmek ve ulusal sınavlara katılmak da medreselerin değişme ve gelişme örnekleridir.

Endonezya'daki İslam Eğitimi de daha sonra Batı Okul modelini de adapte etmiştir. Bu da talebelerin okuldan mezun olduktan sonra teknik, muayene, bankacılık, yönetme ve işletme gibi belli bir yetenek gerektiren devlette ve özel sektörde çalışabilmelerini sağlamak içindir.

İslam Yüksek Okulu da birçok değişim ve gelişim görülmektedir. Onların değişmesinden birkaç işaretlerinden bir tanesi de onların Yüksek Okulu isminden, Enstitü ve Üniversite'ye dönüşmesidir. Dolayısıyla, verilecek dersler

⁴⁵ Qodri Azizy, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, s. 100.

bakımından Üniversite'ye dönüştürülen İslam Yüksek okulları bu günümüzde Dini ilimlerin beraberinde fennî ve sosyal ilimler de vermektedir.

B. Endonezya'da Tefsir Hareketleri

Her tefsir, müfessirinin yaşadığı dönemin ve toplumunun izlerini az ya da çok taşır. Dolayısıyla Endonezya ve Endonezya'daki tefsir çalışmaları hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

Geçmişte Güney Doğu Asya'daki alimler Kur'ân Tefsiri ile pek ilgilenmediler, Bunu tefsir ile ilgili eserlerin azlığından bilebilmekteyiz.

Endonezya'da tefsirin gelişmesini kolay bir şekilde anlamak için, Endonezya'nın tefsir tarihini dört döneme ayırabiliriz.

1. Birinci Dönem : M.S 7. – 15. y.y

İslam miladi VII. yüzyılda (1 H.) Endonezya'ya gelmiş, bölgenin İslamlaşması XVI. yüzyıla (10 H.) kadar sürmüştür. Başlangıçta Kur'ânın mesajları yerel dilde tanıtılmış, bunun yanısıra Ku'ran'ın (ibadet, ahlak, fıkıh vb. konularda) tefsiri yapılmış, fakat bağımsız bir tefsir çalışması yapılmamıştır.

En yaygın örnek Sunan Ampel'in (ö. 1478 M) tanıttığı 'molimo'dur. *Molimo* (Cavaca), onun anlamı 5 şeyden uzak durmak, yani *emoh main* (kumar), *emoh ngombe* (alkol kullanmak), *emoh madat* (uyuşturucu kullanmak), *emoh maling* (hırsızlık yapmak), *emoh madon* (zina yapmak). Bunların hepsi Maide 38. 39. ve 90. ayet ve İsrâ Sûresi'nin 31. ayetlerinin tefsiri olarak biliniyor.⁴⁶

Sunan Ampel *molimo* terimini bir Kur'ân tefsiri olarak öğretmemiştir. Kendisi sadece o 5 maddeyi öğrencilerinin ezberlemeleri ve uzak durmalarını, ahiret ve dünyada selamlele yaşamak isterlerse bunun gerekli olduğunu söylemiştir. Bu

⁴⁶ Jurnal Esensia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin, vol. 3. No. 2, juli 2002, s. 191.

metodlar İslam'a yeni katılanlar için kendi dinlerini iyi anlamalarını kolaylaştırmıştır.

Bu gerçeklere baktığımızda, o dönemdeki Ulema doğru bir tefsir metodu kullanmış, çünkü onlar öncelikle kendi ümmetlerinin durumlarını öğrenmiştir. Onun yanında, o dönemdeki ulemanın yaptığı şey hadis-i şerife uygundur, *umirtu an uhâtiba'n-Nâsa ala kadri ukûlihîm*, yani ümmetlerle onların anlama kabiliyetine göre konuşmamız lazımdır.⁴⁷

2. İkinci Dönem : M.S 16. – 18. y.y

İkinci dönemde Orta Doğu'dan orijinal Arapça kitaplar okunarak öğrencilere anlatılıyor, *Tefsiru Celaleyn* gibi. Hocalar Arapça kitablari okuyarak öğrencilere ders veriyor. Hocalar Arapçayı okuyup yerel dillerine (Malayca, Cavaca, Sundaca vb.) çevirerek öyle ders anlatırdı. Daha sonra kitapların ne demek istediğini anlatırlardı. Demek ki, tefsir hocaları kitapları anlatırken inisiyatif göstermeden sadece okuduğunu anlatırdı.⁴⁸

Bu dönemdeki Kur'ân tefsiri daha gelişmiş olup ezbere dayanmadığı için bilimşel açıdan daha özenli oldu. Bu duruma bakarsak Endonezya'da bu dönem Kur'ân tefsiri tam olarak başlamış durumdadır. Bu dönemden önce Kur'ân tefsiri başlamış denemez. Çünkü o zaman tefsirler fikh, tasavvuf gibi ilimlerle iç içedir. Bu dönemde bazı Arapça kitaplardan alınan az sayıda Kur'ân'ın tecvidi, tefsiri ve tercümesini içeren eserler bulunmaktadır.

İlk tam Tefsir Abdür-rauf es-Sinkili (1024-1105/1615-1693) tarafından yazılmıştır. *Tercüman el-Müstefid* olarak isimlendirilen bu tefsir Arapça olarak yazılmış sonra da Malaycaya (eski Endonezyaca) tercüme edilmiştir.

Döneminde, *Tercümen el-Müstefid* sadece Endonezya ve civarında yayılmamıştır. Bu kitap Türkiye, Mısır ve Mekke'de de yayılmıştır. İlk olarak, Şeyh

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Tiga serangkai, Solo, s. 37.

⁴⁸ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, s. 39.

Muhammed Zain al-Fatani tarafından Sultan İkinci Abdülhamid Han'a gösterilmek için *Tercüman el-Müstafid* Türkiye'ye getirilmiş. Bu kitabı okuduktan sonra, Sultan kitabı basmayı istemiş. Birkaç kere basıldıktan sonra, Şeyh Muhammed İdris al-Marbawi kitapları basıp dipnot ekleyerek düzeltmeler yapmıştır.⁴⁹ Baskılar İlk olarak 1884 yılında *Matbaat-i Osmaniyye* adlı basım evinde basılmış sonra Mısır'da *Matba'ah Sulaimaniyyah el-Marâği*'de basılmış. Daha sonra Mekke, Hindistan, Malezya, Singapur ve Endonezya'da basılmıştır.⁵⁰

Baba Daud al-Rumi bir âlim ve Şeyh Abdür-rauf es-Sinkili'nin bir öğrencisidir. Hocasının talimatlarına uyararak Baba Daud al-Rumi *Tercüman el-Müstafid*'e surelerin faziletleri ve Tefsir *el-Hâzin*'den kıssalar eklemiştir.⁵¹

Bu ilk tefsir (*Terjüman el-Müstefid*) Beyzavi'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te`vîl* adlı eserinden alınmıştır. Ama Riddel Peter G ve Salman Harun'a göre bu tefsir, *Calaleyn, el-Beizâvi* ve *el-Hâzin*'den istifade edilerek yazılmıştır.⁵²

Bu dönemde, bir rivayete göre "Sampon Aceh" de *Tesdiku'l-Me'arif* isimli bir tefsir bulunmuştur ama yazarı bilinmemektedir.⁵³ Ayrıca yine bilinmeyen bir yazara ait tefsir parçası olan Kehf suresi bulunmuştur. Biçim veya nüans tefsirine bakıldığında, Kahf suresinin tefsiri tasavvufi bir mahiyete sahiptir. Belli ki tefsirin yazarı yüksek manevi görünüme sahip biri veya Aceh'de bir Kadiridir. Referans olarak Tefsir *el-Hâzin* ve Tefsir *el-Beizâvi* kullanılır. Bundan yazarının iyi Arapça bildiği ve çok alim birisi olduğu anlaşılır.⁵⁴

⁴⁹ Zulkifli Mohd Yusof ve Wan Nasyruddin Wan Abdullah, *Tarjuman al-Mustafid satu analisa terhadap karya terjemahan*, Jurnal Pengajian Melayu, 2005, s.157.

⁵⁰ Zulkifli Mohd Yusof ve Wan Nasyruddin Wan Abdullah, *Tarjuman al-Mustafid satu analisa terhadap karya terjemahan*, s.158.

⁵¹ Riddel Peter G., *Transferring a tradition; Abd al-Rauf al-Singkili's Rendering in to Malay of the Jalalayn Commentary*, Monograf, University of California, Berkeley 1990, s. 42.

⁵² Martin Van Bruinnessen, *el-Kitabu'l-Arabi fi İndunisiya*, Maktabah el-Mulk Fahdu'l-Vataniyye, II, 1995, s. 84.

⁵³ Jurnal Esensia, *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 3. No. 2, juli 2002, s. 193.

⁵⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, I, Teraju, Bandung 2003, s. 53-54.

Hamza Fansuri⁵⁵ ve Şemsittin es-Sumatrani⁵⁶ gibi, Endonezya mutasavvıf alimleri Kur'ân ayetlerini sık sık nakletmiş ve bu ayetleri tasavvuf bağlamında anlamışlardır.

Yine bu dönemde başka bir tefsir parçası olan *el-Me'aric* suresinin tefsiri Sumenep Madura adasında Arap alfabesi kullanılarak ve Maduraca (yerel dil) yazılmıştır. Bu tefsir miladi XVI. ve XVIII. yüzyıllar arasında yazılmıştır ve yazarı bilinmemektedir.

3. Üçüncü Dönem : M.S. 19.y.y

Bu dönemin en önemli mufessiri Şeyh Muhammed Nevevi el-Câvî el-Bantani'dir 1813 M/1230 H yılında Banten Şehrinde Tanara köyünde doğdu.⁵⁷ Şeyh Muhammed Nevevî el-Bantani özellikle Endonezya, Güneydoğu Asya'da bilinen büyük bir alimdir. Endonezya'daki tüm *pesantren*⁵⁸ hemen hemen onun senedini takip etmektedir. Onun eserleri Endonezya'da kolayca bulunmaktadır. Onun için kendisinin eserleri hem talebeler hem de halk tarafından okunmaktadır. Kur'ân Tefsiri ile ilgili eserlerinden en ilgi çeken eser *Tefsir Merâh Lebid Li-Keşfi Ma'na'l-Kur'âni'l-Mecid*'tir. Müfessir önsözde, tefsirin özellikle Cava'daki öğrenciler için hazırlandığını açıklamaktadır. Bu tefsir kitabı Abdür-rauf es-Sinkili'nin *Tercüman el-Mustafid*'inden sonra Arapça yazılan ikinci tefsir olduğu ortaya çıkmıştır.

Kitabın Mükaddimesine göre Mekke'deki Cavalı arkadaşlarının isteğiyle bu tefsir yazılmıştır. Mufessir başlangıçta kendi kişisel görüşüne göre tefsir yazmayı istememiştir. Ancak sonunda gelecek nesiller için ilmi koruma ve müslümanlar

⁵⁵ Hamza Fansuri, Malay dilinde, tasavvufi eser yazan ve rubai formunu kullanan ilk müellif ve şair olarak tanınır. Malay ve Endonezya müslümanları üzerinde etkili olmuş, Malay edebiyatının te-şekkülüne önemli katkılarda bulunmuş. aynı dönemde yaşayan Cava adasındaki sufilere de tesir etmiştir. Bkz. Bukhari Lubis, "Hamza Fansuri" *DİA*, İstanbul, 1995, XV/511.

⁵⁶ Şemsittin es-Sumatrani, Açeli âlim ve sûfi. vahdet-i vücûd düşüncesinin Uzakdoğu İslâm dünyasındaki ilk temsilcisi ve hararetle savunucusu Hamza-i Fansûrî'nin talebesi oldu. Bkz., İsmail Hakkı Göksoy, "Şemsiddin es-Sumatrani" *DİA*, İstanbul, 1995, XXXVIII/526.

⁵⁷ Abdul-Cabbar, *Siyar wa Tarajim Ba'd 'Ulaimana fi Karni'r-Rabi' 'Ashara lil-Hicrati*, Tihama, Cidde 1982, s. 288.

⁵⁸ Endonezya'da geleneksel din eğitimi kurumu. Bkz. Göksoy, "Pesantren", *DİA*, XXXIV/250.

arasında yazma geleneği oluşturma adına bu tefsiri yazmıştır. Çünkü onun için her zaman ilmin yenilenmesi gerekiyordu.⁵⁹

Kapakta yazıldığına göre bu tefsirin iki ismi vardır, onlar *el-Tesîr el-Munîr* ve *el-Tefsir Merâh Lebid*'tir. İlk iki kelime yayınevinden verilen isimdir. Sonraki ise yazar tarafından verilen isimdir. Bu kitabın mukaddimesinde yazarın açıklamasından *مراح لبید لكشف معنى قرآن مجید* yazılmasından anlaşılmaktadır.⁶⁰ Fakat önsözde *el-Tefsir el-Munîr* adlandırılmasından bahsedilmemiştir. Ondan dolayı *el-Tefsir el-Munîr* isiminin yayınevinden verilmiş olma ihtimali vardır.⁶¹

Şeyh Muhammed Nevevi al-Bantani'nin dışında, XIX. yüzyılının sonunda Şeyh Sholeh as-Samarani el-Cavii (Kiyai Sholeh Darat) da bir tefsir kitabı yazmıştır, adı *Feidu'r-Rahman fi Tarcama Tefsir*. Bu kitabın 2 cildi mevcut ve ilk olarak Singapur'da Hacı Muhammad Amin basım evi tarafından 27 Rebiülahir 1311 H / 7 November 1893 M'de basılmıştır.

Kiyai Sholeh Darat'ın bilgilerine göre, Cavaca tefsirinin yazılışının temel amacı, avam halkın Kur'ân öğrenmelerine yardımcı olmaktı. O zamanki halklar Arapça bilmiyordu, Bir de R.A Kartini'nin (ulusal kahraman) iç huzursuzluğunu giderme isteğidir. Onun için Kiyai Sholeh Darat Kur'ânı Cavaca'ya çevirmiştir. O dönemde hiçbir âlim Kur'ânı Cavaca'ya çevirmeye cesaret edememiştir. Çünkü Kur'ânın çok kutsal olduğunu düşünüp hiçbir dile çevrilemeyeceği anlayışı hâkimdir.⁶²

Bu tefsir kitabı RA Kartini'ye RM Joyodiningrat (Rembang Başkanı) ile evlenirken düğün hediyesi olarak hediye edilmiştir. Ondan sonra Kartini İslam'ı gerçek anlamda öğrenmeye başlamıştır. Kartini bu hediyeği çok sevmiş ve şunları söylemiş : “Şimdiye kadar Fatiha suresi benim için çok karanlıktı. Ben hiçbir anlamını bilmemiştım. Fakat bugünden itibaren kendisini çok iyi anlıyorum hem de

⁵⁹ Muhammed Nevevi b. Umer, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyyah, Lubnan, Beyrut 2008, I, 5.

⁶⁰ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 5.

⁶¹ *el-Tafsîr el-Munîr* adlandırması sadece eski basımlarda bulunmuştur.

⁶² Muhammad ichwan, *KH Sholeh Darat; Pelopor Penerjemahan Al-Qur'an*, <http://www.nu.or.id/> (6-12-2014).

üstü kapalı manalarını, çünkü Romo Kyai (Kiyai Sholeh Darat) bildiğim Cavaca'yla anlatmış".⁶³

Bu kitapta da Kartini vicdanını ilgilendiren bir ayet bulmuş, Bakara suresi 257. ayet. Bu ayet, Allah'ın imanlı insanları karanlıktan aydınlığa çıkardığı söylemektedir (*minez zulumâti ilen nûr*).

Kiyai Sholeh Darat, bir yazar ve Arapça'dan Cavaca'ya Arap *Pegon* harfıyla bir çevirmen olarak tanınmıştır, yani Cavaca'yla ve Arap alfabesi kullanarak yazmıştır. Kendisi Kur'ânı Cavaca'ya çeviren öncü bir çevirmendir. Arap *Pegon* harfleri ile Kur'ân'ı çevirmek önceden Cavalı ulema için bir tabu idi.

Âlim bir yazar olarak, Kiyai Sholeh Darat çok üretkendi. Çeviri, intibak ve orjinal olmak üzere 90'dan fazla kitabı bulunmaktadır.

Çünkü bu zamanda tanınmış tefsir eserleri çok azdır. Kur'ânı yorumlamak ve anlamak için uzun zamana ihtiyacımız vardır ve birçok fen ilimlerinin olması gereklidir. Öte yandan bu dönemde Endonezya, Hollandalılar tarafından sömürge altında olduğundan tefsirin gelişmesi olumsuz biçimde etkilenmiştir.

4. Dördüncü Dönem

Bu dönemde, Endonezya Tefsir hareketleri çok gelişmiş. Endonezya alimleri Tefsir yazma faaliyetleriyle çok yakından ilgilenmişlerdir.

Dördüncü dönem de kendi içinde dört döneme ayrılır :

- 1900'den 1950'ye kadarki dönem

1920 sonlarından itibaren, Kur'ânın bir kısmı cüzler şeklinde, hatta tamamı tercüme edilmektedir. Kur'ân çevirisi daha da güçlendi, 1928 yılında

⁶³<http://www.sarkub.com/2012/ra-kartini-dan-kyai-sholeh-darat-sejarah-bangsa-yang-digelapkan-orientalis-belanda/> (6-12-2014).

Sumpah Pemuda'da Endonezyaca Endonezyalıların ortak bir birlik dili olarak kabul edildi. Bundan sonra Kur'ân çevirisi kuvvetlendi.

Mahmut Yunus Kur'ân Tefsiri yazmıştır. Onun tefsiri *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerim* ismiyle çıkmıştır. Mahmut Yunus 1932 yılında Batı Sumatra adasında Sungayang köyünde doğmuş. 1924 yılında Kahire'ye giderek ve el-Ezher Üniversitesinde okumuştur. Mahmut Yunus 1926 yılında da Dêru'l-Ülüm Üniversitesi'nde okuyan ilk Endonezyalı öğrenci olmuştur. Bu üniversitede Kur'ânı yabancı dile tercüme etmek mubah'tır, hatta yabancı ülkelerde dâvet için *farz-ı kifayedir*, diyen hocasının sözüne uyarak Kur'ân'ı Malayca'ya çevirmiştir. Sonra 1930 yılında Endonezya'ya dönüp *Küllietü'l-müellimine'l-İslamiyye* ve *el-Cemiatu'l-İslamiyye* medreselerinde ders vermiştir.⁶⁴

Kur'ân'ı Endonezya diline çevirmeye çabalarken, Mahmut Yunus Yogyakarta (Orta Cava) ve Jatinegara (Cakarta)'daki bazı alimlerden Kur'ân'ı Arapça dışında bir dile çevirmenin haram olduğuna ilişkin tenkit almıştır. Ulemanın reddiyesi Endonezya Cumhurbaşkanı ve Diyanet Bakanlığına gönderilmiştir. Bunun sonucunda yayımcı tefsir kitabını çıkarmayı durdurmuştur. Daha sonra Mahmut Yunus o reddiyeye ilişkin bir mektup yazarak Endonezya Cumhurbaşkanı'na iletmiştir. Daha önce reddiye yazan alimler bir daha böyle bir mektup göndermemiştir. Kur'ân-ı Kerim'in çıkarılmasına devam ederek 200.000 adet basılmıştır.⁶⁵

Onun Tefsiri *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerimi'n* yazılması 1922'den 1938'e kadar sürmüştür. Birinci kısım, ilk cüzden üçüncü cüze kadar yapılmış. İkinci kısım dördüncü cüz İlyas M. Ali'yle beraber yazılmış. Ve üçüncü kısım yedinci cüzden 18. cüze kadar Kasim Bakriy'le beraber yazılmıştır. Sonunda dördüncü kısım 1938 yılında bitirilmiştir. Bu tefsir Endonezya dili ile yazılmıştır.⁶⁶

1928 yılında Ahmed Hasan *el-Furkan* adlı tefsirini yazmaya başlamıştır. Ahmad Hasan Bandung'da kaldığı için daha çok Hasan Bandung olarak tanınmıştır.

⁶⁴ Mahmud Yunus, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerim*, ts., s. 4.

⁶⁵ Mahmud Yunus, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerim*, ts., s. 5.

⁶⁶ Mahmud Yunus, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerim*, ts., s. 5.

Kendisi *Persatuan Islam* (İslam Birliği)'nde önemli bir isimdir. Ahmed Hasan tefsiri 1920 yılından 1950 yılına kadar yazmıştır. Telifini bitirdiği birkaç cüz ilk olarak 1928 yılında basılmıştır. *Persatuan Islam* (İslam Birliği) üyelerinin ısrarıyla 1941 yılında tefsiri bir daha yayımlamıştır fakat tam 30 cüz değil sadece Meryem süresine kadardır. 1953 yılında Sa'ad Nabhan isimli bir esnafın yardım ve desteğiyle tefsir *al-Furqan*'in yazımı tam olarak devam etmiştir. Birinci cüzden otuzuncu cüze kadar. Daha sonra 1956 yılında yayımlanmıştır. 2006 yılında ise tefsir al-Furqan Pustaka Mantiq ve al-Azhar Indonesia Üniversitesi tarafından bir cilt halinde bir daha yayımlandı. Tefsir el-Furkan eski zamanda yazıldığı için, kullanılan Endonezya dili bugünkü Endonezya dilinden farklıdır.⁶⁷ Sonra Salim b. Nabhan (neşriyat) tarafından, bu tefsir başından sonuna kadar her ayetine dair bilgi verilerek, okuyucuların kolayca anlaması için gözden geçirilmiştir. 1958 yılında da yeni bir baskısı yapılmıştır.

1932 yılında Muhammediye toplulukları⁶⁸ tarafından *Qoer'an Indonesia* adında bir kurul tefsiri yapılmıştır.

1934 yılında *Tefsir Hibarna* İskender İdris (1900-1982) adlı müellif tarafından yazılmıştır. Bu tefsir Endonezya dili ile yazılmıştır. Kitabın mukaddimesinde İskender İdris bu tefsirin yazılmasının amacını “Arapçayı iyi bilmeyen Endonezyalı müslümanlar için Kur’ânı anlamakta yardımcı olmak” şeklinde açıklar.⁶⁹ 1934 yılında K.H. Sanusi Sukabumi *Temşiyet’ul-Müslimin fi Tefsir Kelami Rabbi’l-‘alamin* yazmıştır. Bu Tefsir *Tefsir Şemsiyye* adı ile tanınmıştır. Bu tefsir Malayca yazılmıştır. Başlangıçta bu tefsir aylık olarak 1 Ekim

⁶⁷ A. Hassan, *al-Furqan fi Tafsir al-Qur’an*, al-Ikhwan, Surabaya 1988, II, 7.

