

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**ÖMER NESEFÎ (Ö 1142) TEFSİRİNDEKİ SORU-CEVAP ÜSLUBU VE BUNLARIN
TAHLİLİ (FATİHA VE BAKARA SURESİ ÖRNEĞİNDE)**

Yüksek Lisans Tezi

ELSAID SAAD ELSAID SABER

İSTANBUL, 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**ÖMER NESEFÎ (Ö 1142) TEFSİRİNDEKİ SORU-CEVAP ÜSLUBU VE BUNLARIN
TAHLİLİ (FATİHA VE BAKARA SURESİ ÖRNEĞİNDE)**

Yüksek Lisans Tezi

ELSAID SAAD ELSAID SABER

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Prof. Dr. Murat SÜLÜN
2. Üye : Prof. Dr. Ömer ÇELİK
3. Üye : Prof. Dr. Mesut KAYA

İSTANBUL, 2025

ÖZET

Kur'an, Allah'ın keliması ve ilahi kitapların sonuncusu olduğundan herkes onu okumaya, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu konuda zamanla bu amaca hizmet eden birçok bilim dalı ve farklı yöntemler ortaya çıkmıştır. Tefsir işte bu disiplinlerin birleşimiyle oluşmuştur. Kur'an tefsirleri, ele alınan konu ve ulaşılmak istenen amaçlar açısından kendi aralarında farklılıklar göstermektedir. Örneği, bazı tefsirler ahkam âyetlerini, bazı tefsirler itikad âyetlerini açıklamaya odaklanırken, bazıları Arap dili ve belagatıyla ilgili konulara yoğunlaşmış, bazıları nüzul sebeplerini ve Kur'an kıssalarını açıklamayı amaçlamıştır. Bunlarla birlikte, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsir* adlı eseri gibi, bu vb. yönleri bir arada ele alan kapsamlı Kur'an tefsirleri de vardır.

Nesefî'nin tefsiri hem yöntemi hem de içeriği açısından önemli ve değerli tefsirlerden biridir. Özellikle Kur'an âyetlerini anlamada geçerli ve etkili bir yöntem olan soru-cevap yöntemini izlemesi bu eserin önemini artıran sebeplerden biridir. *et-Teysîr fi't-Tefsir* konulu tez çalışmamız; veri analizi ve tarih araştırması yöntemleri kullanılarak kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, Nesefî'nin hayatı, ilmî kişiliği, ilmî yolculukları, hocaları ve ilmî eserleri hakkında bilgiler toplanmış; muhteva ve özellikleri itibarıyla Nesefî tefsiri üzerinde durulmuştur. Ayrıca, rivayet tefsiri ile dirâyet tefsiri arasındaki farklar ve soru-cevap metodu gibi tefsir ilmiyle ilgili bazı ilmî meselelere de değinilmiştir.

Araştırmamız esnasında kitap ve makale düzeyinde kaynak bulmakta zorluklar yaşanmıştır. Özellikle, Nesefî'deki bir yorumun farklı yönlerini ele alan kaynaklara ulaşmada zorluk yaşanmışsa da bazı büyük kütüphanelere başvurularak, bazı bilimsel internet sitelerinde araştırma yapılarak ve alanında uzman kişilere danışılarak bu zorluğun üstesinden gelinmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ömer Nesefî, el-Fâtiha, el-Bakara, et-Teysîr, Soru ve cevap, Üslup ve Müteşâbihü'l-Kur'ân.

ABSTRACT

Since the Quran is the divine word of Allah and the final revelation among sacred scriptures, its study and interpretation have remained a central scholarly endeavor throughout history. Over time, diverse academic disciplines and methodological frameworks have emerged to facilitate a deeper engagement with its message. Quranic exegesis (tafsir) constitutes a synthesis of these disciplines, bridging linguistic, theological, and jurisprudential analyses.