⁶⁸ Muhammediye Endonezya’da yenilikçi bir dinî teşkilât. 18 Kasım 1912 tarihinde Orta Cava’nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlân tarafından kuruldu. Kuruluşunda Hollanda sömürge yönetimiyle gelen Batılı kültürel ve sosyal değerlerin, hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin ve bölgedeki eski din ve kültürlerin müslüman halk üzerinde yaptığı tesirlerle İslâm dünyasında çeşitli dinî uyanış hareketlerinin ortaya çıkması önemli rol oynamıştır. Bkz., İsmail Hakkı Göksoy, “*Muhammediyye*” *DİA*, İstanbul, 1995, XXXI/1.

⁶⁹ İskandar İdris, *Tafsir Hibarna; Tafsir Qoer’an Dalam Bahasa Indonesia*, Ekonomie, Bandung 1950, I, 3.

1934'ten itibaren çıkarılmış ve Cakarta, Bandung, Bengkulu ve Singapur'da dağıtılmış.⁷⁰

Ve bu yılda yine *Tefsir Hidayaturrahman* adlı tefsiri Munawwar Kholil (1908-1981) yazmıştır. Genç yaşlarındayken kendisi Japonya sömürgesi döneminde aktif olarak Endonezya'nın bağımsızlığı için savaşmıştır. 22 yaşındayken Muhammediye merkezinde meclis tercihi üyesine seçilmiştir. Kendisi de Persatuan Islam (İslam Birliği) meclis ulema başkanlığına ve Endonezya ehli hadis sekreteriğine seçildi (1938). Bu dönem tefsirlerinde, hilafet tartışması, İctihad meselesi ve mezheb farklılıklar gibi konular ortaya konulmuştur.

1937 yılında *el-Kur'ân el-Karim* adlı tefsir çıkartılmıştır. Bu tefsir üç yazar tarafından yazılmıştır. Bunlar H.A. Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas ve Abdürrahim Haitami. İlk defa çıkarken, dergide her ay bu tefsire 20 sayfa yer veriliyordu. 1941 yılında, bu tefsir ancak yedinci cüzüne kadar yazılabılmıştır. Çünkü bu dönemde Japonya savaşı ve ikinci dünya savaşından dolayı, kağıt bulunamamış ve bu tefsir bitirilmemiştir. Bu dönem tefsirlerinde, statik anlayıştan dinamik anlayışa geçiş gözlenmektedir.

1942 yılında Mahmut Aziz bir Kur'ân Tefsiri yazmış ve yazdığı esere *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* ismini vermiştir.

1942'den 1952'ye kadar tefsir ilmi için fetret dönemidir. Dünya savaşından ve Endonezya Japon sömürgesi altında olduğundan dolayı tefsir ilmi diğer ilimler gibi şartlardan olumsuz etkilenmiştir.

Endonezya, 17 Ağustos 1945 yılında, Japonya'dan bağımsızlığını elde etmiştir. Bu dönem, Endonezyaca'ya düzgün çeviri yapılmıştır. Aynı zamanda teknik olarak ve fen ilimlerine göre tefsir yapılmıştır.

⁷⁰ Muhammad Indra Nazaruddin, *Analisa Terhadap Tafsir Temşiyet'ul-Müslimin fi Tefsir Kelami Rabbi'l-'alamin*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, UIN Syarif Hidayatullah Üniversitesi, Cakarta 2007, s. 11.

- 1951'den 1980'e kadar olan dönem

Bu dönemde bir çok tefsir yazılmıştır. Kur'ân çevirisi bu dönemde gerekli görülmüştür. Kur'ân çevirilerinin kurumlar tarafından yayımlanması bunun kanıtıdır.

Kur'ân çevirisi dışında, bu dönemde Kur'ânla ilgili ilimler ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Kur'ân tarihi, Ulumul- Kur'ân'ı zikredebiliriz. Ayrıca Kur'ânla bağlantısı olan ilimler de ortaya çıkmıştır. XX. yüzyılın başında birkaç eser yazılmıştır. Örnek olarak Munawwar Khalil'in 1925 yılında yazdığı *al-Qur'an dari Masa ke Masa* (Zamandan Zaman Kur'ân), Aboebakar Atjeh'in 1952'de yazdığı *Sejarah al-Quran* (Kur'ân Tarihi), Hasbi Ash-Shiddieqi'nin 1954'te yazdığı *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Quran* (Tarih ve Kur'ân İlmine Giriş), Hadi Purnomo'nun 1975'te yazdığı *Ilmu Tafsir al-Qur'an Sebagai Pengetahuan Pokok Agama Islam* (İslam'ın Temel Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân Tefsiri, 1976'da Badaruthanan Akasah *Index al-Qur'an: Index Tafsir* (Kur'ân İndeksi: Tefsir İndeksi) yazmıştır. Bahrum Rangkuti'nin yazdığı 1977'de *al-Quran : Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Kur'ân : Tarih ve Kur'ân ilmine Giriş) Dja'far Amir'in 1978'de yazdığı *al-Qur'an dan al-Hadist untuk Madrasah Tsanawiyah* (Kur'ân ve Hadis Medrese Sanaviye İçin). H.A. Djohan Syah'ın 1978'de yazdığı *Kursus Cepat Dapat Membaca al-Qur'an* (Kur'ân Okuma Hızlı Kursu). Masjfuk Zauhdı 1979 yılında tefsir kitabı yazmış, adı *Pengantar Ulumul Quran* (Ulumu'l-Kur'âna Giriş). Muslich Maruzi'nin 1980'de yazdığı *al-Qur'an: al-Hadist Untuk Madrasah Aliyah* (Medrese Aliye İçin Kur'ân ve Hadis). Abdul Aziz Masyhuri'nin 1980'de yazdığı *Mutiara Qur'an dan Hadits* (Kur'ân ve Hadis'in İncileri). H. Datuk Tombak Alam da bir tefsir kitabı yazmıştır. Adı *al-Qur'an al-Hakim 100 Kali Pandai* olup yayımlandığı yıl bilinmemektedir.⁷¹

Bu dönemdeki yayımlanan tefsir eserleri şunlardır: 1952 yılında *Tefsir en-Nur*'e Hasbi as-Siddiqi adlı müellif tarafından yazılmıştır. Bu müfessir *el-Maragi*'den çok etkilenmiştir. Bu tefsir fikhî bir metodla yazılmıştır.

⁷¹ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, Solo 2003, s. 62.

1959 yılında Zainuddin Hamidi ve Fahrudin Hs. tarafından *Tefsir el-Kur'ân* yazılmıştır.

Bu dönemde de yerel dili kullanan tefsirler yayımlanmıştır. KH. Muhammed Ramli *el-Kitab el-Mubin* 1974 yılında Sundaca'yı kullanarak bir tefsir kitabı yayımlamıştır. Javaca kullanılan tefsir ise Kemajuan Islam Yogyakarta (Yogyakarta İslam'ın Gelişmesi) Derneği *Qur'an Kejawen* (Cava Kur'ânı) ve *Qur'an Sandawiyah* adlı tefsir kitabı yayımladı, 1969 yılında *al-Qur'an Suci Basa Jawi* adlı Cavayla tefsiri R. Muhammed Adnan tarafından yazılmıştır. Ve 1972 yılında *Al-Huda* adlı bir tefsir Bakri Syahit tarafından yazılmıştır. Daud Ismail Bugisçe bir tefsir yazmıştır. Adı *Tafsir al-Quran Bahasa Ugi*. Hatta 1924 yılında *Mardikintoko Kauman Sala* Topluluğu Cava dili Arap *Pegon* harfleriyle 30 cüzlük bir çeviri kitabı yayımladı.⁷²

1960 yılında büyük alim Bisri Mustafa *Tefsir el-İbriz*'i çıkartmıştır. Bu tefsir Cavaca'yla ve Arap alfabesi kullanarak yazılmıştır. Bu tefsirde, *Cevahiru'l-Kur'ân*, *el-Menar* ve *el-Meraği*'nin etkileri vardır.

Aynı yıl Malik Mahmut "*Tefsir Sinar*" adlı tefsiri yazmıştır. Bu tefsir, nüzûl sırasına göre yapılmış bir tefsirdir. Ve aynı yıl *Tefsir el-Kur'ân el-Hakim* adlı bir tefsir Hakim Bakri tarafından yazılmıştır.

1962 yılında Hacı Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA)'nın verdiği tefsir dersleri "Gema İslam" dergisinde çıkmıştır. 27 Ocak 1964 yılında, ihanet ettiği iddia edildiğinden dolayı o hükümet tarafından tutuklanıp 2,5 yıl hapse atılmıştır. Hamka hapishanedeyken tefsir yazmaya başlar ve bu tefsiri ev hapsinde olduğu dönemde de sürdürür. Nihayet, tefsirini 1967 yılında 14 cilt halinde tamamlamıştır.

Hamka'nın tefsirine *al-Azhar* adı verilmiştir. Çünkü bir dönem Mahmut Şaltut (el-Ezher hocalarından birisi) bir camide Hamka'ya Fahri hocalık ünvanı vermiş, sonra Mehmud Şaltut bu camiye *al-Azhar* adını vermiştir. Daha sonra bu *al-Azhar*'ın adı Hamka'nın tefsirinin adı olarak kullanılmıştır.

⁷² Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, s. 102.

1969 yılında *al-Qur'an Suci Bahasa Jawa* M. Adnan tarafından yazılmıştır. Bu tefsir Cavaca yazılmıştır.

1971 yılında *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (el-Kur'ân ve onun tercümesi) bir grup Endonezya Diyanet İşleri Başkanlığı üyesi tarafından çıkarılmıştır.

Ve aynı yılda Hasbi as-Siddiqi *el-Kur'ân el-Karim el-Bayan* adlı tefsirini yazmıştır. Önceden, 1992 yılında *Tefsiri en-Nur'u* tam beğenmediği için bu tefsiri yazmıştır.

1972 yılında Cavaca Bekri Şehit *el-Huda* adlı tefsiri çıkarmıştır.

1975 yılında *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Kur'ân ve onun Tefsiri) Endonezya diyanet başkanlığı üyesi bir heyet tarafından çıkarılmıştır.

1977 yılında H.B. Yasin *al-Quran Baca'an Mulia* adlı tefsirini yazmıştır. Bu tefsir insanlar arasında ihtilaf sebebi olmuştur, çünkü onun dili şiire benziyordu.

Ve aynı senede Misbah Mustafa *el-İklil fi Ma'anittanzil* adıyla bir tefsir yazmıştır.

Bir yıl sonra, yani 1978 yılında Bahtiar Surin *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an* (Tercüme ve Kur'ânın Tefsiri) adlı bir tefsir yazmıştır.

- 1981'den Günümüze kadar

1983 yılında Ömer Bakry *Tafsir Rahmat* adlı bir tefsir yazmıştır.

1992 yılında Muhammed Kureiş Şihab⁷³ *Tefsir el-Amanahı* adıyla bir tefsir yazmıştır. Başlangıçta bu tefsir iki haftada bir çıkan Pelita gazetesindeki yazıdır.⁷⁴

⁷³ Muhammed Kureiş Şihab Endonezya'da büyük bir alimdir. Güney Sulawesi'de, Rappang'da 16 Şubat 1944 yılında doğmuştur.

⁷⁴ <http://media.isnet.org/islam/Quraish/Quraish.html> (6-12-2014).

1993 yılında *Tefsir bil Ma'sur; Pesan Moral al-Qur'an* Celalettin Rahmat adlı müellif tarafından yazılmıştır. Bu tefsir ahlaki konulara daha çok önem vermiştir, Süyûti'nin *ed-Dürr al-Mansur fi Tefsiril Ma'sur*'u onun asıl kaynağıdır.

1996 yılında Muhammed Kureiş Şihab *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Kur'ân anlayışı; Millet'in problemleri konulu Tefsire)*'ye adlı tefsirini yazmıştır. Bu tefsir iman ve insan ilişkilerinin ana noktaları hakkında yazmıştır.⁷⁵

Aynı zamanda, Dawam Raharjo *Ensiklopedi al-Qur'an* (Kur'ân Ansiklopedisi) çıkartmıştır. Bu eser, Dawam Rahardjo'ya göre bir konulu tefsir olmasına rağmen Endonezya'daki birçok alim onun eserini Kur'ân Tefsiri olarak kabul etmez. Mesela Kureiş Şihab, bu eseri bir Kur'ân ansiklopedisi ve bir sosyal bilimcinin görüşü olarak görür.⁷⁶

1997 yılında *Tefsir el-Kur'ân el-Kerim* yine müellif Muhammed Kureiş Şihab tarafından yazılmıştır. Bu tefsir, yorumlamaları kısa surelerden ve vahyin iniş sırasına göre yazılmıştır.

1999 yılında yine müellif Celalettin Rahmat *Fatiha Sufi Tefsirini* yazmıştır.

1999 yılında *Tafsir Ayat-ayat Sosial dan Politik* (Sosyal ve Politik Ayetlerinin Tefsiri) müellif Syu'bah Asa tarafından yazılmıştır.

2000 yılında *Tefsir el-Misbah*, müellif Muhammed Kureiş Şihab tarafından 20 cilt olarak çıkartılmıştır. Tefsirinin adında geçen "*el-misbah*" kelimesi, lamba ya da fener gibi ışık tutan cisim anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Muhammed Kureiş Şihab'ın dediği gibi bu tefsirin amacı insanların yaşadıkları ve karşılaştıkları problemlere çözümler sunmak ve onların hayatlarına ışık tutmak olmuştur. Muhammed Kureiş Şihab her surede surenin amacı ya da ana temasını

⁷⁵ Muhammed Kureiş Şihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Bandung 1996.

⁷⁶ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Paramadina, Cakarta 1996, s. 20.

açıklamaya çalışmıştır. Çünkü her bir surenin bir ana teması vardır. Dolayısıyla surelerin ana temaları belirlendiği takdirde, hem surenin vermek istediği temel mesaj net olarak ortaya çıkar, hem de sure daha doğru bir şekilde anlaşılabilir olur. Muhammed Kureiş Şihab her bir surenin tefsirine surenin adını, sebab-i nüzulunu, amacını ve ayet sayısını açıklamak ile başlamıştır. Ayrıca surenin nüzul zamanı hakkında bilgi vermiş ve varsa surenin diğer adlarını zikretmiştir.⁷⁷

Çoğu müfessir gibi, kendisinden önceki ilmi birikimden yararlanan Muhammed Kureiş Şihab, tefsirinde eski ve yeni ayrımı yapmamış, yerine göre hem klasik tefsir kaynaklarından hem de yaşadığı dönemde yazılan diğer tefsir eserlerinden yararlanmıştır. Müfessirimizin muhtelif sure ve ayetleri tefsir ederken yararlandığı başlıca tefsir kaynaklarını şöyle sıralayabiliriz.

Eski Müfessirler; 1. Zemahşari'nin (ö. 538/1144) *El-Keşşaf 'an Haka'iki't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil* adlı eseri, 2. Fahrüddin er-Razi'nin ö. 606/1210) *Mefatihü'l-Gayb*⁷⁸ adlı eseridir, 3. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikaî'nin (ö. 885/1480) *Nazmu'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayât ve's-Süver*⁷⁹ adlı eseri.

Çağdaş Müfessirler; 1. Tahir b. Aşur'un *et-Tahrir ve't-Tenvir*⁸⁰ adlı tefsiri, 2. Seyyid Muhammed Tantavi'nin⁸¹ *Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Eşhari'n-Nuhât*,⁸² adlı eseri, 3. Mutevellî eş-Şa'ravi'nin *Kur'ân Mucizesi*⁸³ adlı eseri, 4. Seyyid Kutub'un *Fi Zilali'l-Kur'ân*⁸⁴ adlı eseri, 5. Muhammed Huseyin Tabatabâi'nin *El-Mizan*⁸⁵ adlı eseri, 6. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *Tefsiru'l-Menar*⁸⁶ adlı eseri ve diğer müfessirlerdir. Muhammed Kureiş Şihab, bu eserler arasında en çok Bikaî'nin *Nazmu'd-Dürer'inden*, Tabatabai'nin *el-Mizan*

⁷⁷ Muhammed Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, Lentera Hati, Cakarta 2000, I, 9.

⁷⁸ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, II, 8, 20, 464.

⁷⁹ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, X, 195.

⁸⁰ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, II, 158, 182, 192.

⁸¹ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, II, 234.

⁸² Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Şeherati'n-Nuhât*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 2005, s. 5

⁸³ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, I, 557, 579, ve II, 58, 190.

⁸⁴ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, I, 561.

⁸⁵ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, II, 186.

⁸⁶ Bkz. Kureiş Şihab, *Tafsir al-Misbah*, II, 180, 330, 436.

adlı tefsirinden, Tahir b. Aşur'un *et-Tahrir ve 't-Tenvir*'inden ve Seyyid Kutub'un *Fi Zilali'l-Kur'ân* adlı eserinden yararlanmıştıdır.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *el-Manar*'ının Muhammed Kuraış Şihab'ın *el-Misbah*'ında ekölünün etkilerinin örnekleri şunlardır

Muhammed Kureiş Şihab *nasih* anlamını daha derin ortaya koymak için Abduh'un nesh görüşünü benimsemiştir. Muhammed Abduh Bakara Suresi 2/106. ayetteki *ayet* kelimesi için *mucize* anlamını ve Nahl Suresi 16/101. ayetteki *ayet* kelimesi için *Kur'ân'ın hüküm ayetleri* anlamını vermiştir.⁸⁷

Muhammed K. Şihab'a göre *nesih* kelimesi *değiştirme* ya da bir *kaptan diğer kaba aktarma* anlamına gelmektedir. Ona göre Kur'ân'ın hiç bir ayetinde bir çelişki yoktur. Farklı durum olduğu için belli bir toplum ya da insana göre hükümün değiştirilmesi olanağı vardır. Bu halde bir hüküm belli bir topluma uygun olmazsa da, belki diğer topluma uygun olabilir.⁸⁸ Bu anlam İslamiyet'in davetine kolaylık sağlamaktadır. Bu yüzden her hüküm ayeti uygun bir topluma ya da insana bir anlam ifade etmektedir.

Yukarıdaki açıklamalara bakınca, XX. yüzyıl başındaki Endonezya tefsir eserleri daha basit ve ayetlerin anlamının kısa bir açıklamasının verilmesi olarak tanımlanabilir.

1951–1980 yılında, tefsir konuları biraz daha genişlemiştir. 1980 yılından sonra, *mevdu'i* (konulu) tefsirler gelişmiş daha çok, sosyal, politik, iktisadi konular islenmiştir. 2000 yılından sonra da, *kadın-aile*, İnsan hakları ve terorizm gibi konuların ağırlık kazandığı görölmektedir.

Endonezya tefsir hareketlerinde özellikle XX. asırda tercüme eserler de önemli bir yer tutar. Bu konuda bir fikir verebilmek için tepit edebildiğimiz kadarı ile Endonezya diline terceme edilmiş eserlerin de bir listesini sunuyoruz.

⁸⁷ Kureiş Şihab, *Membumikan al-Qur'an, fungsi dan Pesan Wahyu dalam kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung 1992, s. 106.

⁸⁸ Kureiş Şihab, *Membumikan al-Qur'an, fungsi dan Pesan Wahyu dalam kehidupan Masyarakat*, s. 106.

- *Meraġi*, (trc. K. Anshori Umar Sitanggal, Hery Noer Ali, Bahrn Abubakar), Toha Putra, Semarang 1994.
- *Celaleyn*, (trc. Bahrn Abubakar), Sinar Baru, Bandung 1990.
- *Rûhu'l-Bayan*, (trc. H.M.D. Dahlan, Syihabuddin ve Herry Noer Ali), Diponegoro, Bandung 1995.
- Mahmud Şaltut'un *Tefsir el-Kur'anul-Kerim*, (trc. Herry Noer Ali, H.A.A. Dahlan, M.H.D. Dahlan ve Anwar Yuro), Diponegoro, Bandung 1990.
- *İbnu Kesir*, (trc. Salim Bahreisy ve Said Bahreisy), Bina ilmu, Surabaya 1993.
- *Âyatu'l-Ahkam*, (trc. Mu'ammal Hamidy ve Imron A. Mannan), Bina ilmu, Surabaya 1987.
- es-Sa'di'nin *Tefsir el-Kur'an*, Darus Sunnah, Bekasi, ts.
- *Tefsir İbnu Mesud*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- *El-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- *Tefsir İbn Kayyim*. Darul Falah, Bekasi, ts.
- *Tabari*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- Şevkani'nin *Tefsirm Fethu'l-Kadir*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- *Edvau'l-Bayan*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- *Tefsir İbnu Abbas*, Pustaka Azzam, Cakarta, ts.
- *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, (trc. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid), Robbani Press, Cakarta 2003.
- *Eysaru't-Tefâsir li'l-Kalâmi'l-Aliyyi'l-Kabîr*, Darus Sunnah, Cakarta ts.

5. Endonezya’da Tefsir Türleri

a. İçerik açısından

Miladi XVII. yüzyıldan XXI. yüzyıla kadarki tefsirlere baktığımızda, onların kullandığı yaklaşımlar açısından, Endonezya’da şöyle kategorize edilebilir. Endonezya’da tefsir yazıları yazma sistematiğine bakıldığında tefsirleri iki kısma ayırabiliriz. *Tahlîlî* ve Tematik (*Mevdû’î*/Konulu).

1. Tahlîlî

Tahlîlî mushaftaki surelerin sırasına göre ya da vahiy sırasıya göre kullanılan bir tefsir türüdür. Endonezya’da tefsirlerin çoğu bu metodu kullanmakta. Mesela: Şeyh Abdür-rauf es-Sinkili’nin *Tercüman el-Müstafîd*, Mahmud Yunus’un *Terjemah al-Qur’an al-Karim (Kur’ânul Kerim Tercümesi)*, A. Hassan’ın *el-Furqan*, H.B. Jassin’in *Al-Qur’an al-Karim Bacaan Mulia*, Hasbi Al-Shiddiqi’nin *Tefsir el-Nur* ve *Tefsir el-Bayan*, Muhammed Kureiş Şihab’ın *Tefsir el-Mishbah*. Onun yanında, birçok yerel dille yazılan tefsirler vardır. Mesela Cavaca, Sumatera dili ve Sulawesi’de bulunan diller de bu *Tahlîlî* metot ile tefsirler yazılmıştır.

2. Mevdû’î

Tematik (*Mevdû’î*/Konulu) yazı sistematiğinde, Kur’ân ayetleri belirlenmiş olduğu konulara göre yazılmakta. 1982 yılında Prof. Harun Nasution Cakarta İslam Üniversitesi’nde yüksek lisans programı açtıktan sonra bu metot kullanılmaya başlamıştır. İslah Gusmian’ın dediği gibi Tematik (*Mevdû’î*) tefsir 2 kategoriye ayrılmaktadır : Tematik klasik ve tematik modern.⁸⁹ Tematik klasik belli ayetler ya da sureler için kullanılmakta olup tematik modern ise sadece bir konu üzerinde kullanılmaktadır.

Tematik klasiği kullanan şunlardır : Celalüddin Rahmat’ın *Tefsir bil Ma’sur*; *Pesan Moral al-Qur’an*, Muhammed Kureiş Şihab’ın *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil*, Didin Hafidhuddin’in *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir al-Qur’an Surah al-*

⁸⁹ İslah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Teraju, Yogyakarta 2003, s. 167.

Nisa', Radiks Purba'nın *Memahami Surah Yasiin*, Celalüddin Rahmat'ın *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Fatiha Sufi Tefsirini) ve Rafi'uddin ve Edham Syafi'i'nin *Tafsir Juz 'Amma* (Juz e Amma Tefsiri).

Tematik moderni kullanan ise şunlardır : Muhammed Kureiş Şihab'ın *Wawasan al-Qur'an*, Syu'bah Asa'nın *Dalam Cahaya al-Qur'an : Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* (el-Kur'ân Işığında: Sosyal-Politik Ayetlerinin Tefsiri), M. Dawam Rahardjo'nun *Ensiklopedi al-Qur'an* (el-Kur'ân Ansiklopedisi), Muhammed Galib'in *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Ehl'u-l-kitab; Mana ve Kapsamı), Harifuddin Cavadu'nun *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an* (Kur'ân'daki Küfür Kavramı), Celalüddin Rahmat'ın *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an* (Kur'âna Göre İnsan Davranışı Kavramı), Nasaruddin Umar'ın *Argumen Kesataraan Gender Perspektif al-Qur'an* vs.

b. Üslûp Açısından

Endonesya'da terfsirler : a) biri akademik üslûbu takip eden, b) diğeri böyle bir üslûp takip etmeyen olmak üzere ikiye ayrılabilir.

1. Akademik

Bu tarzda dipnot hem *footnote* hem de *endnote* kullanılmaktadır ve sonunda kaynakları yer almaktadır. *Footnote* kullanan tefsirler şunlardır; Harifuddin Cawidu'nun *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an* (Kur'ân'daki Küfür Kavramı), Muhammed Galib'in *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* (Ahl'u-l-kitab; Mana ve Kapsamı), Celalüddin Rahmat'ın *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Fatiha Sufi Tefsirini) ve saire.

Endonote kullanan tefsirler ise, Celalüddin Rahmat'ın *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an* (Kur'âna Göre İnsan Davranışı Kavramı), Machasin'in *Tafsir bil Ra'yi, Upaya Penggalian Konsep Wanita Dalam al-Qur'an* ve saire.

2. Akademik olmayan

Akademik kurallara uymayan bu tefsirlerde, dipnot kullanılmamaktadır. Bu tarzı kullanan tefsirler oldukça fazladır, özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında yayımlananlara, örnek olarak : Şeyh Abdür-rauf es-Sinkili'nin *Tercüman el-Müstafid*, A. Hassan'ın *el-Furqan*, Hasbi Al-Shiddiqi'nin *Tefsir el-Nur* ve *Tefsir el-Bayan*'ını zikredebiliriz.

Onun dışında, başka yazı tarzı kullanılmakta, mesela sütun şekli yazı tarzı Syu'bah Asa'nın *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik (el-Kur'ân Işığında: Sosyal-Politik Ayetlerin Tefsiri)*. Ropörtaj tarzı: Celalüddin Rahmat'ın *Tefsir bil Ma'sur; Pesan Moral al-Qur'an*'ı.

6. Tefsir Yazmayı Teşvik Eden Faktörler

Hiçbir yazı teşvik olmadan yazılmaz. Tefsir yazarların tefsir yazması için belli bir teşvik olmalıdır. Endonezya'da tefsir yazılmasına teşvik eden faktörler şunlardır:

1. Hamzah el-Fanshuri ve Şamsuddin el-Samatrani devletin isteklerine göre tefsir yazmıştır. Şeyh Abdür-rauf es-Sinkili de *Tercüman el-Müstefid* adlı tefsiri yazmıştır Sultan 2. İskandar (yönetirken) iktidarda iken.
2. İslamı yaymak (İslam daveti) için yazılan tefsirler. Cava topluluğu (*el-Cavayyun*) İslamı daha iyi tanıtmak için tefsirler yazmaktadır. Abdus Shamad al-Palimbani, Muhammed Arsyad al-Banjari, Abdul Wahhab Bugis, Abdur Rahman al-Batawi ve Daud al-Fatani gibi isimler bu topluluğun üyesidir.
3. Öğrenim ihtiyaçlarını gidermek için tefsirler yazılmakta. Tefsir ilimleri (*Ulumu't-tefsir*)'in eserleri ve Endonezya'daki tematik çalışmalar genelde sadece öğretimin ihtiyaçları için yazılmıştır. Özellikle öğrenciler için, hem medrese hem de yüksek öğretimlerde. Oysa, tefsir eserleri toplumun öğrenmeleri için yazılmıştır.

4. Araştırma ihtiyaçlarını gidermek için yazılan tefsirler, Muhammed Kureiş Şihab, Abdul Muin Selim gibi. Onlar çağdaş çalışmalardır. Hem tefsir hem de metodolojileri içermektedir.

C. Şeyh Muhammed Nevevi Biyografisi

1. Hayatı

Bu bölümde yukarıda isim ve eserlerini tanıttığımız müfessirlerden Şeyh Muhammed Nevevi'nin hayatını biraz daha ayrıntılı ele almak istiyoruz.

Şeyh Muhammed Nevevi (M. 1813/H. 1230) yılında Banten şehrinde doğmuştur. Orada 15 yaşına kadar kalmıştır. Endonezya'da kaldığı müddetce babası Umar b. Arabi ve birkaç alimden eğitim almıştır. Şeyh Nevevi genç yaşta iken de topluma ve halkına din ilimleri öğretmeye başlamıştır.⁹⁰

Onun tam adı *Muhammed ibn Umar ibn Arabi* veya *Abu Abdil Mu'ti Muhammed ibn Umar at-Tanari al-Jawi al-Bantani*'dir. Asya ve Orta Doğu'daki İslam dünyasının ünlü bir yazarı olduktan sonra Şeyh el-Bantani diye tanınmıştır.⁹¹ Babasının adı Hacı Umar ibn Arabidir, Tanara'nın vâiz ve alimdir. Annesi ise Zubaedah, Tanara'da inançlı bir kadındı. Ailesinin soyağacına bakınca Şeyh Nevevi Banten'in Sultanı Sultan Maulana Hassanudin'in neslinden olduğu görülmektedir. Sultan Maulana Hassanudin ise walisongo olarak bilinen Cava'da İslam'ı öğreten ve genişleten dokuz ulemadan biri olan Syarif Hidayatullah'ın oğludur. Şeyh Nevevi yedi kardeşin birincisidir ve kardeşleri Şeyh Muhammed Nevevi Banten, Ahmad Syihabudin, Sa'id, Tamin, Abdullâh, Syakilah, ve Syahriah'tır.⁹²

Şeyh Nevevi Banten'deyken Banten'deki aile durumu hakkında yeterli bilgi bulunamamıştır. Ancak Mekke'ye yerleştiği zamana ait, onun aile durumu

⁹⁰ Abdurrahman, *Nawawi Al-Bantani; An Intellectual Master of Pesantren Tradition*, STUDIA ISLAMIKA (Indonesian journal for Islamic Studies), 2006, III/86.

⁹¹ Abdul-Cabbar, *Siyar wa Tarajim Ba'd 'Ulama'ina fi Qarni'r-Rabi' 'Ashara lil-Hicrati*, Tihama, Cidde 1982, s. 288.

⁹² Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, Sarana Utama, Jakarta 1978, s. 8.

hakkında yeterli bilgi mevcuttur. Mekke'de yerleşim sırasında, Syi'ib Ali mahallesinde, birçok Cawi topluluğunun⁹³ olduğu yerde oturmuştur. Bu mahalle Mescidil Haram'dan yaklaşık 500 metre uzaklıktaydı. Onun komşuları Batavia'dan Şeyh Arsyad ve Alvan'dan Şeyh Şukur'du.⁹⁴

Mekke'deyken Şeyh Nevevi'nin iki eşi vardı, Nasimah ve Hamdanah.⁹⁵ Chaidar'a göre, Nasimah Şeyh Nevevi'nin birinci eşi, Şeyh Nevevi'nin ikinci eş almasına izin vermemiştir.⁹⁶ Fakat Şeyh Nevevi yaşlıyken ikinci evliliğini gerçekleştirdi. Şeyh Nevevi birinci eşinden torunu var iken, ikinci eşinden çocuk sahip olmuştur.

Şeyh Nevevi'nin birinci eşinden 3 çocuğu vardı, onlar Ruqayah, Nafisah, ve Maryam. İkinci eşinden, Zahro adlı bir kız vardı.⁹⁷ İki eşinden de hiç oğlu olmamıştır.

Şeyh Nevevi 25 Şevval 1314 H/ 1897 Mekke'de 84 yaşında vefat etmiştir ve Muallâ (Mekke) mezarlığında Hazreti Hatice'nin kabrine yakın bir yere gömülmüştür.⁹⁸ Cava'daki İslam ümmeti için büyük bir alim olarak gurur kaynağı olmuştur ve her yılın Şeval ayındaki son Perşembe günü Şeyh Nevevi'in *Haul*'u⁹⁹ (anma gecesi) gerçekleştirilmektedir.

2. Hocaları Ve Talebeleri

Şeyh Nevevi 5 yaşındayken kardeşleriyle beraber babasından Arapça, İlm-i Kelam, Fıkıh ve Kur'ân tefsiri öğrendi. Bunun dışında Banten'de bulunan alimlerden Hacı Sahal'dan dini ilimleri öğrendi. Daha yüksek ilim öğrenmek

⁹³ Cawi topluluğu : Mekke'de yaşayan Endonezyalı insanlar.

⁹⁴ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 5.

⁹⁵ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 5.

⁹⁶ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 32.

⁹⁷ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 5.

⁹⁸ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 5.

⁹⁹ Bir kişinin ölüm yıldönümü anma törenleri için Cava terimidir.

niyetiyle Karawang'a Hacı Yusuf'un yanına gitti.¹⁰⁰ Chaidar, Şeyh Nevevi'nin 8 yaşındayken, arkadaşlarıyla Doğu Cava'ya gittiğini anlatıyor. Fakat nereye gittiğini ve hangi hocadan ders aldığını anlatmamıştır.

Şeyh Nevevi Cavadaki ilim medreselerinde 5 sene ilim öğrendikten sonra dini anlatacak kadar ilim sahibi olmuştur. Fakat o ilme olan üstün ilgisinden dolayı kendi ilmini yeterli görmemiştir. Ve dini ilmi yalnızca Mekke'de öğrenebileceğine inanmıştır. Bu sebeple 15 yaşındayken (1828 M) Şeyh Nevevi Mekke'ye giderek Hacı olmuştur.¹⁰¹

Şeyh Nevevi'nin Mekke'deki ilk hocaları Bima'dan gelen Abdul Ghani, Sambas'tan (Batı Kalimantan) Ahmad Khatib¹⁰² ve Solo'dan (Orta Cava) Ahmad b. Zaid'tir. Onlar Mekke'deki Cava topluluğunun hocalarıdır.¹⁰³

Sonra Ahmad Dimiyati (ö. 1270 H) ve Ahmad b. Abdul Rahman al-Nahrawi'nin yanına gitmiş ve Mekke'deki Şafii Mufti Ahmad Zaini Dahlan (ö. 1304)'dan eğitim almıştır.¹⁰⁴

5 yıl kadar çeşitli İslam ilim merkezlerinde din eğitimi aldıktan sonra, 1833 yılında memleketine dönerek Tanara'daki medresesinde din dersi anlatmaya başladı. Şeyh Nevevi Mekke'den geldiği için -İslam'ın Merkezi- köyündeki gençlerin dikkatini çekti ve onlar onun öğrencisi oldu. Öğrenci sayısı arttıktan sonra medrese iyice genişledi ve bunu Hollanda sömürge hükümeti kendisi için bir tehdit olarak gördü. Dolayısıyla Hollanda Şeyh Nevevi'nin medrese'sini gözaltında tuttu.

¹⁰⁰ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, Teraju, Cakarta 2004, s. 51.

¹⁰¹ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 5.

¹⁰² Abdul-Cabbar, *Siyar wa Tarajim Ba'd 'Ulama'ina fi Qarni'r-Rabi' 'Ashara lil-Hicrat*, Tihama, Cidde 1982, s. 288.

¹⁰³ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 53.

¹⁰⁴ Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd*, UII Press, Jogyakarta 2006, s. 21.

Bu durum Şeyh Nevevi'yi çok rahatsız etti ve ondan dolayı 1855 yılında yine Mekke'ye gitti ve geri dönmedi.¹⁰⁵

Kendi ülkesini terk edip Mekke'de yerleşme kararını almasının birkaç nedeni vardı. Birincisi, Cava'lılar için Mekke'ye gidip hac yapmak, dini öğrenmek ve sonra evlenip orada kalmak bir gelenektir. İkincisi, Endonezya ve özellikle Banten Hollanda sömürgesi altında olduğundan, İslamî eğitimi genişletmek için Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre, geniş alan ve özgürlük gerekliydi ve bunun için Mekke uygun bir yerdi. Üçüncüsü, Abdul Samad al-Palimbani zamanından beri devam eden kendi hayatını bırakıp Mekke'deki Cava topluluğuna dini öğretme geleneğini korumak istedi. Zira Mekke'deki Cava topluluğunun sayısı her geçen yıl artmaktaydı.¹⁰⁶

Mekke'de yerleşme kararı aldıktan sonra, İslami ilimlere de ilgi duyan bir insan olarak Şeyh Nevevi pek çok hocalara gitti ve Mekke'den yakın bölgelere *rihlah 'ilmiah* (ilim yolculuğu) yaptı.

Şeyh Muhammed Nevevi'in öğrencilerinden Abdul Sattar el-Dihlawi (1869 – 1936 M), Muhammed Khâtib Duma al-Hanbali'den hadis-i şerif öğrenmek için Şeyh Nevevi'nin Medine'ye gittiğini ve orada diploma aldığını anlatır.¹⁰⁷ Chaidar, Şeyh Nevevi'nin Sûriye ve Mısır'a gittiğini de anlatır, fakat orada hangi şehir ve hangi hocaya gittiğini anlatmamıştır.¹⁰⁸ Şeyh Muhammed Nevevi kendi kitabı olan *Naşa'ih al-'Ibad'*'ta *Seyyid Ahmet el-Marsafi el-Misri*'den diploma aldığını kendisi anlatmıştır.¹⁰⁹ Ve hocanın adından *-Seyyid Ahmet el-Marsafi el-Misri-* Mısır'dan gelen bir alim olduğu anlaşılabilir. Fakat Şeyh Muhammed Nevevi'nin el-Marsafi'den Mısır'da veya başka şehirlerde eğitim aldığı bilinmiyor. Ancak belgelere göre Şeyh Muhammed Nevevi Mısır'a gitmiştir. 1870 yılında el-Ezher Üniversitesinden ulemasının Şeyh Muhammed Nevevi'yi Mısır'da yayınlanan

¹⁰⁵ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 56.

¹⁰⁶ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 25.

¹⁰⁷ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 54.

¹⁰⁸ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 7.

¹⁰⁹ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 54.

eserleri hakkında bir ilim meclisinde sohbet etmesi ve ders vermesi için davet ettiklerine dair bir belge vardır.¹¹⁰

Şeyh Muhammed Nevevi'nin Muhammed Yusuf (onun öğrencisi) ile Mısır'a yolculuk yaptığı, Mekke ve Mısır'ın alimleri arasındaki entelektüel ve düşünce adamlarıyla karşılaştığı anlaşılmaktadır. Azyumardi Azra, öngörüsünde Mekke ve Mısır alimlerinin arasındaki ilim ilişkisinin XVIII. yüzyıldan beri olduğunu anlatmıştır. Mekke'de dinî eğitim alan öğrenci Kahire'deki büyük alimlerden de ders alır. Şeyh Muhammed Nevevi ise Kahire'den Şeyh Yusuf Sumbulaveni'nin¹¹¹ öğrencisi olmuştur.¹¹² Hatta, Snouck Horgronje'ye göre, Şeyh Nevevi'nin Mısır ile ilişkisi uzun zamanlardan beri vardır. Çünkü Tefsir *Merâh Lebid* ilk olarak Mekke'de yayınlanmasına rağmen, Şeyh Muhammed Nevevi'nin önceki eserleri Mısır'da yayınlanmıştır.¹¹³

Mekke'ye döndükten sonra, Şeyh Muhammed Nevevi hiç durmadan diğer Cawi veya Orta Doğu'dan gelen alimlerden dini öğrendi. Hocalar Şeyh Ahmad Khatib Sambas, Şeyh Abdul Gani Bima, Şeyh Yusuf Sumbulawani, ve Şeyh Abd al-Hamid Dağistanî (Daghestanlı)'dir. Şeyh Muhammed Nevevi'nin hocalarından biri, Şeyh Ahmad Khatib Sambas, Sambas (Batı Kalimantan)'tan gelen bir alimdir. Şeyh Ahmad Khatib Sambas'ın dört öğrencisi vardı, onlar Şeyh Muhammed Nevevi al-Bantani, Şeyh Mahfudz at-Tarmisi, Şeyh Abdul Karim al-Bantani ve Şeyh Muhammed Khalil. Şeyh Muhammed Nevevi bu öğrencilerden en kıdemli olanıdır.

¹¹⁰Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 85.

¹¹¹Şeyh Yusuf b. Abdurrahman as-Sumbulaveni aş-Şarkavi as-Şafi (ö. 1285 H) Mescid-i Haram'da bir muderrisi'dir. İlk din eğitim Mısır alimlerinden almış. Şeyh Yusuf as-Sumbulaveni pek çok eser yazmıştır, Bazı eserlerinin de ; *Haşiyetu'l-urusi'l-Macaliyyeti ala mutammimati'l-acurumiyye*, *Haşiyetu'l-Mevlid İbn Hacar*, *Haşiyetu'r-Romli* vb. Bkz : Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimi, *A'lamu'l-Makiyyin mina'l-Karni't-Tasi' ila'l-Karni'r-Rabi' Aşr el-Hicri*, Muassasah el-Furkan li't-Turasi'l-İlmiyye, Mekke. I/526-527.

¹¹²Azyumardi Azra, "Melacak Pengaruh Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo," *Studia Islamika*, Vol. 2, 1995, s. 206.

¹¹³Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd*, s. 30.

Çünkü yalnızca sınıf arkadaşı değil, diğer öğrencilere de bazı konularda öğretmen olmuştur.¹¹⁴

O zaman Hicaz topraklarında geniş bir etkiye sahip alimlerinden biri olarak, her düzenlendiği ders ve sohbet formu ilim arayanlardan sıcak bir yanıt almıştır. Chaidar'da sunulan bilgilere göre, Şeyh Muhammed Nevevi Mekke'deyken, Mescid-i Haram'da düzenlenen her sohbetinde en az 200 öğrenci bulunurdu.¹¹⁵

Şeyh Muhammed Nevevi'nin öğrencilerinden Endonezya'da büyük alim olarak bilinenler K.H. Khalil Bangkalan (Madura, Doğu Cava),¹¹⁶ K.H. Hâşim Eş'ârî (Jombang, Doğu Cava),¹¹⁷ K.H. Raden Asnawi (Kudus, Orta Cava), ve K.H. Tubagus Muhammed Asnawi (Caringin, Batı Cava)'dir.¹¹⁸

Tasavvuftan çıkmadığı sürece, Şeyh Muhammed Nevevi talebelerinin tarikata girmelerini ne ister ne de yasaklardı. Bu konuya karışmamaya çalışırdı. Buna rağmen, Şeyh Muhammed Nevevi Şeyh Ahmad Khatib Sambas'ın müridi olduğu bilinmektedir. Şeyh Ahmad Khatib Tarikat-ı Kadiriyyenin ve Nakşibendiyye kurucusudur. Bunun dışında Şeyh Muhammed Nevevi birkaç tasavvuf eseri yazmıştır. Takip ettiği tasavvuf İmam al-Gazali'nin geliştirdiği tasavvuftur. Bunun için, Şeyh Nevevi'nin Şafii mezhebinin müfessiri ve savunucusu olması şaşırtıcı değildir. Bu kontekste, Şeyh Muhammed Nevevi, Şafii gibi büyük alimin eserlerini (İmam al-Ramli ve İmam ibn Hajar) yorumlayarak açıklar. Kelami-itikadi konusunda, Şeyh Muhammed Nevevi Eş'ârîyye takipçisidir. Fakat yine de, Allah'ı anlamak için Kur'ân dışında aklın kullanılmasının önemini vurgulamaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi, hem eski ulema'nın geleneklerini kullanmakta, hem de kendi keşfettiği metotlarla mesajlarını daha etkin olarak yaymaktadır. Kendi memleketindeki talebeleri onu daha iyi anlatmaktadırlar.

¹¹⁴ H. M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan sejarah perjuangan 157 Ulama' Nusantara*, s. 654.

¹¹⁵ Didin Hafidudin, *Tinjauan atas "Tafsir Al-Munir" Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara, dalam Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Mizan, Bandung 1987, s. 41.

¹¹⁶ Cava ve Madura adasında alimlerin çoğunluğu KH. Khalil Bangkalan'ın sened ilimlerine sahiptir.

¹¹⁷ Hâşim Eş'ârî Endonezya'da Nehdlatul Ulama'nın kurucusudur.

¹¹⁸ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, s. 6.

3. Eserleri

Şeyh Muhammed Nevevi pek çok eser yazmıştır. Bugüne kadar 40 tane kitabı bilinmektedir. Bazı eserleri de Endonezya'daki medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bazı eserleri şunlardır :

- a. *Terğibü'l-Müstakin*, M 1867/H 1284 Cümedil Ahir 13. Cuma gününde tamamlanmıştır.
- b. *Fethu's-Samad el-Alim*, M 1869/H 1286 Cümedil Evvel 1. gününde tamamlanmıştır.
- c. *Şerh Maraki'l-Ubudiye*, M 1872/ H 1289 Zülkeyde 13. gününde tamamlanmıştır.
- d. *Medaricu's-Su'ud ila İktisa'i- Burud*, M 1876/H 1293 Rebiül Evvel 18. gününde başlamıştır.
- e. *Hidayetu'l-Ezkiyâ ila Tariki'l-Evliyâ*, M 1876/H 1293 Rebiül Evvel 22. gününde başlamıştır ve M 1876/H 1293 Cümedil Ehir 13. gününde tamamlanmıştır.
- f. *Fethu'l-Mecid fi Şerh ed-Duraru'l-Ferid*, M 1877/ H 1294 Ramazan 7. gününde tamamlanmıştır.
- g. *Buğyatu'l-'avam fi Şerhi'l-Mevlidi's-Seyyidi'l-Anam*, M 1877/H 1294 Sefer 17. gününde tamamlanmıştır. H 1297, Mısır. El-Cedide el-'emirah Matbaa tarafından yayınlanmıştır.
- h. *Şerh Ticanu'd-Derüri*, M 1879/H 1297 Rebiül Evvel 7. gününde tamamlanmıştır.
- i. *Şerh Misbah el-Ulum el-'alan Nach el-Etammi*, M 1887/ H 1305 Cümedil Evvel'de tamamlanmıştır.
- j. *Nesaihu'l İbad*, M 1893/ H 1311 Sefer 21. gününde tamamlanmıştır.

- k. *El-Futuhet el- Medeniye fi 'ş-Şu'bi'l imaniye*, tarihsiz.
- l. *Hilyatu's-Sibyan Şerh Fethu'l Rehman fi Tecvit el-Kur'ân*, tarihsiz. H 1332, Mekke, el-Miriye Matbaası tarafından bastırılmıştır.
- m. *Katru'l Ğais fi Şerhi'l Mesail Ebi el-Leis*, tarihsiz. H 1321, Mekke, el-Miriye Matbaası tarafından bastırılmıştır.
- n. *Mirkatu's-Su'udi Tasdik Şerhi's-Sulami't-Tevfik*, tarihsiz. H 1304, Mekke, ilk baskı el-Miriye Matbaası tarafından bastırılmıştır.
- o. *El-Simaru'l Yenya fi Riyadi'l-Badia*, tarihsiz. İlk baskı H 1299 Şaban, Mısır, el-Behira Matbaa tarafından. H 1342, Mısır, el-Mustafa el-bab el-Halabi matbaası tarafından da bastırılmıştır.
- p. *Tankihu'l-keülü'l-Hasis fi Şerhi'l-Lubabu'l-hadis*, tarihsiz. Tarihsiz olarak, Mısır, Dâr İhya el-Kutb el-Arabiye matbaası tarafından bastırılmıştır.
- q. *Behcah el-Vesail bi Şerh el-Mesail*, tarihsiz. Tarihsiz olarak, Singapur-Cedde, el-Haramein Matbaa tarafından bastırılmıştır.
- r. *Fethu'l-Mucib Şerhü el-Menesik el-'alama el-Katib*, tarihsiz. H 1328, Mekke, Et-Tarakkil Matbaası tarafından bastırılmıştır.
- s. *Niheyetüz Zein İrşedi'l-Mübtadi'in*, tarihsiz. Tarihsiz olarak, Endonezya, Bandung, Şeriket el Me'arif tarafından yayınlanmıştır.
- t. *El-Fususul-Yekutiye ala'r-Reüdeti'l-Bahiye fi Ebvabi't-Tasrifiye*, tarihsiz. H 1299 Şaban, Mısır. El-Behiye Matbaası tarafından bastırılmıştır.

İkinci Bölüm

ŞEYH NEVEVİ EL-BANTANİ'NİN TEFSİRİ VE METODU

A. Merâh Lebîd Li Keşfi Mana Kur'ân Mecid'in Metodu

1. Tefsirin Adlandırılması ve Kaynakları

Şeyh Muhammed Nevevi tefsirine *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* ismini vermiştir. Kitabın mükaddimesine göre Şeyh Nevevi bu tefsiri Mekke'deki Cava Topluluğundan arkadaşlarının isteğiyle Cava'da sonraki zamanlarda öğrenilmesi için yazmıştır. Başlangıçta kendi kişisel görüşüne göre tefsir yazmayı istememişti. Ancak sonunda gelecek nesiller için ilmi koruma adına ve müslumanların arasındaki uzun zamandan beri var olan yazma geleneğini koruma adına bu tefsiri yazmıştır. Çünkü onun için her zaman ilmin yenilenmesi gerekiyordu.¹¹⁹

Arapça olan bu kitap H 5 Rebiul Evvel 1305/M 1886 yılında Mekke'de yazılmıştır. Yani kendi hayatının sonlarına doğru tamamlanmıştır.¹²⁰ A.H John'a göre bu kitap ilk olarak Mekke'de 1887 yılında alimler tarafından onaylandıktan sonra yayınlanmıştır.¹²¹

Bu kitabın iki isiminin (*Merâh Lebîd* ve *al-Munîr*) olma sebebini bilemiyoruz. Fakat açıkça 1887 yılında bu tefsir *Kitabu'l -Vaciz fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîz-* yazar el-Vâhidi- ile beraber Halabi matbaa tarafından Kahire'de yeniden yayınlandı ve hâlen Endonezya'da ve Malezya'da yayınlanmaktadır.¹²²

Kahire'de ilk yayınlandığından beri kapakta yer alan ismi esas alınmıştır:

¹¹⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 5.

¹²⁰ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 684.

¹²¹ Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd*, s. 31

¹²² Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 38.

مراح لبید – تفسیر النووی

التفسیر المنیر لمعالم التنزیل المسفر عن وجوه محاسن التأویل

المسمى مراح لبید لكشف معنى قرآن مجید

Kapaktaki yazıya göre bu tefsirin iki ismi vardır, onlar *tefsir el-Munîr* ve *el-Tefsir Merâh Labîd*'tir. ilk iki cümle yayınevinden verilen isim olarak tahmin edilmektedir. Son cümle ise yazar tarafından verilen isimdir.¹²³ Fakat önsözde *el-Tefsir el-Munîr* diye adlandırılmasının sebebinden bahsedilmemiştir. Ondan dolayı *el-Tafsir el-Munîr* isiminin yayınevinden verilmiş olma ihtimali vardır. Öyle ki İslam dünyasının değişiminde bu kitab mü'minlere nur gibi aydınlatma umudu versin.

Mescid-i Haram'da her ikindi namazından sonra sohbetinde Tefsir *Beyzavi* ve Tefsir *Calaleyn*'i anlatmasına rağmen, Şeyh Muhammed Nevevi önsözde anlattığına göre bu tefsiri yazarken 5 tefsir kitabından faydalanmıştır. Onlar Süleyman b. Ömer el-Uceyli el-Ezheri'nin (ö.1205H/1790M) *Futuhat el-İlahiyye*, Fehrü'd-din el-Razi'nin (ö. 606 H/1209 M) *Mefatih el-Ğayb*, Muhammed el-Katib el-Şirbini'nin (ö. 977 H/ 1570 M) *el-Sirac el-Munir*, Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68 H/ 687 M) *Tenvir el-Mikbas*, ve Ebu el-Su'ud Muhammed b. Muhammed el-İmâdî'nin (ö. 982 H/ 1574 M) *Tefsir İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eseridir.¹²⁴

Ama DR. Mustamin Arsyad yaptığı araştırmada, *Merâh Lebid*'in yazımında Şeyh Muhammed Nevevî tarafından kullanılan başka kaynakları da tespit etmiştir. Örneğin Tabari'nin *Camîu'l-Beyan*, İbnu Kasir'in *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Suyuti'nin *ed-Duru'l-Mensur* (üçüde *mesur* tefsirdir), ve Kurtubi'nin *el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân*.¹²⁵

¹²³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 5.

¹²⁴ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 56.

¹²⁵ Mustamin M. Arsyad, *As-Şeyh Muhammad Nevevi el-Cavi ve Cuhuduhu fı't-Tefsir'il-Kur'ân'il-Kerim fı Kitabihî el-Tefsir el-Munir li Me'alim el-Tanzil*, (Doktora). Usuluddin Fakultesi el-Ezher Üniversitesi, Kahire 2000, s. 377.

John'un çalışmalarına göre, Şeyh Muhammed Nevevi'nin Kur'ân çalışmasının çoğu Razi'nin *Mefâtiḥ al-Gayb*'ten kaynaklanmıştır. Tefsir *Merâḥ Lebid*'in %70'si *Mefâtiḥ*'ten alınmıştır ve %10'unu Şeyh Muhammed Nevevi'nin kendi açıklamalarından oluşmaktadır.¹²⁶ Şeyh Muhammed Nevevi Kur'ân'ın dil bilgisi (gramatik) ve sinonim açıklamaları için *Futuḥat al-Ilâhiyyah* dan *Tafsir Abû al-Su'ud* adlı kitablardan faydalanmıştır. *es-Sirac el-Munir*'den sinonim, kelimelerin tanımı, ve cümleler konusunda yararlanmıştır. Kıraat, tarihsel açıklama, ve tefsirin açıklaması ise *Tenvîru'l-Mikbas* ve *Mefâtiḥ el-Gayb*'i kaynak almıştır. Bununla birlikte Şeyh Nevevi *Mefâtiḥ el-Gayb*'den çok yararlanmıştır. O bu tefsiri doğrudan yorumlamış ve kopyalamıştır.¹²⁷

Buna rağmen, Asep Muhammad Iqbal'a göre Şeyh Muhammed Nevevi, Razi'nin fikir ve düşüncelerinin hepsini almamıştır. Kendine has bir gündemi vardır. O Endonezya müslümanları için öncü bir tefsir hazırlayıp daha yüksek düzeyde tefsir öğretmek için tefsir yazmıştır.¹²⁸

Aşağıda Şeyh Muhammed Nevevi'nin alıntılarında birkaç örnek verilmiştir :

1. Razi'nin eserinden olan *Mefatih el-Gayb* adlı tefsirinden alıntı :
 - a. “*Vel Asri*” cümlesinin tefsirinde Şeyh Nevevi'nin açıklaması Razi'nin *Mefatih el-Gayb* tefsirindeki ile tamamen aynıdır.¹²⁹
 - b. “*Ellezinahüm en salâtihim sâhûn*” cümlesindeki “*sâhûn*” kelimesi için Razi 3 maddeden bahseder. Şeyh Muhammed Nevevi bunlardan 2. maddeyi seçip kendi tefsirine aynen almıştır.¹³⁰

¹²⁶ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 56.

¹²⁷ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 56.

¹²⁸ Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, s. 56.

¹²⁹ Nevevi, *Merâḥ Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 660; ayrıca bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Umar er-Razi, *et-Tefsir el-Kebir Mefatih el-Gayb*, Daru'l-fikri, Beyrut 1981, XXXII, 84.

¹³⁰ Nevevi, *Merâḥ Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 668; ayrıca bkz. Razi, *Mefatih el-Gayb*, XXXII, 114.

- c. “*ez-Zâriyât*”, “*el-Hâmilât*”, “*el-Câriyât*” ve “*el-Mukassimât*” kelimelerin açıklamasında, Şeyh Muhammed Nevevi Razi’nin tefsirindeki açıklamaları özetlemiş ve ondan alıntı yaptığını belirtmiştir.¹³¹
- d. Kıraat’a gelince, Şeyh Muhammed Nevevi kıraatların farklarını Razi’nin anlattıklarından alıntı yapıyor, Nisa 4/135. ayetindeki “*În telvu*” kelimesinin açıklaması gibi.¹³²

Şeyh Muhammed Nevevi Razi’nin anlattıklarını özetliyor ve Razi’nin tefsirindeki açıklamalardan en önemli maddeleri seçiyor.

2. İbni Abbas’ın eserinden *Tenvir el-Mikbas* tefsirinden alıntılar:

- a. “*Veylul liküllü hümezetillumezeh*” cümlesinin tefsirin, Şeyh Muhammed Nevevi İbni Abbas’ın *Tenvir el-Mikbas* tefsirinde özetle yapmıştır.¹³³
- b. Şeyh Nevevi İbnu Abbas’ın yorumunu alıntı yapıp, “*Elem nasrah leke sadrak*’ın” Duha suresinde yer alan “*Ve vejadaka ‘âilan fe aġnâ*” ayeti ile bağlantılı (*munasabe*) olduğunu belirtti.¹³⁴

Tespitimize göre, Şeyh Muhammed Nevevi bir ayetin kelimesinin manası, esbabı nüzülü (iniş sebebi) ve bir başka ayetlerle münasebeti hakkında kısaca açıklama yaparak İbni Abbas’tan çokça alıntı yapmıştır.

3. eş-Şirbini’nin eserinden *es-Sirac el-Munir* tefsirinden alıntılar:

- a. Hâ-mîm Secde 32/37. ve 38. ayet arasında yer alan “*İyyahu tebudun*” ve “*la yesamun*” cümlesi arasındaki secde ayetinin yeri hakkında çok farklılıkların bulunduğunu belirtir. Ve buradaki bütün farklılıklar da *es-Sirac el-Munir*’deki ile tamamen aynıdır.

¹³¹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 450; ayrıca bkz. Razi, *Mefatih el-Gayb*, XXVIII, 198.

¹³² Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 450; ayrıca bkz. Razi, *Mefatih el-Gayb*, XI, 73.

¹³³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 661; ayrıca bkz. İbnu Abbas, *Tenvir el-Mikbas*, Daru’l-kutubu’l-ilmîyye, Lubnan 1992, s. 658.

¹³⁴ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 643; ayrıca bkz. İbnu Abbas, *Tenvir el-Mikbas*, s. 651.

Secde ayeti ya “*La yasemun*” ya da “*İyyahu Tebudun*” ayetinde yer aldı. Bu ayette bir çok görüşten Şeyh Muhammed Nevevi eş-Şirbini’nin sonucun görüşü özetleyerek secde ayetinin “*le yasemun*” ayetinde yer aldığını belirtti. Ona göre, bu İmam Şafii’nin görüşüdür.¹³⁵

- b. Tahrim 66/6. ayetinde olan “*Gilâdun*” kelimenin manasındaki açıklamada, Şeyh Muhammed Nevevi de eş-Şirbini’den tam olarak alıntı yapmıştır.¹³⁶

Tahrim 66/5. ayetinde yer alan *Muslimât, Müminât, Kânitât, Tâibât, Âbidât, Sâihât* ve *Sayyibât* kelimelerinin tefsirini yaparken sadece üç tanesini yani *Müminat, Kanitaat* ve *Abidat*’ı el-Şirbini’den alıntı yaparak açıklamıştır.¹³⁷

İncelediğimize göre, Şeyh Muhammed Nevivi, el-Şirbini’den kelime tefsiri konusunda çok alıntı yapmaktadır.

2. Dil ve Üslûp

Şeyh Muhammed Nevevi tefsirinin mukaddimesinde de bahsettiği gibi, kendisi bu tefsiri (*Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd’i*) Endonezya’da özellikle Cava’daki bilime aç olan kişiler öğreysin diye yazmıştır. Fakat, kendisi bu tefsirin hepsini Cava dili veya Endonezya diliyle yazmayıp Arapça yazmıştır. Arapça kullandığı için, bu tefsirin kendi ayrıcalıkları bulunmaktadır. Bunun için başka müslüman milletler bu tefsir kitabına ulaşabilmektedir ama diğer yandan, Endonezyalıların bir kısmına hitap etmiştir, çünkü Endonezyalıların hepsi Arapça anlamamaktadır.

¹³⁵ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 366; ayrıca bkz. eş-Şirbini, *es-Sirac el-Munir*, Daru’l-kutubu’l-ilmîyye, Beyrut, III, 615.

¹³⁶ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 542; ayrıca bkz. eş-Şirbini, *es-Sirac el-Munir*, IV, 358.

¹³⁷ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 542; ayrıca bkz. eş-Şirbini, *es-Sirac el-Munir*, IV, 358.

Şeyh Muhammed Nevevi'nin kullandığı üsluba bakmadan önce, “tefsirde üslub”un ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Şeyh ez-Zürkani kitabında (*Manahil'u-l-Irfan fi Ulumi-l-kuran*) üslûbu şöyle açıklamaktadır. Üslûp : bir konuşmacının dinleyiciye fikirlerini hazırlama ve sunmalarında kelime seçimlerini ihmal etmeden kullandığı metod'dur.¹³⁸

Şeyh Ali Carim ve Mustafa Emin üslûbu 3'e ayırmaktadır.

1. İlmi üslûp

İlmi üslûp en temel ve en iyi mantığa ihtiyaç duyan, ayrıca hayalî şiiirden uzak olan bir üslûptur. Bu üslûp manası gizli ve belirsiz ilimlerin hakikatını anlamak için akli ve fikri ön planda tutuyor.¹³⁹

Bu üslûbun örneği için, Şeyh Muhammed Nevevi'nin İbrahim peygamber'in Enbiya 21/66-67. ayetindeki kafir kişiyle geçen diyalogunu anlatmaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi bunu şöyle açıklamaktadır :

{ قَالَ } إبراهيم مبكثاً لهم: { أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ }، أي أعلمون ذلك فتعبدون متجاوزين عبادة الله تعالى، { مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً }، أي نفعاً قليلاً { وَلَا يَضُرُّكُمْ } . أَفَ لَكُمْ { أي قدراً وقبحاً لكم { وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ } أي غيره، واللام لبيان المتضجر لأجله، وعائد الموصول محذوف، وهذا تضجر من سيدنا إبراهيم من إصرارهم على الباطل البين. { أَفَلَا تَعْقِلُونَ } . أي ألا تفكرون، فلا تعقلون فُبح صنيعكم من عبادة ما لا يضر في ترك عبادته، ولا ينفع في عبادته.

2. Edebi üslûb

Edebi güzellik bu üslûbun en belirgin vafıdır. Edebiyatın kaynakları güzel hayaller, keskin hayallerdir. Üstelik soyut fiil ve isimlerin yerine somut fiil ve isimlerin kullanılmasıdır.¹⁴⁰

¹³⁸ el-Zürkani, *Manahil'lu-Irfan fi Ulumi'l-Kur'ân*, Matbaah el-Bâbi el-Halabi ve Şurekâuh, II/303.

¹³⁹ Ali Jarim ve Mustafa Amin, *Al-Balaghah al-Wadhihah*, Daru'l-Me'arif, Mısır 1957, s. 17.

Bu üslubun örneği, Şeyh Muhammed Nevevi'nin iman edenlere bir müjdeyi açıklarken, onların cennet nimetleri alacağını söylemesidir. Bunu açıklarken, Şeyh Muhammed Nevevi cennetin güzelliğini açıklaymış dinleyiciler cennetin ne kadar güzel olduğunu hayal etmişlerdir. Açıklamasının sonunda, Şeyh Muhammed Nevevi cennete girenler orada ebedi olarak kalacaklar ve hiç ölmeyecekler demiştir. Bunlar Şeyh Muhammed Nevevi'nin bakara suresinin 25. ayeti tefsirindedir :

{وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} أي الطاعات {أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ} أي بساتين ذات شجر ومساكن والمأمور بالبشارة إما رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإما كل أحد يقدر على البشارة، وهذا أحسن كما قال صلى الله عليه وسلم: «بَشِّرِ الْمَشَائِينَ إِلَى الْمَسَاجِدِ فِي الظلم بالنور التام يوم القيامة» ولم يأمر صلى الله عليه وسلم بذلك واحداً بعينه. وقرأ زيد بن علي «وبشِّر» بلفظ المبني للمفعول عطفاً على «أعدت». {بَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا} أي من تحت شجرها ومساكنها {الْأَنْهَارُ} أي أنهار الخمر واللبن والعسل والماء وعن مسروق أنهار الجنة تجري في غير محدود {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا} أي كل حين رزقوا مرزوقاً من الجنة من نوع ثمرة {قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} أي هذا مثل الذي أطعمنا في الجنة من قبل هذا الذي أحضر إلينا قال تعالى تصديقاً في تلك الدعوى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا} أي أتتهم الملائكة والولدان برزق الجنة متشابهاً بعضه بعضاً في اللون مختلفاً في الطعم {وَهُمْ فِيهَا} أي الجنات {أَزْوَاجٌ} من الحور والآدميات {وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} أي دائمون لا يموتون ولا يخرجون

3. Üslûb Hitabî

Bu üsluba göre konuşmacı dinleyicinin dikkatini çekerek onlara teşvik etmelidir. Hitabi üslubun güzel/edebi olusu ve netliği dinleyicinin dikkatini çekmekte yardımcı olmaktadır.¹⁴¹

¹⁴⁰ Ali Carim ve Mustafa Amin, *el-Balaghah el-Wadhihah*, Daru'l-Me'arif, Mısır 1957, s. 18.

¹⁴¹ Ali Jarim ve Mustafa Amin, *el-Balaghah el-Wadhihah*, s. 23.

Bu Üslub'un örneği, Şeyh Muhammed Nevevi'nin Bakara 2/177. ayetindeki "el-Birru" kelimesini açıklarken, müfredat açıklamasında kendisi "el-Birru"ya sadece iyilik hakkında diye yazmıştır. Fakat nihai açıklamasında kendisi *tenbih* ekleyerek *el-Birru*'yu net olarak açıklamıştır, bu Şeyh Muhammed Nevevi'nin ne kadar geniş bilgisi olduğunu göstermektedir. Kendisi sunları yazmaktadır :

تنبيه: قوله «ليس البر» هو اسم جامع لكل طاعة، ثم قوله: ولكن البر هو اسم فاعل والأصل برر بكسر الراء الأولى فلما أريد الادغام نقلت كسرة الراء إلى الباء بعد سلب حركتها أو مصدر بمعنى اسم الفاعل الذي هو البار كما هو القراءة الشاذة، واختلف في المخاطب بهذه الآية. فقال بعضهم: المراد مخاطبة اليهود لما شددوا في الثبات على التوجه جهة بيت المقدس. فقال تعالى: ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله. وقال بعضهم: بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يجوبون ذلك فخطبوا بهذا الكلام. وقال بعضهم: بل هو خطاب للكل. وقال الله تعالى: إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور.

أحدها: الإيمان بالله فأهل الكتاب أخلّوا بذلك فإن اليهود قالوا بالتجسيم ووصفوا الله تعالى بالبخل، وقالوا عزير ابن الله. وأن النصارى قالوا: المسيح ابن الله.

وثانيها: الإيمان باليوم الآخر، فاليهود أخلّوا بهذا الإيمان حيث قالوا: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني.

وثالثها: الإيمان بالملائكة، فاليهود أخلّوا بذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام.

ورابعها: الإيمان بكتب الله، فاليهود والنصارى قد أخلّوا بذلك حيث لم يقبلوا القرآن.

وخامسها: الإيمان بالنبیین، واليهود أخلّوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

وسادسها: بذل الأموال على وفق أمر الله تعالى، واليهود أخلّوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل.

وسابعتها: إقامة الصلوات والزكوات، فاليهود كانوا يمنعون الناس منهما.

وثامنها: الوفاء بالعهد، واليهود نقضوا العهد.

3. Metot

el-Farmavî'nin teorisinin ikinci aşamasında *târîka* (metodu) gelir demiştik, bu metoda bakılacak olursa, Kur'ân tefsirinin yöntemi bu açıdan da dörde ayrılır: *tahlîlî*, *icmâlî*, *mukâren*, ve *mevdû'î*.

Tahlîlî: Bu metodda, tefsir metodolojisi Kur'ân'ın âyetlerinin her alanı kapsamlı olarak anlatılıp, âyetler mushaf tertibi üzere yazılmaktadır. Bu tefsir metodu cümle yapısını anlatan, âyetler yada sûreler arasındaki bağlantıyı zikreden, sebep-i nüzûlü açıklayan, Peygamber, sahâbeler ve tabi'în'den nakledilen delillere dayanan bir tefsir metodudur.¹⁴²

İcmâlî: Bir tefsir metodu olarak âyetlerin mânâsı genel olarak anlatılır. Yani âyetlere anlam verildikten sonra genellikle Kur'ân âyetlerinin tefsirine icmâlen değinilir.¹⁴³

Mukâren: Karşılaştırma metodu kullanılır. Yani Kur'ân âyetleri ile diğer Kur'ân âyetlerini karşılaştırma, Kur'ân ile hadîsi karşılaştırma, ve müfessir görüşleri ile diğer müfessir görüşleri arasında karşılaştırma yapılarak yapılan bir tefsir metodudur.¹⁴⁴

Mevdû'î: Bu metod, Kur'ân tefsirini konulu olarak açıklamakta ve tefsir etmektedir. Bu metod ikiye ayrılır, birincisi Kur'ân'ın bir sûresi tefsir edildiği zaman âyetler arasındaki anlam kapsamlı olarak açıklanır; ikincisi ise, âyetlerin aynı konu ya da benzer bir konu ya da bir hedef etrafında toplanmasıdır. Müfessir analiz yaptıktan sonra bir sonuç çıkartmaktadır.¹⁴⁵

¹⁴² Abdülhayy el-Farmavi, *el-Bidâyah fi'l-Tafsîri'l-Maudû'î*, el-Hadârah el-Arabiyye, Mısır 1997. s. 24.

¹⁴³ Farmavi, *el-Bidâyah fi'l-Tafsîri'l-Maudû'î*, el-Hadârah el-Arabiyye, Mısır 1997. s. 43.

¹⁴⁴ Farmavi, *el-Bidâyah fi'l-Tafsîri'l-Maudû'î*, el-Hadârah. s. 46.

¹⁴⁵ Farmavi, *el-Bidâyah fi'l-Tafsîri'l-Maudû'î*, s. 51-52.

el-Farmâvî'nin sınıflandırmasına göre, *Merâh Lebid* Tefsirinin metodu *tahlîlî*'dir, çünkü bu Tefsîr baştan sonuna kadar mushaf tertibi esas alınarak yazılmıştır. Fatiha sûresinden başlayıp Nâs sûresinde tamamlanmıştır.

Fakat bu tefsir *icmali* (global) metodlu bir tefsir diye de sınıflandırılabilir. Çünkü Şeyh Nevevi bir ayeti kısa ve özeti bir şekilde anlatıyor ve ondan dolayı anlamak kolay oluyor. Yazmakta da ayetleri ve mushaflarının sistematîğini ve kompozisyonu iyi tutuyor. Tefsir *Merâh Lebid* her ayetin kelimelerini çok ayrıntılı tefsir etmiştir, belki bu Şeyh Nevevi'in dil bilgisi uzmanlığından ileri gelmektedir. Aşağıda, Şeyh Nevevi'nin kelime tefsirinin örneğini görüyoruz :

(الحمد لله) والشكر لله بنعمه السوابغ على عباده الذين هداهم للإيمان (رب العالمين) أى خالق الخلق ورازقهم ومحوهم من حال الى حال (الرحمن) أى العاطف على البار والفاجر بالرزق لهم ودفع الآفات عنهم^{١٤٦}

Eserin birinci cildi Fatiha Sûresinden başlayarak Kehf Sûresine kadardır. İkinci cild ise Maryam sûresi'den Nas Sûresine kadardır. Dolayısıyla, ayetlerinin kompozisyonuna göre Şeyh Nevevi tahlili metodu kullanmıştır, yani birinci sûreden son sûreye kadar sırayla yazmış ve farklı konuya göre sınıflandırmamıştır.

İcmali ve *Tahlili* metodların dışında *Merâh Lebid* tefsirindeki *mukâren* metodu (karşılaştırma) Fatiha Sûresi 4. ayetinin tefsiri ve İnfitar 19. ayet tefsiri karşılaştırılırken görülmektedir :

(ملك يوم الدين) با ثبات الألف عند عاصم و الكسائي و يعقوب أى متصرف في الأمر كله يوم القيامة كما قال تعالى {يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الأمر يومئذ لله} و عند الباقرين بحذف الألف و المعنى أى المتصرف في أمر القيامة با لأمر والنهي^{١٤٧}

¹⁴⁶ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, 1, 7.

Ve dolayısıyla Tefsir *Merâh Lebid* Fatiha 1/4. ayete ve benzer örneklere bakınca aynı zamanda *mukâren* metodu da kullanmıştır.¹⁴⁸

Şeyh Muhammed Nevevi her tefsirin başlangıcına “أَي” harfini koymuştur. Kur’ân’ın ayetleri parantez içinde yazılmıştır. Böylece hangisi Kur’ân’ın ayetleri veya hangisi Şeyh Nevevi’nin tefsirleri olduğu kolayca ayrılmıştır. Ancak Şeyh Nevevi ayetlere numara verdi. Bunun dışında sûre başlarında ayetleri tefsir etmeden önce Şeyh Nevevi sûresiye tanıttı, mekki mi medeni mi olduğunu, ve sûre’nin toplam kaç harfler ve ayetlerden oluştuğunu da belirtti.

B. Tefsir ve Kur’ân İlimlerine Yaklaşımı

1. Tefsirle İlgili Görüşleri

Tefsir *Merâh Lebid*’in Mukadimesinde söylendiğine göre, Mekke’de Cavalılar topluluğu tarafından Şeyh Muhammed Nevevi’nin Endonezya’da, özellikle Cava’da öğrenilmesi için bir tefsir yazması istenmiştir. Şeyh Muhammed Nevevi onların isteklerini reddetmiştir. Kendisi bu reddetmenin bir nedenini söylemiştir. Hazret-i Peygamber *من قال في القرآن برأيه فإصاب فقد أخطأ* “*Kim kendi görüşüne göre Kur’ân’ı açıklamaya kalkarsa, doğru manayı tuttursa bile, hata etmiş, sorumlu olmuş olur.*” buyurmuştur. Başka bir rivâyette ise, *من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار* “*Kur’ân’ın tefsirinde, ilmi olmadan (mucerret re’y ile) söz söyleyen, cehennemdeki yerine hazır-lansın.*” denilerek.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 7- 8.

¹⁴⁸ Mukâren metodularının başka örneği Şeyh Muhammed Nevevi *en- neş’etel uhra* (Necm 53/47) ayeti ile *enşe’nahü halkan ahar* (Muminun 23/14) ayetini tefsir ederken görünmektedir. *Kul e ğayrallahî ebġiy rabbev ve hüve rabbü külli şey’* (Enam 6/164) ayeti ile *Kul e fe ğayrallahî te’mürunnî a’büdü eyyühel cahilun* (Zümer 39/64) ayetini tefsir ederken görünmektedir. *Ve ilellahî türceul ümur* (Bakara 2/210) ayeti ile *vel’emru yevmeizin lillahi* (infitar 82/19) ayetini tefsir ederken görünmektedir. Bkz. Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 468; I, 359; I, 70.

¹⁴⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 2; ayrıca bkz. Muhammed b. İsa b. Saura et-Tirmizi, “Tefsiru’l-Kur’an”, 43; Ebu Devud, “Bebu’l-İlimi”, Daru’l-kitab el-Arabi, Beyrut ts., 26.

Onun için Şeyh Muhammed Nevevi *Merâh Lebid*'i bu hadisleri dikkate alarak kitabını yazmıştır. Bu yüzden mukaddimesinde kendisi sadece 5 tane güvenilecek referansı kullanmıştır.¹⁵⁰ Başka bir açıklamada, Kur'ân tefsirini kimlerin yazabileceği konusunu, Şeyh Muhammed Nevevi İbn Abbas'ın sözlerinden hareket ederek şöyle açıklamıştır :

ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يمكن لأحد جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير يعرفه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

İbni Abbas'tan nakledildiğine göre şöyle demiş: Kuran-ı Kerim tefsiri dört türlü olur. (1) Tefsiri kimseye meşhûl kalmayan yani herkes tarafından anlaşılan, (2) sadece Arapların -dilleri vasıtasıyla- bildikleri tefsir, (3) Alimlerin bildikleri tefsir ve (4) Sadece tefsiri Allaha malum olandır.

Şeyh Muhammed Nevevi tarafından referans olarak kullanılan Sahabi İbn Abbas, çok güvenilecek bir müfessirdir. Çünkü kendisine Peygamber dua etmiştir. İbn Abbas Kur'ân ehli, tefsir ve te'vil ehli olmuştur. O yüzden Şeyh Nevevi'nin referans gösterdiği bu dört madde kendisinin Kur'ân tefsirini yazmada ne kadar dikkatli olduğunu göstermektedir.

Özet olarak, Şeyh Muhammed Nevevi tefsir hakkında “*tefsir Kur'ân ayetleri'nin en güçlü delillere dayanan bir açıklamasıdır*” demiştir. Kendisi bu anlayışı وأحسن تفسيراً manasını açıklarken belirtmiştir.¹⁵¹

أحسن بيانا وأقوى حجة

Şeyh Muhammed Nevevi'nin tefsir yazmasının adımları diğer müfessirlerden pek farklı değildir :

İlk olarak âyetleri başka âyetlerle tefsir etmek, örnek olarak, Tarık suresi 2 ayatında *ve ma adraka ma't-tarik* kelimesini *Ennecmu-şşâkibu* olarak tefsir etmiştir.¹⁵²

¹⁵⁰ Bkz. Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 2.

¹⁵¹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 132.

İkinci olarak ayeti hadisle tefsir etmek. Örnek olarak Zümer 39/63. ayatinde Şeyh Muhammed Nevevi “*Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur*” (*لَّهُ مَقَالِيدُ*) (*السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*) ayetini Hz. Peygamber Osman ibn Affan'a tefsir vermektedir.

Aşağıda Şeyh Muhammed Nevevi'nin ayeti hadisle açıklamasına örnektir:

وقيل: سأل عثمان رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تفسير قوله تعالى: {لَّهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} فقال: «يا عثمان ما سألتني عنها أحد قبلك، تفسيرها: لا إله إلا الله، والله أكبر، سبحان الله، وبحمده، أستغفر الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، بيده الخير، يحيي ويميت، وهو على كل شيء قدير»

Osman İbn Affân (r.a.)dan rivayetine göre; o, Allah Rasûlü (s.a.)ne «Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur.» âyetinin tefsirini sormuş da Allah Rasûlü: Ey Osman, bunu bana senden önce hiç kimse sormadı, buyurup şöyle devam etmiş: Bunun tefsiri şöyledir: Allah'tan başka ilâh yoktur. Allah, O en yücedir. Allah'ı tesbîh eder, O'na ham-dederim. Allah'tan bağışlanma (mağfiret) dilerim. Güç ve kuvvet, ancak Allah iledir. O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtm'dır. Hayırlar O'nun elindedir. Diriltir ve öldürür. O'nun her şeye gücü yeter.¹⁵³

Bunlara rağmen, hadisi kullanırken Şeyh Muhammed Nevevi hadisin senedini ve sıhhat derecesini söylememiştir.

Üçüncü olarak tabiin ve sahabelerin düşüncelerini kullanarak tefsir etmek. Örnek olarak, Bakara 2/226 ayeti, *ila*’ sözü hakkında (ila : bir erkeğin zevcesiyle cinsi mukarenette bulunmamak için yaptığı yemin-i mahsusa denilmektedir). İbn Abbas’ın düşüncelerine göre, Şeyh Nevevi şu ayeti şöyle tefsir etmiştir :

¹⁵² Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 621.

¹⁵³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, II, 338. (trc. *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri* : gizlikam.webnode.com).

فإن بر المولى يمينه وترك بجامعة امرأته حتى تجاوز أربعة أشهر بانت منه امرأته بتطبيقه واحدة، وإن جامعها قبل ذلك فعليه كفارة اليمين كما قاله ابن عباس

*Eğer biri eşine ila' sözü verirse fakat 4 ay içerisinde o sözünü geri alsa kendisi eşiyile yatabilir, ama kefarete ödemeli, fakat eğer 4 ay geçmişse otomatik olarak bir talak gerçekleşmiştir.*¹⁵⁴

Yukarıdaki gördüğümüz mesele gibi, Şeyh Muhammed Nevevi her zaman farklı görüşleri açıklamamıştır. Aksini gösteren örnekler azdır. Bunlardan biri *es-salâtu'l-vusta*'yı tefsir ederken görülür :

قيل: هي صلاة الصبح، وهو قول علي وعمر، وابن عباس وجابر، وأبي أمامة والباهلي وهم من الصحابة وطاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهم من التابعين وهو مذهب الشافعي. فإن أولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل، وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار. ولأنها منفردة في وقت واحد لا تجمع مع غيرها، ولأنها مشهودة لأنها تؤدي بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار وقيل: هي صلاة العصر وهو مروى عن علي وابن مسعود، وابن عباس وأبي هريرة فإنها متوسطة بين صلاة شفع وصلاة وتر، ولأن وقت صلاة العصر أخفى الأوقات فلا يظهر دخول وقتها إلا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل، فلما كانت معرفته أشق كانت الفضيلة فيها أكثر.

Bazıların tarafından es-salâtu'l-vusta sabah namazı olarak anlamlandırılmıştır. Bu düşünce, Ali, Ömer, İbn Abbas, Cabir, Ebu Umamah el-Bahili (sahabeler) ve Tavus, 'Ata, İkrime, Mucahid (Tabiin), ve Şafii Mezhebi'nin düşüncesidir. Başka düşünceler, es-salâtu'l-vusta'yı ikindi namazı olarak anlamlandırmıştır. Bu düşünce,

¹⁵⁴ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 78.

*Ali, İbn Mesud , İbn Abbas, ve Ebu Hureyre'den rivayet edilmiştir. Bu düşünceye göre, shalat al wustha çift ile tek rekaatlı arasında bir namaz denilmektedir.*¹⁵⁵

Dördüncü olarak, *re'y* (dil analizi kaidelerine dayanan yaklaşım) kullanılmaktadır. Genel olarak Şeyh Muhammed Nevevi bu yaklaşımı kullanarak tefsirini yazmıştır. Daha doğrusu yazdığı tefsire *mahmud* olan *tafsir bi re'y* denilmektedir. Dil kaidesi ile şeriat kombinasyon edildiği için böyle denilmektedir.

Örnek olarak, Fatiha Suresi 3 ayatında el-Rahman manasını açıklamasını verebiliriz. Şeyh Muhammed Nevevi bu kelimeyi “*itaat veya itaat olmayanlara el-Rahman, yani bu dünyada rızık verendir*” şeklinde açıklamıştır.¹⁵⁶

Sonuç olarak, yazdığı tefsirinde Şeyh Muhammed Nevevi önceki tefsirleri referans alarak ve bunları analiz ederek *tafsir bi'l-mesur* ve *tafsir bi'r-re'y* ile tefsir etmiştir.

2. Kur'ân İlimleri ile İlgili Görüşleri

a. *Muhkem – Müteşabih*

Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerin iki çeşidi yani muhkem ve müteşabih'in bahsedilmesi Ali İmran 3/7. ayetinden başlıyor :

*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.*¹⁵⁷

¹⁵⁵ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, 1, 85.

¹⁵⁶ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, 1, 7.

¹⁵⁷ Alü İmran 3/7.

Muhkem ve Müteşabih ayetlerin hakkında Şeyh Muhammed Nevevi'nin diğer ulemadan farklı düşüncesi bulunmamaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi muhkem ayetleri cümleleri karışık olmayan manaları açık veya şüpheden korunmuştur diye açıklamıştır.¹⁵⁸ Şeyh Muhammed Nevevi Müteşabihat ayetlerin belli ve açık anlama sahip olmadığını farklı farklı anlamı olduğunu söylemiştir.¹⁵⁹

Şeyh Muhammed Nevevi bunu İsrâ 17/6. ayetiyle açıklamıştır :

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا

Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şumarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz.

Zahirde bu ayet onlara *kötülük* yaptırmayı söylemiş gibi anlaşılmaktadır. O yüzden, bu anlayış müteşabihattandır. Oysa, bu durum ile ilgili muhkem ayet Araf/28. ayettir :

إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez

Bu ayet, kafirlerin *kötülük yapmayı* haklı bulduklarına bir cevap olmuştur.

Şeyh Muhammed Nevevi muhkam mutaşabih ile ilgili Tevbe suresinin *نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ* (Allah da onları unuttu)¹⁶⁰ ayetinde örnek vermiştir. Bu ayet muhkem olan Meryem suresinin *وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا* (Rabbin unutkan değildir)¹⁶¹ ayeti ile yorumlanır.

Şeyh Muhammed Nevevi'nin verdiği 2 örnekle, müteşabihatı nasıl tefsir ettiğini anlamış oluyoruz. Maksatlı kişiler müteşabihatı bilerek kendi arzularına göre

¹⁵⁸ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 111.

¹⁵⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 112.

¹⁶⁰ Tevbe 9/67.

¹⁶¹ Meryem 19/64.

yorumlamışlardır. Bu yüzden, onlar müteşabihatı paylaşmayı başardıktan sonra, farklı grup ve görüşler ortaya çıkmış ve bu da savaş veya karışıklığa sebep olmuştur.¹⁶²

b. Nasih – Mensuh

Kur’ân’da *Nasih* kelimesi 4 kez geçmektedir. Bunlar Bakara 2/106., Araf 7/154., Hac 22/52., ve Casiye 45/29. âyetidir. Kullanıldığı söz kökeninden birkaç mana ortaya çıkmaktadır, bunlar : iptal etme (*el-İbtal*), silme (*el-İzala*), ve nakletme (*en-Naql*).¹⁶³

Bu açıklamada Şeyh Muhammed Nevevi’nin *nasih ve mensuh* teriminin Kur’ân’da kullanımını ve bu mesele ile ilgili onun argümanıdır.

Bakara 2/106. ayetinde *nesih* terimini anlatırken, kendisi *ma nansah min ayetin* ayetini şöyle açıklamaktadır :

ما نبدل آية إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها معاً

*Değiştirdiğimiz ayeti ya sadece hükmünü, ya da sadece tilavetini (okunuş), veya ikisini birlikte değiştirdik.*¹⁶⁴

Bu açıklamadan Şeyh Muhammed Nevevi’ye göre *Nash*’ın anlamını değiştirme (*et-Tebdil*) veya silme (*el-Mahvu*) olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Muhammed Nevevi Araf 7/154. *ve fi nushatiha* ayetini şöyle açıklamaktadır :

وفي المکتوب فيها

*levh-i mahfuz’da yazılan*¹⁶⁵

¹⁶² Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 112.

¹⁶³ Fawaid, *Polemik Nasakh Dalam Kajian Ilmu al-Qur’an*, Jurnal Suhuf, IV, 2011, 249-250.

¹⁶⁴ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 38.

Bu durumda, Şeyh Muhammed Nevevi diğer müfessirlerin yorumlarından pek de farklı değildir. Bu ayette *Nesh*'i not, alıntı veya kopya olarak anlamlandırılmaktadır.

Hac 22/52. ayetini açıklarken, Şeyh Muhammed Nevevi *Fayansahullah* kelimesini *يزيل* (gidermek/el-İzala) anlamıyla açıklamaktadır.¹⁶⁶

Casiye 45/29. ayetindeki *inna kunna nastansihu*, ifadesini Şeyh Muhammed Nevevi *إنا كنا فيما قبل نأمر الملائكة بإثبات أعمالكم في الكتابة* “bundan önce Biz amellerinizi yazmalarını ve kayıt altına almalarını meleklerle emrediyorduk” şeklinde açıklamaktadır¹⁶⁷

Şeyh Muhammed Nevevi bu konuda diğer müfessirlerin yorumlarından farklı bir yorum getirmemektedir.

Bu açıklamadan Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre *Nesh*'in anlamının değiştirme (*Tebdil*) veya silme (*el-Mahvu*) olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân ayetinde *nasih-mensuh* sayısı konusunda tefsir alimleri aralarında farklı görüşler ileri sürmektedir. Örnek olarak, İmam Suyuti'ye göre, *nesh* edilen ayetlerin toplamı 20 ayettir.¹⁶⁸ İmam ez-Zürkani sadece 7 ayetin *nesh*'i edildiğini söylemektedir,¹⁶⁹ ve Mustofa Zeyd¹⁷⁰ ve *nesh* edildiğini ed-Dahlavi ise sadece 5 tane ayetin nesh edildiğini söylemektedir,¹⁷¹ ve Sa'ad Calal 4 tane ayetin *nesh* edildiğini söylemektedir.¹⁷²

¹⁶⁵ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 399.

¹⁶⁶ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 77.

¹⁶⁷ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 403.

¹⁶⁸ Bkz. Calaluddin Suyuti, *al-Itkan fi Ulumi'l-Kuran*, III/58-60, Daru'l-Hadis, Kahire2004.

¹⁶⁹ ez-Zürkani, *Manahil al-Irfan*, s. 415-422.

¹⁷⁰ Mustafa Zeyd, *en-Nashu fi'l-Kur'ani'l-Kerim : Dirasah Taşri'iyye Tarihiyye Nakdiyye*, Daru'l-Yusr, Kahire 2007, II, 337.

¹⁷¹ ed-Dahlavi, *el-Fauzu'l-Kabir fi Usuli't-Tefsir*, Kadimi Kutub Hanah, Karaçi, s. 46.

¹⁷² Abu Asi, Muhammad Salim, *Dirasah fi el-Nash*, Matbaah Rişvan, Mısır 2000, s. 177.

Kur'ân'da *nasih-mensuh* sayısında Şeyh Muhammed Nevevi detaylı bilgi vermemiştir, fakat Bakara 2/106. ayetini anlatırken dolaylı olarak *nesh* edilen birkaç ayeti şöyle belirtmiştir :

كنسخ وجوب مصابرة الواحد لعشرة من الأعداء بوجوب مصابرة لاثنين أو في كثرة الأجر

كنسخ التخيير بين الصوم والقدية بتعيين الصوم أو نأت بمثلها في التكليف والثواب

كنسخ وجوب استقبال صخرة بيت المقدس بوجوب استقبال الكعبة فهما متساويان في

الأجر^{١٧٣}

Bu açıklamada, Şeyh Muhammed Nevevi Kur'ânda *nesh*'i edildiği ayeti şöyle açıklamaktadır. Önceden 10 düşmanla karşı karşıya geldiğimiz zaman sabretmemiz lazımdı, fakat bu hüküm 2 düşmanla karşı karşıya geldiğimiz zaman sabretmemiz lazım şeklinde değişmiştir. Daha sonra, kendisi başka *nesh* örneği vermektedir. Oruç tutmak veya fidye vermek seçeneklerinin yalnızca oruç tutma hükmüyle neshedilmesi. Ve son olarak önceden kible konusunda Beyt-i Makdis'e yönelme hükmü vardı. Bu hüküm Kabe'ye yönelme hükmüyle değişmiştir.

Yukarıdaki açıklamaya bakıldığında, kanaatimize göre, bu ayetlere yönelmiştir :

1. Birinin 10 düşmana karşı sabretmesi lazım iken 2 düşmana karşı sabretmesiyle değişmiştir (*mensuh*).

Şeyh Muhammed Nevevi'nin bu açıklaması Enfal 8/65. ve 66. ayetine yöneliktir. 66. ayet *nasih*'tir :

“Şimdi ise Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir”.¹⁷⁴

¹⁷³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 38.

¹⁷⁴ Enfal 8/66.

Mensuh ayet Enfal 8/65. ayetidir :

“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkar edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir”.¹⁷⁵

Burada enteresan bir şey var ki, denildiği gibi Şeyh Muhammed Nevevi İmam Şafii mezhebini takip eden bir alimdir. Buna rağmen, *nasih-mensuh* konusunda Şeyh Muhammed Nevevi'nin düşüncesi tam yüzde yüz İmam Şafii'nin düşündüğü gibi değildir.

Nasih-mensuh konusunda, İmam Şafii *nesh*'i *tereke farzahu* (*farzı terk etmek*) olarak anlatmaktadır :

وهكذا كل ما نسخ الله، ومعنى (نسخ): تَرَكَ فَرَضَهُ: كان حَقًّا في وقتِه، وتَرَكَه حَقًّا إذا نسخَه اللهُ، فيكون من أدرك فرضَه مُطيعًا به وبتركه، ومن لم يُدرك فرضَه مُطيعًا باتِّباع الفرضِ النَّاسِخِ له

“Allah'ın neshettiği her şey böyledir. Neshin mânası farzı terketmektir. Farz, farz iken haktır. Allah onu neshettiğinde terkedilmesi de haktır. Farza yetişen kişi onu yapmakla ve (neshedildikten sonra) onu terketmekle Allah'a itaat etmiş olur. Farza yetişmeyen kişi ise, onu nesheden farza tâbi olmakla Allah'a itaat etmiş olur.”¹⁷⁶

Tam tersi, Enfal 8/65-66. ayetlerinde *nasih-mensuh* konusunda Şeyh Muhammed Nevevi, bu iki ayetin yetenek veya güce göre seçenek sunduğunu söylemektedir. Yani, ayetlerdeki hüküm sabit değildir. Demek ki, bu konudaki *nesh*'in anlamı İmam Şafii dediği gibi farzı terketme değildir. Aşağıda Şeyh Muhammed Nevevi'nin bu iki ayet hakkındaki açıklaması yer almaktadır :

¹⁷⁵ Enfal 8/65.

¹⁷⁶ Şafii, *el-Risâle*, Daru'l-kutub el-İlmiyye, Beyrut ts., s. 122-123.

وهذه الآية دلت على أن ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلم يثبت ذلك الحكم.
وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة، فقد أنكر أبو مسلم الأصفهاني النسخ.

أي إن العشرين إن قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم، وإن لم يقدرُوا على مصابرتهم،
فالحكم المذكور هناك زائل، وهذا يدل على صحة مذهب أبي مسلم

Bu ayet bu gruplar için şartların kaltığını işaret ediyor. O zaman, hüküm değişebilir. Buna göre nesih gerçekleşmemiştir. Fakat Ebu Müslim el-Esfahani neshi'n olduğunu inkar ediyor.

*Yani, eğer 20 kişi 200 kişiye sabredebilirse, o zaman hüküm geçerli olur. Fakat, onlara sabredemiyorsa, o zaman belirtilen hüküm kalkar, ve bu görüş Ebu Müslim'in mezhebinin sahih olduğuna delâlet ediyor.*¹⁷⁷

2. Oruç tutma ile fidye ödeme durumu arasında seçim yapabilme imkanı oruç tutmanın farz olmasıyla değişmiştir.

Şeyh Muhammed Nevevi'nin yaptığı bu açıklama, Bakara 2/184. ve 185. ayetine yöneliktir.

Oruç tutan kişinin fidye ödeme alternatif hakkındaki 184. ayet şöyledir :

*“Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir”.*¹⁷⁸

Şeyh Muhammed Nevevi bu ayetteki hükümün neshedildiğini belirtmiştir :

إن هذه الآية منسوخة وذلك أنهم كانوا في صدر الإسلام مخيَّرين بين الصيام والفدية، وإنما خيَّره الله تعالى بينهما لأنهم كانوا لم يتعودوا الصيام فاشتد عليهم فرخص الله لهم في الإفطار

*Bu ayet, Mensuh'tur. Çünkü onlar İslam'ın ilk günlerinde ya oruç tutma ya da fidye ödeme tercihine sahiptiler. Allah onlara iki seçenek vermiştir. Oruç onlara zor gelmiş, bu sebeple Allah onlara iftar etme ruhsatı vermişti.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 432.

¹⁷⁸ Bakara 2/184.

¹⁷⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 60.

Nasih ayeti ise 185. ayettir.

“Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin”.¹⁸⁰

3. Kible olarak önceden Beyt-i Makdis’e yönelmek farz iken sonradan Kabe’ye yönelmek farz olmuştur.

Şeyh Muhammed Nevevi, Bakara 2/115. ayetinin Bakara 2/144. ayeti ile neshedildiğini belirtmiştir.

Bakara 2/115. ayeti şöyledir :

“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır”.

Bakara 2/143. ayetinde, Şeyh Muhammed Nevevi Beyt-i Makdis’ten Kabe’ye yönelme hükmünün yer aldığını belirtmiş ve şöyle demiştir :

إيمانكم بالقبلة المنسوخة وصلاتكم إليها، أي فإن الله لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة

*Mensuh kibleye inanmanız ve oraya doğru namaz kalmanız, yani Allah o namaz tasdik edisinizi zayı etmez.*¹⁸¹

Nasih olarak bilinen ayet ise Bakara 2/144. ayetidir :

“(Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir”.¹⁸²

Yukarıda bahsettiğimiz 3 ayet Bakara 2/106. ayetini anlatırken Şeyh Muhammed Nevevi’nin verdiği işarete göre belirlemiştir. Şüphesiz ki Şeyh Muhammed Nevevi’ye göre sadece 3 ayette *nesih* olmamıştır.

Kanaatımıza göre, *Merâh Lebid* kitabında, *Nasih-Mensuh*’un söz konusu olduğu başka ayetler de bulunmaktadır. Ayetler şunlardır :

4. Bir hanımın kocası vefat ettiğinde, *iddet* önceden 1 yıl evde durması iken sonradan 4 ay olmuştur.¹⁸³

¹⁸⁰ Bakara 2/185.

¹⁸¹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 50.

¹⁸² Bakara 2/144.

Bakara 2/240. ayetinde şöylebuyurulmaktadır :

“İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”.¹⁸⁴

Nasih olan ayet ise Şeyh Muhammed Nevevi'nin net olarak söylediği gibi Bakara 2/234. ayetidir¹⁸⁵ :

“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet)”.¹⁸⁶

5. Sözleşme ile veraset hükmü kaldırılıp (*mensuh*) yerine sadece kan akrabaları getirilmiştir.

Bu durumda *Mensuh* ayet Nisa 4/33. ayetidir :

“(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin.Şüphesiz Allah her şeye şahittir”.¹⁸⁷

Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre, eğer “*vellezine akadet eymanüküm*” evlilikteki akad (sözleşme) diye tanımlanırsa, O zaman “*fa'tuhum nasibahum*” cümlesinin hükmü başka ayet tarafından neshedilmemiştir (*geiru mansûh*). Bu, Ebu Müslim el-Esfahani'nin görüşüdür.¹⁸⁸

¹⁸³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 86.

¹⁸⁴ Bakara 2/240.

¹⁸⁵ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 86.

¹⁸⁶ Bakara 2/234.

¹⁸⁷ Nisa 4/33.

¹⁸⁸ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 195.

Fakat eğer “*vellezine akadet eymanüküm*” cahiliyet döneminde gibi *hulafa* anlamına gelirse, o zaman “*fa'tuhum nasibahum*” cümlesi iki ayetle mensuh olacaktır.¹⁸⁹ İlki Enfal 8/75. ayetinde şöyle buyurulmaktadır :

“*Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*”.¹⁹⁰

Ve Nisa 4/11. ayeti, bu ayette miras bölünme konusunda geniş olarak ele alınmaktadır.¹⁹¹

Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre sadece 5 ayette *nesih* söz konusudur. *Merâh Lebid* tefsir kitabında *nasih-mensuh*'un hepsini bu tabloda görebilmekteyiz.

No	Mansuh	Nasih	Açıklamalar
1	Enfal /65	Enfal 8/66	Şeyh Muhammed Nevevi 2 tane seçenek vermiştir. Eğer birinci ayetine göre yapabilirse hiç bir ayette <i>mensuh</i> olmayacak. Bu Ebu Müslim Esfahani'nin görüşü gibidir. Fakat yapamazsa, o zaman birinci ayetine sonraki ayet tarafından <i>mensuh</i> uygulanacaktır.
2	Bakara 2/184	Bakara 2/185	-
3	Bakara 2/115	Bakara 2/144	-
4	Bakara 2/240	Bakara 2/234	-
5	Nisa 4/33	Enfal 8/75 ve Nisa 4/11	Burada <i>mensuh</i> olup olmayacağı ayet ayetteki cumleyi nasıl anlamlandırdığına bağlıdır. Eğer 'akad ilişkisi' olarak anlamlandırıldıysa Ebu Müslim Asfahani'nin verdiği anlam gibi o zaman bu ayete <i>mensuh</i> uygulanmayacaktır.

¹⁸⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 195.

¹⁹⁰ Enfal 8/75.

¹⁹¹ Nisa 4/11.

c. *Esbab-ı Nüzul*

Allah insanlara bir kılavuz olsun diye peygamber Hz. Muhammed'e Kur'ânı indirmiştir. Onun için Kur'ânın indirilmesi büyük bir olay olup kendisinin konumunu gök ve yeryüzü sakinlerine göstermektedir. Daha sonra Sahabe ile Resulullah'ın hayatında tarihi olaylar olmuştur. Hatta bazen onlar aralarında özel bir olay ile karşılaşmaktadırlar. Bunlarla ilgili Allah'ın hükmünün açıklamasına gerek olmuştur. Ve onlar Resulullah'a karşılaştıkları olayın hükümlerini sormuşlardır. Bu yüzden özel olaylar için sordukları sorulara cevap olarak Kur'ân inmiştir. Bu duruma *Esbab-i Nüzul* denmektedir.¹⁹²

Kur'ânın inmesi ikiye ayrılır, ilk Kur'ânın komple olarak inmesi olup ikinci ise Kur'ânın parça parça inmesidir. Kur'ânın parça parça inmesinin nedeni ise o zaman Resulullahın sahabelerinin gördükleri olaylardır.

Kur'ânın komple olarak inmesi müfessire göre Kur'ândaki 3 ayete dayanmaktadır. Bunlar Bakara 2/185. ayeti, Kadir 97/1. ayeti ve Duhan 93/3. ayetidir. Bu 3 ayet hakkında Şeyh Muhammed Nevevi'nin görüşü şöyledir : Kur'ân komple olarak bereketli bir gecede yani kadir gecesinde dünya'nın gökyüzündeki Beyt-i İzze'ye inmiştir. Rivayete göre bu inişler Ramazanın 24. gecesinde olmuştur. Daha sonra Cebrail parça parça olarak 23 yıl boyunca peygamber Muhammed'a Kur'ânı ihtiyaca göre ulaştırmıştır.¹⁹³

Duhan 44/3. ayetinin tefsirinde Şeyh Muhammed Nevevi *leylatul mubarakah*'ı *leylatul kadr* olarak tanımladıktan sonra kendisi de Kur'ânın komple olarak *Levh-i mahfuz*'dan *Beyt-i izzе*'ye indiğini açıklamıştır.¹⁹⁴

Sahabelerin gördükleri olaylara dair Kur'ânın parça parça inmesi hakkında Şeyh Muhammed Nevevi'nin açıklaması İsrâ 17/106. ayetinde yazdığı açıklamada bulunmaktadır :

¹⁹² Mennâ Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Maktabe Vehbah, Kahire 1995, s.71.

¹⁹³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 61; ayrıca bkz. Suyuti, *el-İtkan*, Merkez ed-Dirasa el-Kur'aniyye, Arabistan, s. 116.; ayrıca bkz. Mennâ Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s. 96.

¹⁹⁴ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 391.

{وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ} وقرأ العامة بتخفيف الراء، أي بينا حلاله وحرامه أو فرقنا فيه بين الحق والباطل، وقرأ علي وجماعة من الصحابة وغيرهم بالتشديد أي فرقنا آياته بين أمر ونهي وحكم وأحكام، ومواعظ وأمثال، وقصص وأخبار ماضية ومستقبله. أو نزلناه مفرقاً في ثلاث وعشرين سنة، أو في عشرين سنة على الخلاف في تقارن النبوة والرسالة وتعاقبهما {لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ} بضم الميم وفتحها أي على تأن لتكون الإحاطة على دقائقه وحقائقه أسهل {وَنَزَّلْنَاهُ} من عندنا {تَنْزِيلًا} متفرقاً آية وآيتين وثلاثاً وهكذا بحسب ما تقتضيه الحكمة وما يحصل من الواقعات

{ve Kur'ân-ı, onu kısımlara ayırdık} genel olarak rı harfini hafifçe okumak, yani “Biz helal ve haramı belli kıldık ya da biz hak ile batılı ayırdık”. Ali ve sahabelerin çoğu şeddeli olarak okur. Yani “Biz emir ve nehyu ayetlerini ayırdık, hüküm ve ahkem, nasihatler ve temsiller, geçmişte ve gelecekte olan kıssalar. Veya “Biz Kuran’ı 23 yıl ya da ihtilafa göre 20 yıl içinde kademeli olarak indirdik”. {insanlara dura dura okuyasın} mim’in ötre’yle ve fethasi’yla, Yani, haberler ve hakikatleri anlatmak için daha kolay olur. {onu indirdik} katımızdan {indiriş ile} hikmet gereği meydana gelen olaylara göre birer ya da ikişer ayet olarak indiririz.¹⁹⁵

Şeyh Muhammed Nevevi’nin yukarıdaki açıklamasına göre, *farraknaahu* kelimesinin iki anlamı var, birinci olarak Kur’ân *hak* ile *batıl* arasında ayırıcı oluşu, *Amr* (emir) ve *Nahyi* (Yasaklama), *hukum* ve *ahkam*, ve geçmişte veya gelecekteki olayları içermesidir.

İkinci olarak *farraknaahu* kelimesinin anlamı da Kur’ânın 23 sene veya 20 sene *nübüvvet* dönemi boyunca parça parça inmesidir. Bunun maksadı Kur’ânın kolayca yorumlanması/açıklanmasıdır.

Kur’ânın parça parça inmesinin başka bir sebebini *Merâh Lebid* kitabında Furkan 25/32. ayetini açıklarken Şeyh Muhammed Nevevi şöyle açıklamaktadır :

¹⁹⁵ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ’na Kur’ân Mecîd*, I, 639.

{وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا} من أهل مكة كأبي جهل وأصحابه {لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّحِدَةً} أي هلا أنزل القرآن كله جملة واحدة، كالكتب الثلاثة: التوراة والإنجيل والزرور {كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ} أي مثل ذلك التنزيل المفترق نزلناه لنقوي بذلك فؤادك، فإن فيه تيسير الحفظ، وفهم المعاني.

وهذا كلام الله ذكره جواباً لهم ورداً لهذه الشبهة {وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً} معطوف على الفعل المقدر الذي تعلق به كذلك، أي كذلك أنزلناه وآتيناه بعضه بعد بعض على تودة وتمهل في ثلاث وعشرين سنة

{İnkar edenler dediler} Mekke halkın'dan Ebu Cahl ve arkadaşları {Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi}, Yani, Kuranı diğer 3 kutsal Tevrat, İncil ve Zebur kitap gibi, bir anda indirilseydi. (Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için), Biz Kuranı bu şekilde indirmekle, sizin kalbinizi pekiştiririz. Çünkü bunda ezberlemenin kolaylaştırılması ve anlamlarının anlaşılması vardır. Ve bu onlar için cevaplar veren ve bu şüpheyi reddeden bir kellamullahtır.¹⁹⁶

Buna göre kur'ânın parça parça inmesinin sebepleri şunlardır : Kalbin güçlendirilmesi, Kur'ânın daha kolay ezberlenmesi, manalarının daha kolay anlaşılması. Bu açıklama “neden Kur'ân önceki kitaplar gibi (Tevrat, İncil, ve Zebur) komple olarak inmemiştir” diye soran kafirlere bir cevaptır.

Kur'ân Resulullah sav'a 2 durumdan dolayı inmiştir. Manna Halil Kattan'a göre, bu iki durum şunlardır. Birincisi bir olay olduktan sonra olayın hakkında ayet veya sure inmiştir. İkincisi, eğer Resulullah sav'a soru sorulursa, o soruya cevap olarak Kur'ân ayeti inmiştir.¹⁹⁷

Birinci duruma dair Kur'ânın inmesi. Şeyh Muhammed Nevevi birkaç örnekte açıklamıştır, mesela Mesed (Tebbet) suresinin nüzul sebebini açıklarken. Kendisi bir hadisi ele alarak şöyle açıklamaktadır :

¹⁹⁶ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 132.

¹⁹⁷ Mennâ Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s. 73.

روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صعد الصفا ذات يوم وقال: «يا صباحاه» فاجتمعت إليه قريش فقالوا: ما لك؟ قال: «أرأيتم إن أخبرتكم أن العدو مصبحكم أو ممسيكم أما كنتم تصدقونني؟» قالوا: بلى، قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»، فقال: عند ذلك أبو لهب: تبا لك ألهذا دعوتنا فنزلت هذه السورة.

Rasulullah (s.a.v.) bir gün Safa Tepesi'ne çıktı ve: "Ey Sabahçılar, sabah oldu, uyanın ey Kureyş! Koşun ey Kureyş topluluğu!" diye nida etti. Bunun üzerine Kureyş toplandı ve: "Ne istiyorsun? Ne haberin var?" dediler.

O da: "Ben size sabaha akşama düşman baskısına uğrayacağınızı haber verecek olsam beni tasdik eder misiniz?" diye sordu.

Onlar: "Evet" dediler. Rasulullah (s.a.v.) buyurdu ki: "(Öyleyse iyi dinleyin) Ben sizi önünüzdeki şid-detli azabdan sakındıran birisiyim."

Bunun üzerine Ebû Leheb : "Seni helak olasıca, Bizi bunun için mi topladın?" dedi. Allah Teala da bu sûreyi indirdi.¹⁹⁸

İkinci duruma dair (Resulullah'a soru sorulursa) ise, Şeyh Muhammed Nevevi Mucadile'in 1-2 ayetinin nüzul sebebini açıklarken görebilmekteyiz.

Ensardan Evs b. Sâmit bir sebeple kızıp hanımı Havle (veya Huveyle) bint Sa'lebe'ye zihâr yapmıştı ("Sırtın anamın sırtıdır" demişti). Çok geçmeden söylediğine pişman oldu ve evliliğe dönüş yapmak istedi. Bu, müslüman toplumun karşılaştığı ilk zihâr uygulamasıydı. Kadın geleneğe göre yasak olan bu ilişkiyi bu halde sürdürmeyi kabul etmedi. Sonunda duruma bir çare bulması için Resûlullah'a başvurdu. Gençliğini kocası uğruna tükettiğini, ona çocuklar verdiğini ama şimdi yaşlanınca kapı dışarı edildiğini dertli dertli anlattı. Hz. Peygamber bu konuda ilâhî bir bildirim almadığını ve bilinen hükümden (haramlık) başka bir çözüm

¹⁹⁸ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 676; ayrıca bkz. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dar İbn Kesir, Beyrut 1987, "Kitâbu't-tefsir", IV, 1902; Müslim bin el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, Dâr İhyâ Turâs el-Arabî, Beyrut, ts., "Kitâbu'l-İmân", I, 193; Muhammed b. İsa b. Saura et-Tirmizi, *Sunan et-Tirmizi*, "Kitâbu't-tefsiru'l-Kur'an", XII, 246; Ahmed b. Şueyb en-Nesai, *Sunan el-Kubra en-Nesai*, Daru'l-kutub el-İlimiyye, Beyrut 1991, ; "Kitâbu't-tefsir", VI, 6526.

söyleyemeyeceğini belirtti. Kadın durumun çok vahim olduğunu tekrar tekrar ifade ettiyse de farklı bir cevap alamadı. Daha sonra kadın Allah'a yalvarmaya ve halinden yakınmaya başladı. "Allah'im! Çok yalnızım. Bu ayrılık bana çok acı verecek. Küçük çocuklarım var; onları babalarına bıraksam perişan olurlar, kendime alsam aç kalırlar. Halimi sana arz ediyorum, beni bu sıkıntıdan kurtar; resulünün dilinden bir vahiy inzâl buyur!" diye dua ediyordu. Kısa bir süre sonra bu âyetler indi. Hz. Peygamber onu müjdeledi ve âyetleri okudu. Ardından kocasını çağırıp onun durumunu öğrendi; köle âzat edemeyeceğini, iki ay peş peşe oruç tutamayacağını ve altmış fakiri doyuracak kadar malî imkânının da bulunmadığını anlayınca ona bir miktar yardımda bulundu ve bereketlenmesi için dua etti.¹⁹⁹

Kur'ân ayetinin nüzul sebebini açıkladığında, Şeyh Muhammed Nevevi daima referans olarak kullandığı hadis veya diğer kaynakları belirtmektedir.

d. Kıraâtler

Şeyh Muhammed Nevevi'nin *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* tefsir kitabında, kıraat farklılıklarının çıkarılan hükümde de farklılıklara yol açtığını açıklararak kıraat imamlarının arasındaki görüş farklılıklarını ifade etmektedir.²⁰⁰ Örnek olarak, kıraat farklılıkları Bakara 2/222. ayetteki حتى يطهرن kelimesinde bulunmaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi bu konuda, İbn Kesir, Nafi', Ebu Amr, İbn Âmir, Hafs, ve Yakub el-Hadrami gibi alimler bu kelimeyi حتى يطهرون (cezim Tı ve ötre He) olarak okuduklarını ve bu yüzden "kan hayzi olmayana kadar" anlamını verdiklerini söylemiştir. Şu'bah, Hamza, ve el-Kisai gibi başka imamlar ise, bu kelimeyi حتى يطهرون (şeddeli/teşdid Tı ve He) okurlar. Buna göre kelime "gusül alana kadar" anlamına gelir.²⁰¹

Başka örnek Bakara 2/271. ayetidir :

¹⁹⁹ trc. Rûveyda Sağlam İnce, *Kur'an-ı Kerimde Kölelik Konusu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi), Ankara 2010, s. 213.

²⁰⁰ Bu konuda daha fazla örnek için bkz. : Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 326 (Zümer 39/8. ayetini açıklarken); I, 158 (Alü İmran 3/146. ayetini açıklarken); I, 322 (Enam 6/55. ayetini açıklarken); I, 418 (Araf 7/9. ayetini açıklarken).

²⁰¹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 77.

إِنْ تُبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَبِعِمَّا هِيَ ^ط وَإِنْ تَخْفَوْهَا وَتَوْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ^ج
 وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ ^ط وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٧١﴾

Ebu Amr, İbn Kesir, ve Asim, Ebu Bekr rivayetinde “nukaffiru” fiilini, *nun* ve *ra'nın demmesi* ile okumustur. Nafi', Hamza, el-Kisai gibi imamla ise “nukeffir_”, *nun* ve *ra'nın cezmesi* ile okumustur. Bu yüzden “*nukaffir ankum şey'an min zunubikum bi kadri sadakatikum*” anlamı ortaya çıktı. İbn Âmir ve Hafs, Asim'den ise *ye* ve *re* harflerinin ref'iyle okumuşlardır. Bu yüzden “*yukaffirullahu*” (Allah örter) ya da “*yukaffiru'l-İhfâ*” (gizlemek örter) anlamına geldi. Onlar da *şaz kıraatını* katarak “*tukaffiru*” yada “*tukaffir*” okumuşlardır.²⁰²

Diğer bir örnek de Bakara 1/9. ayet-i kerimededir:

تُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا تَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾

Yuhadiûna lafzında Asim, İbn Âmir, Hamza, el-Kisai *yâ'nın* fethası, *hı'nın* cezmi ve *dâl'in* fethasıyla okuduğunu belirtmiştir. Bu arada diğer kıraât alimleri *ya'nın* ötresi, *hı'nın* fethası, sonra *med* ve *dâl'in* esresiyle *Yuhadiûna* olmuştur. Şeyh Muhammed Nevevi de *rasm* (*Yuhadiûna*) ile iki yerde elif kullanmayarak açıklamıştır.²⁰³

Şeyh Muhammed Nevevi tefsirinde sürekli Kur'an-ı Kerim ayetlerinin kıraât farkından bahsetmiştir. Daha önce söylenen kıraât imamlarına bakıldığında, Şeyh Muhammed Nevevi *kıraâtı seba* ve *kıraâtı aşere* imamları olarak kategorilendirilen imamların okuyuşlarını veriyor. Şeyh Muhammed Nevevi anlamı tespit etmekte *şaz kıraâtler*'den de faydalanmıştır.

²⁰² Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 100.

²⁰³ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 10.

C. Merâh Lebîd Li Keşfi Mana Kur'ân Mecid Tefsiri

1. İctimai ve Hukuki Konulara Yaklaşımı

Şeyh Muhammed Nevevi Şafii Mezhebini takip eden bir âlim olarak tanınmıştır. Bunlar yazdığı fikh kitaplarında görülmektedir.

Şafii mezhebinin etkisini Kur'ân'ı tefsir ederken de görmek mümkündür. Ahkâm içeren ayetleri tefsir ederken, Şeyh Muhammed Nevevi sık sık Şafii alimleri referans olarak kullanmıştır.

Örneğin, Maide 5/5. ayetinde açıklandığı gibi, Şeyh Nevevi'nin Ehli kitap ile evlenme konusundaki görüşüdür. Şeyh Muhammed Nevevi 3 mezhebten (Maliki, Hanefi, Hambeli) onlarla evlenebilme kestikleri hayvanları yiyebilme görüşlerini yazmasına rağmen, İmam Şafii'nin görüşlerini ayrıntılı yazarak ona katıldı. Buna göre, eğer evlenilecek ehli kitaplar Kur'an inmeden önce ki Tevrat ve İncil'e tabii oluyorsa, evlenebilir. Eğer evlenilecek ehli kitaplar Kuran'ın inmesinden sonraki Tevrat ve İncil'e tabii oluyorsa, evlenilemez.²⁰⁴

Başka bir örnek, necis (dinen pis olan) şeylerin alışverişinin hükmüdür. Araf 7/157. ayetinde açıklandığı gibi “*ve yüharrimu aleyhimül habais*” (kötü ve pis şeyleri haram kılar) Şeyh Nevevi İmam Şafii'nin görüşünü alıntılıyarak, köpekleri satmak da satın almak da haramdır, diye hüküm veriyor.²⁰⁵

Şeyh Nevevi İmam Şafii'den ahkâm ile alakalı ayetler hakkında çok alıntı yaptı. Ama çoğu zaman diğer mezhep imamlarıyla da karşılaştırır. Mesela, Tövbe 9/60. ayetinde olduğu gibi. Zengin olan mücahitlere sadaka verme hakkında alimlerin farklı görüşlerini karşılaştırdı. Şafii, Maliki, ve Ebu Ubeyd caiz olduğunu söyler. Ebu Hanife ise caiz olması için verilecek kişi ancak ihtiyaç duyduğu takdirde verilebileceği hükmünü verir.²⁰⁶

²⁰⁴ Nevevi, *Merâh Lebîd li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 253.

²⁰⁵ Nevevi, *Merâh Lebîd li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 400.

²⁰⁶ Nevevi, *Merâh Lebîd li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 455.

Başka bir örnek, Nahl 16/8. ayetinde söylenen hayvanları yeme konusunda caiz olup olmama konusudur. Şeyh Muhammed Nevevi bu konuda birçok alimin görüşlerini yazmıştır. Buna göre İbni Abbas, İmam Maliki ve İmam Ebu Hanife binek olması için yaratıldığından dolayı at, katır ve eşekleri yemenin haram olduğuna hüküm vermiştir. Şeyh Muhammed Nevevi de onları yemenin caiz olduğunu söyleyen alimlerin görüşlerini aktarır. Örneğin Hasan, Ata, Said ibni Cübeyr, İmam Şafii ve Ahmet bin Hanbel bunlardandır.²⁰⁷

2. Siyasi Konulara Yaklaşımı

Bir mufessirin yaşadığı bölge neşartlardan etkilenmesi kaçınılmazdır. Şeyh Muhammed Nevevi de öyle, Kur'ân ayetlerini tefsir ederken (*Merâh Lebîd* yazarken) kaçınılmaz olarak mufessirin iç ve dış faktörlerinden etkilenmiştir.

Hükümet bir ülke veya bir topluluk için çok önemli bir şeydir, hükümet, eğer işlerini iyi yürütürse halkın mutlu olmasına ve huzur bulmasına yardımcı olacaktır. Fakat hükümet, sistemi yürütürken halk memnun olmazsa bazı protestolar olur. Tıpkı Banten'da, XIX. yüzyıl Şeyh Muhammed Nevevi döneminde olduğu gibi. Bu fenomene baktığımız zaman, Şeyh Nevevi'nin *Merâh Lebîd* tefsirinde hükümeti, hususi olarak *ülül emr* itaati hakkında nasıl açıkladığını anlamak istiyoruz.

*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*²⁰⁸

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ} وهذه الآية مشتملة على أصول الشريعة الأربع: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. فالكتاب: يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة. والسنة: تدل على أمر الرسول، ثم نعلم منه

²⁰⁷ Nevevi, *Merâh Lebîd li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 587.

²⁰⁸ Nisa 4/59.

أمر الله لا محالة. فثبت أن قوله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة. والمراد بأولي الأمر جميع العلماء من أهل العقد والحل، وأمراء الحق وولاية العدل. وأما أمراء الجور فبمعزل من استحقاق وجوب الطاعة لهم.

قال سعيد بن جبیر: نزلت هذه الآية في حق عبد الله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية. وعن ابن عباس أنها نزلت في شأن خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر، فجرى بينهما اختلاف في شيء، فنزلت هذه الآية، وأمر بطاعة أولي الأمر فحينئذ فالمراد بهم أمراء السرايا قال بعضهم: طاعة الله ورسوله واجبة قطعاً، وطاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلطين فالأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم، وقد تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فحينئذ يحمل أولوا الأمر على الإجماع وأيضاً إن أعمال الأمراء والسلطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء فهؤلاء أولوا الأمر

“{Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de.} Bu ayet şariatın dört temelini içermektedir : el-Kitab, es-Sunnah, al-İcma' ve el-Kiyas. el-Kitab Allah'ın emrini göstermektedir, ve oradan Allah'ın emrini öğreneceğiz. O zaman Allah'ın fermanı açık ve net ki {Kul etiullahe ve etiurrasul - Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin} anlamı Kitab ve sünneti'in takip edilmesinin vacip olduğunu gösterir. Ulil Emri cümlesinin anlamı Ehlu'l-Aqdi Ve'l-Hâl bütün ulema, hakkı tutan (Umarau'l-Hak) ve adil olan yöneticilerdir (Vulatu'l-Adli). Fakat kötü yöneticiler (Umarau'l-Cûr) itaate lâyük değildir.

Said b. Cübair şöyle der : Bu ayet Hz. Peygamber'in bir seriyye'nin emiri olarak gönderdiği Abdullah b. Huzafe el-Sehmi hakkında inmiştir. İbn Abbas'tan da bu ayetin, Hz. Peygamberin bir seriyyenin emiri olarak gönderdiği Halid b. Velid hakkında olduğu nakledilmiştir. O seriyyede Ammar b. Yasir de vardı.

Öyleyse ülü'l-emr ile kastedilen seriyye komutanlarıdır. Bazı alimler şöyle demiştir: Allah ve Peygamberlerine itaat etmek kesin vacip, icma ehline itaat etmek vaciptir. Emir ve sultanlara itaat etmek ise çoğunlukla haramdır.

Çünkü onlar ancak zulmü emretmektedirler. Zayıf bir zanna göre bu da vacip olabilir. Zaten emirler ve sultanların kararları (*amel*) alimlerin fetvalarına dayanmalıdır. Ve alimler hakikatta yöneticinin yöneticisidir (*umarau'l-umara*) ve onlar *Ülül Emr*'dir.²⁰⁹

Yukarıdaki alıntılardan, Şeyh Muhammed Nevevi *ülü'l-emr* bazıları gibi elinde gücü bulduran (yönetici) olarak anlamlandırmamıştır.²¹⁰ *Ülü'l-emr* anlamlandırırken Nevevi'nin eleştirel tutuma sahip olduğu da eleştirel cümleler seçtiğinden belli olmuştur:

“*Emir ve sultanlara itaat etmek ise çoğunlukla haramdır. Çünkü onlar ancak zulmü emretmektedirler.*”

Bu cümle komple olarak Razi'den alınmıştır. Buna rağmen bu cümleyi seçmesi Şeyh Muhammed Nevevi'nin cümle seçerken bağımsız olduğunu göstermektedir. Bu cümleyi seçmek için, Şeyh Muhammed Nevevi siyasi görüşlerinden çok etkilenmiştir.

Şeyh Muhammed Nevevi *Ülü'l-emr* Ulemanın İcma'i olarak anlamlandırırken referans olarak kullandığı kitab Râzi'nin *Mefâtihu'l-Geyb*'dir. Yazdığı tefsirinde Râzi, müfessirleri bahsettikleri bu ayeti birkaç şikka ayırmıştır, bunlar:

1. *Ülü'l-emr* 'nin Hulefa-i Raşidin olarak yorumlanması.
2. Bazılar *Ülü'l-emr* Peygamber zamanında seriyye yöneticisi olarak anlamlandırmıştır.
3. Bazıları *Ülü'l-emr* fetva veren ve ümmete dini anlatan ulema olarak anlamıştır.

²⁰⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 156.

²¹⁰ Taberi yazdığı tefsirinde *Ulil Emri* dört anlamla anlamlandırmıştır, bunlar : *el-Umara*, *ahlu'l-ilmî*, *ashebu'n-Nabi* ve *Halifah Ebu Bakar* ve *Umar*'dır. Taberi birkaç hadisi de fikrini desteklemek için getirmiştir. Dört anlamdan en güçlü düşünce *Ulil Emri* el-Umara olarak anlamlandırmıştır, ümmetin itaat etmesini isteyen Resulullah'tan haber hükmüne dayanmıştır. (bkz. Ebu Cafar Muhammed b. Carîr at-Taberi, *Câmi'ul-Bayân 'an Te'vil'il-Kur'ân*, Dâr al-Fikr, Beyrut 1984, IV, 150; ayrıca bkz. : Raşid Rida, *Tefsîr el-Manâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1973, V, 198.

4. Son olarak *Ülü'l-emr* demek Ma'sum olan imamlardır.²¹¹

Şeyh Muhammed Nevevi 'nin *Ülü'l-emr* elinde güç bulunduran (yönetici) olarak anlamlandırmamasının sebebi, o zamanki Nusantara kralıklarının siyasi durumudur.

Banten'da ilk sultanlığın oluşumundan beri, Ulema ve islam alimlerinin rolleri siyasetten hiç ayrılmaz. Onlar kadı olarak sistemin içinde yer alırlar. Nusantara'nın İslam krallığında kadı kurumundan farklı olarak, Banten'da bu kurumun görevi en üstün hüküm kurumu ve bir İslam hukuku alimleri tarafından yürütülmektedir. Bunlardan başka, kadı da hüküm yürütülmesi için referans olarak sarayın aldığı kararda önemli bir rol oynamıştır. Mesela 1580 yılında, kadı kurumu'nun, Mevlana Yusuf'un oğlu Mevlana Muhammed'a verdikleri oylar çok önemliydi. O zaman Mevlana Yusuf'un yerine geçmek için, Mevlana Muhammed amcası (Jepara Prensi) ile bir yarışma içindeydiler. Amcasını Mangkubumi (vezir-i âzam)ve sarayın zenginleri desteklemiştir. Fakat kadı kurumu Mevlana Muhammed'ı kazandırdı. Bundan başka, bu kurum Mekke'ye oradaki yöneticiden sultanlık ünvanı almak için gönderilmiştir. Son olarak Hollanda Banten Sultanlığında, kadı kurumu hala devam etmektedir. Kadı kurumunun halk nezdindeki ağırlığından ve öneminden dolayı Hollanda rahatsız olmuşlar, ve sonuçta 1858 yılında kadı kurumunu kapatmışlardır.²¹²

Hollanda tarafından yıkılmasına rağmen, Banten'da ulemanın rolü hala güçlüdür. Bu kurumun yıkılışının ardından, ulemanın rolü Banten'in köylerine geçmiştir, çünkü o olaydan sonra ulema kadılık görevini kadı kurumu adı altında yürütmemiştir. Saray çevrelerinde ulemanın mübelliğ yolu kısıtlandıktan sonra, onlar köylere göç ederek pesantren (medrese gibi) kurmuşlardı. Martin, bunları *independent* (bağımsız) ulema, eğitim yoluyla Hindia Belanda'nın siyasi gücünü dengelemeye çalışanlar olarak tanımlamıştır. Banten halkı yöneticiden daha çok

²¹¹ Razi, *et-Tefsir el-Kebir Mefatih el-Gayb*, Daru'l-fikri, Beyrut 1981, X, 148-149.

²¹² Martin Van Bruinnessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, Mizan, Bandung 1999, s.257.

ulemaya itaat etmeye alışmışlardır. Banten halkı için ulemanın önemli yeri vardır.²¹³ Bu sebeple Nevevi'nin bu yorumuyla Endonezya'daki kadı kurumu arasında çok güçlü bir bağ vardır. Şeyh Muhammed Nevevi *Ülü'l-emr* İcma-i ulema olarak tanımladığı ve başka açıklama yapmadığına göre kendisini *fakih* (ehli fikh) olarak göstermiştir.²¹⁴

Kanaatımıza göre Şeyh Muhammed Nevevi Nisâ 4/59. ayetinde *Ülü'l-emr İcmau'l-ulema (Ehlu'l-Aqdi Ve'l-Hâl, Umarau'l-Hak, Vulatu'l-Adli)* olarak tefsir etmesi dönemindeki Banten tarihinin etkisinin sonucudur. Başka bir deyişle Şeyh Muhammed Nevevi'nin anlatmak istediği : halkın ulemaya itaat etmeleri zorunlu bir şeydir, çünkü ulema hep haklı şeyleri yaptırmaya kalkmışlardır, ve onlar zulüm yapmamışlardır, Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre, Ulema'nın *yöneticinin yöneticisidir*.²¹⁵ Bu ayete göre, itaat konusunda önce ulema sonra yönetici gelir. Yönetici ulemanın fetvasıyla iktidar gücüne sahip olmuştur. Onun için yöneticinin vereceği kararı, ulema tarafından onaylanmalıdır. Bunu XIX. yüzyılında Banten Kralığı kullanmıştır.

Şeyh Muhammed Nevevi “onlar dini iyi bilmeyebilir, iyi şeyleri yaptırmaya çalışmayabilir” demektedir, onlar zalim bir yönetici olabileceği için Şeyh Muhammed Nevevi *Ülü'l-emr* “ellerinde gücü bulunduran” şeklinde yorumlamamıştır. Şeyh Muhammed Nevevi'ye göre zalim bir yöneticiye itaat etmek mecbur değildir.

Banten'in XIX. yüzyıldaki durumuna bakıldığında, Banten Hollanda'nın müdahalesi altındaydı. Daha önce ulemanın rolü çok iyidir. Fakat bu olaydan sonra artık ulemanın rolü kalmamıştır. Bu durumdan dolayı da Şeyh Muhammed Nevevi Hollanda'yı *Merâh Lebîd* kitabında *Umarau'l-Cur* (zalim emirler) olarak tanımlamıştır. Şeyh Muhammed Nevevi Hollanda'ya *Ülü'l-emr*

²¹³ Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd*, UII Press, Jogjakarta 2006, s. 181.

²¹⁴ Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd*, s. 182.

²¹⁵ Nevevi, *Merâh Lebîd li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 56.

olarak itaat edilmemesi için vurgu yapmıştır. Çünkü yönetici olarak Hollandalılar zulüm yapmışlar ve Banten halkını zor duruma getirmişlerdir.

3. Kelami-itikadi Konulara Yaklaşımı

Kelami-itikadi konularda Şeyh Muhammed Nevevi, genelde Ehl-i sünnet vel cemaat, özelde İmam Ebu Hasan el-Eşari ya da Eş'ârîyye mensubu olarak bilinir. *Merâh Lebid* kitabında Şeyh Muhammed Nevevi Enam 6/103. ayetini açıklarken “insanlar dünyada Allah’ı göremez ancak ahirette görebilir” deyip kendisinin Ehl-i sünnet olduğunu belirtmiştir. Şeyh Muhammed Nevevi bu ayeti açıklamak için bir hadîş-i şerifi “*seteravne rabbeküm kemâ teravne'l kamera leylete'l bedri la tazâmûna fi ruyatihi*” (Siz şu dolunayı zahmet çekmeden gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz)²¹⁶ delil alıyordu. Hadis, ahirette insanların dolunayı görebildiği gibi Allah’ı görebildiğini açıklamaktadır. Şeyh Muhammed Nevevi şöyle açıklamaktadır:

{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} أي لا تراه الأبصار في الدنيا وهو تعالى يراه المؤمنون في الآخرة لقوله صلى الله عليه وسلم: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» فالتشبيه واقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي، واتفق الجمهور أنه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقال: «الحسنى هي الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله».

(Gözler onu idrak edemez), Yani Dünyada gözler göremez ve Ahirette muminler Allah’ı görebilir’dir. Hz. Peygamberimizin buyurduğu gibi. (Siz şu dolunayı zahmet çekmeden gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz). Hz. Peygamberin "lillezine

²¹⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Dar İbn Kesir, Beyrut 1987, I, 203, 209; IV,1856; VI, 2703; ayrıca bkz. Müslim, *Sahih Müslim*, Dar İhyau’t-turas el-Arabi, Beyrut ts., I, 439; II, 113; Tirmizi, Dar İhyau’t-turas el-Arabi, Beyrut ts., IV, 688; İbn Mecah, Daru’l-Fikr, Beyrut ts., I, 63; Ebu Devud, Daru’l-kitab el-Arabi, Beyrut ts., IV, 374.

*ahsenu'l-husna ve'z-ziyade" ayetini okuyup "husna" cennet, "ziyade"yi de Allah'ı görmektir (nazar) dediğinde cumhur ittifak etmiştir.*²¹⁷

Şeyh Muhammed Nevevi, sahabelerin arasında Miraç hakkında Effendimizin Allah'ı görüp görmediği konusunda tartışma olduğunu reddetmemiştir. Fakat sahabe bu konuda birbirini tekfir etmemişlerdi.

Şeyh Muhammed Nevevi kelami itikadi konularda Eşariye mezhebine tabii oluyor. Mutezile mezhebine göre, büyük günah işleyenlerin ahretten sonra ki yeri *menzile beyne menzileteyni'*ndedir (iki yer arasında bir yer). Eşariye mezhebine göre ise, büyük günah işleyen mümindir fakat ona fasık denilir.²¹⁸ İmam Nevevi'nin görüşü ise Eşariye mezhebi gibidir. Bu görüşünü Maide 5/44. ayetinde zikrelmiştir. Yani her kimin kalbi Allah'ın hükümlerine inanmış ve dili ile tasdik etmiş ama yerine getirmemişse, o zaman ona zalim ve fasık denilir.²¹⁹

4. Rivayet/Dirayet Yönü ve Hadisleri Kullanımı

Şeyh Muhammed Nevevi kendi görüş ile Kur'anı yorumlamaktan korkuyor. Bu yüzden, yazdığı tefsirin mukaddimesinde belirttiği gibi, sadece güvenilir 5 kitabı referans aldığını iddia ediyordu. Bu 5 kitap kaynak olarak hadis-i şerif, Sahabe-i kiramin anlayışı, ve tabiinin görüşlerini kullandığı için onları güvenilebilir kitaplar olarak addediyordu.

Onun için Şeyh Muhammed Nevevi tefsirinde sıkça hadis şerifi kullanarak ayetleri açıklıyor.²²⁰ Mesela İnşirah 94/5-6. ayetindeki kolaylık (*el-Yusra*), *inna maal usri yusra* kelimesini şu hadis ile açıkladı :

²¹⁷ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 338-339.

²¹⁸ Ebu Hasan el-Eşari, *Kitabu'l-Luma' fi'r -Rad 'ala Ehli'l-Zeyğ ve'l-Bida'*, Maktabah al-Katsulikiyyah, Beyrut 1952, s. 75-76.

²¹⁹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 271.

²²⁰ Bu konuda daha fazla örnek için bkz. : Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 496 (Hadid 57/27. ayetini açıklarken); II, 291 (Yasin 36/50. ayetini açıklarken); II, 338 (Zümer 39/63. ayetini açıklarken); II, 642 (Duha 93/11. ayetini açıklarken).

والذي نفسي بيده، لو كان العسر في جحر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه ، لن يغلب عسر يسرين

*Neşim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Eğer zorluk kertenkele yuvasında bile olsa, cidden kolaylık onu takip edip dışarı çıkarır. Zira bir zorluk iki kolaylığa asla galebe çalamaz.*²²¹

Ondan sonra, Şeyh Muhammed Nevevi, İmam el-Razi'nin düşüncesini alarak “bu kolaylık hem dünya hem ahirette geçerlidir” diye ifade etmiştir.²²²

Şeyh Muhammed Nevevi ashab-ı kiramın fikirlerini de alıyordu.²²³ Mesela Tebbet 111/5. ayetindeki “*heblun min masad*” (*hurma liflerinden bir ip*) kelimesini açıklarken Şeyh Muhammed Nevevi, İbn Abbas'ın düşüncesini şöyle alıyordu :

قال ابن عباس: هو سلسلة من حديد ذرعها سبعون ذراعاً تدخل من فيها، وتخرج من دبرها، ويكون سائرهما في عنقها، قتلت من حديد قتلاً محكماً

*70 zira uzunluk olan demir zinciri vücudun içine (Ebu Leheb eşi) sokulup ve rektum tarafından çıkartılıyor, ve o zinciri onun boyununda bükülüyor ve adilce (haklı) öldürüyor.*²²⁴

Şeyh Muhammed Nevevi de sürekli diğer selef ulema ve tabiinin düşüncesini kendi tefsirinin açıklaması için delil yapmıştır.²²⁵ Örneğin “Öyleyse, bir

²²¹ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II/644; ayrıca bkz. Bu hadis kullanılan: Suyuti, *Camiu'l-Ahadis*, Daru'l-fikr, Beyrut 2010, XVIII/68, II/113; Suyuti, *Camu'l-Cavami*, Daru's-Saadet lit-Tabaa, Mısır 2001, VII/13; Suyuti, *el-Fathu'l-kabir fi dammiz-ziyade ila camiu's-sagir*, Daru'l-fikr, Beyrut 2003; Hakim, *el-Mustadrak ala's-sahiheyn*, Daru'l-kutub el-ilmiiye, Beyrut 1990, 2/575.

²²² Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 644.

²²³ Ashâbın görüşlerinin aktardığı örneklerin, bkz.: Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 35 (Bakara 2/98-99. ayetini açıklarken); I, 124 (Alü İmran 3/38. ayetini açıklarken); I, 494 (Yunus 10/494. ayetini açıklarken); II, 613 (Mutaffifin 83/28. ayetini açıklarken).

²²⁴ Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, II, 677.

²²⁵ Tabiinin görüşlerinin aktardığı örneklerin, bkz.: Nevevi, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, I, 384 (Bakara 7/83. ayetini açıklarken); I, 624 (İsra 17/33. ayetini açıklarken); II, 453 (Zariyat 51/36. ayetini açıklarken); II, 100 (Nur 24/3. ayetini açıklarken).

işî bitirince diğetine koyul” (faiza farogta fansab), İnşirah suresi 7 ayetinin anlamına dair Şeyh Muhammed Nevevi şunları yazmıştır.

فإذا فرغت من عبادة فأتبعها بعبادة أخرى بأن تواصل بين بعض العبادات وبعض وأن لا تخلي
وقتاً من أوقاتك منها

İbadet yaptıysan, diğeri ibadetlerini de yap, vaktini hiç boş bırakma.

O anlamını açıkladıktan sonra, Şeyh Muhammed Nevevi sahabe ve sonraki ulemanın düşüncesini alıntılanmıştır. O düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

قال قتادة والضحاك ومقاتل: إذا فرغت من الصلاة المكتوبة فاتعب في الدعاء وارغب إلى ربك
في المسألة يعطك،

وقال الشعبي: إذا فرغت من التشهد فادع لدنياك وآخرتك،

وقال مجاهد: إذا فرغت من أمر دنياك فاتعب وصل،

وقال عبد الله بن مسعود: إذا فرغت من الفرائض فاتعب في قيام الليل،

وقال ابن حبان عن الكلبي: إذا فرغت من تبليغ الرسالة فاتعب واستغفر لذنبك وللمؤمنين،

وقال علي بن أبي طلحة: إذا كنت صحيحاً فاجعل فراغك تعباً في العبادة،

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إني أكره أن أرى أحداً فارغاً لا في عمل الدنيا ولا في
عمل الآخرة²²⁶

Şeyh Muhammed Nevevi, rivayetleri, sahabe, ve tabiin görüşlerini aktarıırken çoğu zaman kaynakların ismini verse de rivayetleri senet açısından kritik etmemiştir.

²²⁶ Şeyh Nevevi, *Tefsir Merâh Lebid*, II/644.

SONUÇ

Endonezya tefsir hareketlerini ve karakterlerini dönemlere göre bilmek, Endonezya'daki sosyal ve dini durumları anlamak için gereklidir. Endonezya dünyanın en kalabalık müslüman ülkesi olması bakımından da bunları bilmek önemlidir. Hele hele binlerce *Pondok Pesantren* eğitim kurumunun tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf gibi islamî ilimleri çalıştığı bir ülkeyi tanımak açısından da bunlar önem arz eder.

Aynı zamanda Güney Doğu Asya ülkeleri İslam araştırmaları merkezi olarak Endonezya'yı kullanıyorlar. Şimdiye kadar İslami çalışmalar yapmak için Brunei Derussalam, Malezya, Singapur, Filipinler ve Tayland gibi ülkeler Endoneza'yı örnek almaktadır. Endonezya'daki tefsir hareketleri bu ülkeleri etkilemektedir.

Endonezya'daki âlimlerden Şeyh Muhammed Nevevi el-Bantani iyi bir müfessir ve alim olarak Güney Doğu Asya, özellikle Endonezya'da tanınmıştır. Hollanda sömürgesi döneminde yaşadığı halde hâlâ bugünkü Endonezya'nın sosyal hayat ve dini anlayışını etkilemektedir. Şeyh Nevevi el-Bantani de sık sık kendisine ait eserleri Endonezyalı talebeler için yazdığını söylemektedir.

Bu çalışmamızda varmış olduğumuz birkaç sonucu şöyle özetleyebiliriz :

1. Endonezyadaki tefsir hareketleri süreç içinde gelişmiştir. İslam'ın Endonezya'ya girdiği miladi VII-XV. yüzyıl arasında tefsir, sadece ibadet, ahlak, fıkıh vb. hususlar hakkında Kur'ânî değerleri açıklamaktan ibaretti. Sonra XVI-XVIII. yüzyıl arasında Endonezya'ya alimler tarafından Ortadoğu'dan tefsir kitaplar getirilmiştir: Halklara Arapçası okunup Malayca, Cavaca, Sundaca vb. yerel dillere çevirilmiştir. Şu anda bu şekilde yapılmış Ma'aric ve Kehf suresi tefsirleri bulunmuştur. Bu dönemde, Şeyh Abdurraüf Singkel, Güney Doğu Asya'da Kuran-ı Kerim'in tamamının tefsirini

ilk yazan kişidir. Önce Arapça ile *Tercümen el-Müstefid* adlı tefsiri yazıp daha sonra Malay diline tercüme etmiştir. Miladi XIX. yüzyılda Şeyh Nevevi Endonezya'daki öğrencilere Kur'an-ı Kerim öğretimi için Cava Topluluğu'nun isteği üzerine Mekke'de *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* adlı ikinci tam tefsiri yazmıştır. Kur'an'ın anlamını anlama iştiağını duyan RA. Kartini (Endonezya'nın bir kadın kahramanı) adlı kadına hediye olarak KH. Sholeh Darat tarafından Cava dilinde yazılan bir Kuran meali ve tefsiri verilmiştir. Daha sonra Endonezya'da Hollanda sömürgesi olduğu için tefsir hareketleri biraz duraklamıştır. Sonraki dönemde Endonezya'da yerel dilde veya Endonezyaca tefsir yazan alimler artmıştır. Son zamanlarda İslami kurumlar, birçok tefsir kitabı yayınlamıştır. Bu tefsirler içinde kitap olarak yayınlananlar var. Önce dergide neşredilip sonra kitap olarak yayınlananlar da vardır. 1980 yılından sonra, *mevdu'i* (konulu), tefsirler ortaya çıkmaya başlamış, sosyal, siyasi, iktisadi gibi konuları ele almışlardır. 2000 yılından sonra da, kadın-aile, insan hakları ve terorizm gibi konular ağırlık kazanmıştır.

2. Şeyh Muhammed Nevevi tarafından yazılan *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* tefsiri, *bir rivayet* (bil mesur) tefsiridir. Şeyh Nevevi, insanın kendi görüşüne göre Kuran'ı yorumlayamayacağını yasağı peygamber efendimizin bir hadisini alıntı yaparak kitabının önsözünde belirtmiştir. Ancak, bazı ayetlerde kendi görüşüyle de tefsir etmiştir. Bu yüzden bu tefsire, *re'y* tefsiri de denilir.
3. *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* tahlili bir tefsirdir. Çünkü bu tefsir baştan sonuna kadar mushaf tertibi esas alınarak yazılmıştır. Fatiha süresinden başlayıp Nâs sûresinde tamamlanmıştır. Ancak, bazı kısa ve mücmel açıklamalarına bakılırsa, bu tefsire *icmali* tefsir de denilebilir.
4. Her müfessir her zaman hayatın toplumsal özneliğinden etkilenmiştir. O yüzden, İslam hukukunun ayetlerini yorumlarken Şeyh Muhammed

Nevevi sürekli Şafî mezhebine göre açıklama yapmıştır. Çünkü Şeyh Muhammed Nevevi Şafii'dir. İtikadî ayetleri Eş'arî mezhebine göre açıklamıştır. Çünkü o Eş'arî'dir. *Ru'yatullah* hakkındaki ayetlerde onun bu yaklaşımları görülebilir.

5. *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd* tefsirinde, Şeyh Muhammed Nevevi Kur'an ilimlerindeki önemli temalar üzerinde durmuştur. Mesela, muhkem ve müteşabih, *nasih ve mensuh*, *esbab-i nüzul* ve kıraât imamları arasında farklılıklar bu konulardandır.
6. Şeyh Muhammed Nevevi sosyal ve siyasetle ilgili ayetleri tefsir ederken kendi görüşlerini esas almıştır. Bu durum *Ulil Emri* açıklarken görülebilir.

Vellahu a'lamu bi's-Savab.

BIBLIYOGRAFYA

Abdullah, Taufik, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Majelis Ulama Indonesia, Cakarta 1991.

Abdurrahman, Nawawi Al-Bantani; *An Intellectual Master of Pesantren Tradition*, STUDIA ISLAMIKA (Indonesian journal for Islamic Studies), 2006.

A. Hasymy, *Sejarah Aceh dan Nusantara*, Medan 1961.

Ali Carim ve Mustafa Emin, *el-Balagah el-Wadihah*, Daru'l-Me'arif, Mısır 1957.

Ambary, Hasan Muarif, *Catatan Sejarah dan Arkeologi Ekspor-Impor di Zaman Kesultanan Banten*, Logos Wacana Ilmu, Cakarta 1999.

Ambary, Hasan Muarif, *Banten Menuju Masa Depan: Mengenal Peniggalan Sejarah dan Purbakala Kota Banten Lama*, Semoga Jaya, Cilegon 1999.

Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Logos Wacana Ilmu, Cakarta 1998.

Arsyad, Mustamin M., *As-Şeyh Muhammed Nevevi el-Cavi ve Cuhuduhu fi't-Tefsir'il-Kur'ân'il-Kerim fi Kitabihî el-Tefsir el-Munir li Me`alim el-Tanzil*, (Doktora). Usuluddin Fakultas el-Ezher Üniversitesi, Kahire 2000.

Azizy, Qodri, *Pola Pembelajaran di Pesantren*, Dirjen Binbaga Islam Depag RI, Cakarta 2003.

Azra, Azyumardi, "Melacak Pengaruh Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo", *Studia Islamika*, V. 2, no. 3, 1995.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Kencana Prenada Media Group, Cakarta 2004.

- Baidan, Nashruddin**, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Tiga serangkai, Solo ts.
- Budiardjo, Miriam**, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Gramedia, Cakarta 1983
- Burhanuddin, Mamat S**, *Hermeneutika al-Qur'an di Pesantren; Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid*, UII Press, Yogyakarta 2006.
- Bruinnessen, Martin Van**, *el-Kitabu'l-Arabi fi Indunisiya*, Maktabah el-Mulk Fahdu'l-Vataniyye, II, 1995.
- Bruinnessen, Martin Van**, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, Mizan, Bandung 1999.
- Cabbar, Abdul**, *Siyar wa Tarajim Ba'd 'Ulamaina fi Karni'r-Rabi' 'Ashara lil-Hicrati*, Tihama, Cidde 1982.
- Chaidar**, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni Indonesia*, Sarana Utama, Cakarta 1978.
- Çolakoglu, Selçuk**, *Türkiye - Endonezya İlişkileri*, USAK Analiz Dergisi, 2011, III.
- Daulay, Haidar Putra**, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah*, PT. Tiara Wacana, Yogyakarta 2001.
- Ebu Devud, Suleyman b. el-Aşat es-Sicistani**, *Sunan Abi Devud*, Daru'l-kitab el-Arabi, Beyrut ts.
- el-Attas, Nakib**, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Mizan, Bandung 1990.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl**, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dar İbn Kesir, Beyrut 1987.
- el-Cavi, Muhammed b. Umer Nevevi**, *Merâh Lebid li-Keşfi Mâ'na Kur'ân Mecîd*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyyah, Lubnan, Beyrut 2008.
- ed-Dahlevi**, *el-Fauzu'l-Kabir fi Usuli't-Tefsir*, Kadimi Kutub Hanah, Karaci.

- el-Eşari, Ebu Hasan**, *Kitabu'l-Luma' fi'r -Rad 'ala Ehli'l-Zeyğ ve'l-Bida'*, Maktabah al-Katsulikiyyah, Beyrut 1952.
- el-Farmâvî, Abdülhayy**, *el-Bidâyah fi'l-Tafsîri'l-Maudû'î*, el-Hadârah el-Arabiyye, Mısır 1997.
- el-Kattan, Manna Halil**, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Litera Antar Nusa, Cakarta 2004.
- el-Muallimi, Abdullah b. Abdurrahman**, *A'lamu'l-Makiyyin mina'l-Karni't-Tasi' ila'l-Karni'r-Rabi' Aşr el-Hicri*, Muassasah el-Furkan li't-Turasi'l-İlmiyye, Mekke ts.
- en-Nesai, Ahmed b. Şueyb**, *Sunan el-Kubra en-Nesai*, Daru'l-kutub el-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Erinç, Sırrı**, "Endonezya", *DİA*, İstanbul 1995.
- ez-Zürkani**, *Manahil'lu-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Matbaah el-Bebi el-Halabi ve Şürekauh ts.
- Gusmian, Islah**, *Khazanah Tafsir indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, I, Teraju, Bandung 2003.
- Göksoy, İsmail Hakkı**, *Malay-Endonezya Kaynaklarına Göre Türkler ve Osmanlı-Açe İlişkileri*, Tarih İncelemeleri Dergisi, Ege Üniversitesi, Edebiyet fakültesi, Tarih Bölümü, 1999.
- Göksoy, İsmail Hakkı**, "Endonezya", *DİA*, İstanbul, 1995.
- Hadar, Muhsin**, "Kajian Bibliografi Karya-karya Ulumul Qur'an di Indonesia dari Tahun 1963 Sampai 2008", (Yüksek Lisans), Şerif Hidayatullah Üniversite Edebiyet Fakültesi, Cakarta 2009.
- Hafidudin, Didin**, *Tinjauan atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammed Nawawi Tanara*", *dalam Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Mizan, Bandung 1987.

Hanafi, Muhammed, Pemikiran Kalam Imam Nawawi al-Bantani Dalam Kitab Qatr al-Gais, yayinlanmamış yüksek lisans tezi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 2010.

Hassan, A. *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an*, al-Ikhwan, Surabaya 1988.

H.M. Zainuddin, *Tarich Atceh dan Nusantara*, Medan 1961.

H.M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan sejarah perjuangan 157 Ulama' Nusantara*, Gelegar Media Indonesia, Cakarta.

İbn Mecah, Muhammed b. Yazid, *Sunan İbn Macah*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.

İnce, Rüveyda Sağlam, *Kur'an-ı Kerimde Kölelik Konusu*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi), Ankara 2010.

İdris, İskandar, *Tafsir Hibarna; Tafsir Qoer'an Dalam Bahasa Indonesia*, Ekonomie, Bandung 1950.

Indra Nazaruddin, Muhammed, *Analisa Terhadap Tafsir Temşiyyet 'ul-Müslimin fi Tefsir Kelami Rabbi'l-'alamin*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, UIN Syarif Hidayatullah Üniversitesi, Cakarta 2007.

İqbal, Asep Muhammed, *Yahudi dan Nasrani dalam Al-Qur'an: Hubungan antar Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten*, Teraju, Cakarta 2004.

Kartodjirji, Sartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Dunia Pustaka Jaya, Cakarta 1984.

Kureiş Şihab, Muhammed, *Membumikan al-Qur'an, fungsi dan Pesan Wahyu dalam kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung 1992.

Kureiş Şihab, Muhammed, *Tafsir al-Misbah*, Lentera Hati, Cakarta 2000.

Kureiş Şihab, Muhammed, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan, Bandung 1996.

- Lubis, Nina H**, *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*, LP3ES Indonesia, Cakarta 2003.
- Mahfud KH. M. A., Sahal**, *Nuansa Fiqih Sosial, Pustaka Pelajar*, Yogyakarta 1994.
- Mastuhu**, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, INIS, Cakarta 1994.
- Mas'ud, Abdurrahman**, *Intelektual Pesantren*, LKiS, Yogyakarta 2004.
- Masyhud, Sulthon**, *Manajemen Pondok Pesantren*, Diva Pustaka.
- Muhammed Salim, Abu Asi**, *Dirasah fi al-Naskh*, Matbaah Rişvan, Mısır 2000.
- Müslim bin el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî**, *Sahîh-i Müslim*, Dâr İhyâ Turâs el-Arabî, Beyrut ts.
- Najib, Tubagus**, "KH. Wasyid, Riwayat Hidup dan Usahanya dalam Mengusir Kolonialisme Belanda di Banten" (Yüksek Lisans), Şerif Hidayatullah Üniversite Edebiyet Fakültesi, Cakarta 1992.
- Noer, Deliar**, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Cakarta 1982
- Peter G., Riddel**, *Transferring a tradition; Abd al-Rauf al-Singkili's Rendering in to Malay of the Jalalayn Commentary*, Monograf, University of California, Berkeley 1990.
- Rahardjo, Dawam**, *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Paramadina, Cakarta 1996.
- Rida, Raşid**, *Tefsîr el-Manâr*, Dâru el-Ma'rife, Beyrut 1973.
- Ricklefs, M.C.**, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, Serambi, Cakarta 2008.
- Soeroto, Soeri**, *Pemahaman Sejarah Indonesia Sebelum dan Sesudah Revolusi*, LP3ES, Cakarta 1982.

Sunanto, Musrifah, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Raja Grafindo, Cakarta 2005.

Suryanegara, A. M, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, Mizan, Bandung 1998.

Suyuti, Calaluddin, *al-Itkan fi Ulumi'l-Kuran*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.

Tabari, Âbu Ja'far Muhammed, *Jâmi'ul-Bayân 'an Te'vil'il-Kur'ân*, Dâr al-Fikr, Beyrut 1984,

Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv ve Târîhu Şeherati'n-Nuhât, Âlemu'l-Kütüb*, Beyrût 2005.

Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Saura, *el-Camiu's-sahih es-Sunan et-Tirmizi*, Dar İhyau't-turas el-Arabi, Beyrut ts.

Yasmadi. *Modernisasi Pesantren, kritik Nurkholis Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Ciputat Press, Cakarta 2002.

Yunus, Arsyad, "KH. TB. Muhammed Asnawi Caringin Banten: Riwayat Hidup dan Perjuangannya," (Yüksek Lisans), Şerif Hidayatullah Üniversite Edebiyet Fakültesi, Cakarta 1996.

Yunus, Mahmud, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Kerim*, _____ ts.

Zeyd, Mustafa, *en-Nashu fi'l-Kur'ani'l-Kerim : Dirasah Taşri'iyye Tarihiyye Nakdiyye*, Daru'l-Yusr, Kahire 2007.

Zulkifli Mohd Yusof ve Wan Nasyruddin Wan Abdullah, *Tarjuman al-Mustafid satu analisa terhadap karya terjemahan*, Jurnal Pengajian Melayu, 2005.

<http://media.isnet.org/islam/Quraish/Quraish.html>

<http://www.nu.or.id/> (6-12-2014).

<http://www.sarkub.com/> (6-12-2014).

[http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_\(1942-1945\)](http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_Nusantara_(1942-1945)). (6-12-2014).

<http://id.wikipedia.org/wiki/Pancasila> (6-12-2014).

_____, *Ensiklopedi Islam*, PT. Ikhtiar Baru Vanhoceve, Cakarta 1993.

_____, *Jurnal Esensia, Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 3. No. 2, Juli
2002.