The field of tafsir encompasses a broad spectrum of approaches, each characterized by distinct objectives and methodological orientations. Some exegetes focus on deriving legal rulings (ahkam), while others emphasize theological doctrines (aqida), linguistic intricacies, or rhetorical structures. Additionally, certain exegetical works endeavor to clarify the circumstances of revelation (asbab al-nuzul) and Quranic narratives (qisas). Among the comprehensive exegetical contributions that integrate multiple methodologies into a cohesive framework is Abu Hafs Umar al-Nasafi's *al-Taysir fi'l-Tafsir*.

Nasafi's tafsir represents a significant intellectual achievement in Quranic studies, distinguished by both its methodological rigor and conceptual depth. A defining feature of this work is its structured application of the question-and-answer technique, a pedagogical strategy designed to enhance comprehension and encourage critical engagement with Quranic verses.

This dissertation on *al-Taysir fi'l-Tafsir* employs a combination of historical analysis and data-driven research to examine Nasafi's intellectual legacy. Extensive research has been conducted on his scholarly formation, intellectual influences and exegetical contributions, with particular attention given to the defining features of his tafsir and its methodological framework. Furthermore, critical exegetical debates, including the distinction between narrational (riwayah) and rational (dirayah) exegesis as well as the epistemological implications of the question-and-answer methodology, have been systematically analyzed.

The research process has posed significant challenges in sourcing primary and secondary materials, particularly in relation to scholarly assessments of Nasafi's hermeneutical approach. Nevertheless, these obstacles have been methodically addressed through extensive consultation of major academic libraries, utilization of specialized research databases, and engagement with leading scholars in the field.

Keywords: Tafsir, Umar al-Nasafi, al-Fatiha, al-Baqara, at-Taysir, Question and Answer, Style, Mutashabih al-Qur'an.

ÖNSÖZ

Kur'an tefsiri, İslam dünyasında tarih boyunca büyük bir değer taşımış, farklı yorum teknikleriyle zenginleşen geniş bir ilmi disiplin hâline gelmiştir. Müfessirler, Kur'an'ın anlamını açıklamak ve İslamî hükümleri daha sistematik bir şekilde yorumlamak amacıyla çeşitli metodolojiler geliştirmiştir. Bu bağlamda, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsir* adlı eseri, geleneksel tefsir anlayışını akademik ve metodolojik bir bakış açısıyla harmanlayan önemli çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Bu tez, Nesefî'nin tefsirinde kullandığı soru-cevap yöntemini detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Nesefî'nin ilmî kişiliği, yetiştigi ilmi çevre ve eserleri ele alınmış, tefsir metodolojisi ve temel özellikleri kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir. Özellikle Fâtîha ve Bakara sûreleri bağlamında, Nesefî'nin Kur'an'ın anlaşılmasına sunduğu katkılar ve diğer müfessirlerle olan etkileşimi karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Araştırma sürecinde çeşitli akademik ve metodolojik zorluklar yaşanmış, özellikle Nesefî'nin tefsir yöntemleri üzerine yapılan çalışmalara ulaşmada bazı sınırlamalar ile karşılaşmıştır. Ancak bu engeller, kapsamlı literatür taraması, büyük kütüphanelerde yapılan araştırmalar ve uzmanlarla gerçekleştirilen görüşmeler ile aşılmıştır. Bu süreç, elde edilen verilerin bilimsel açıdan daha güçlü bir temele dayanmasını sağlamıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında danışman Prof. Dr. Murat Sülün'ün kıymetli rehberliği ve yönlendirmeleri büyük rol oynamıştır. Kendisine en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, araştırmamı destekleyen akademik çevreye, kaynak sağlayan kütüphanelere ve görüşlerini benimle paylaşan uzmanlara şükranlarımı iletiyorum.

Bu tezin, Kur'an ilmine katkı sağlamasını, tefsir yöntemleri konusunda akademik araştırmalara yeni bir bakış açısı kazandırmasını ve ilerleyen çalışmalar için faydalı bir kaynak olmasını temenni ediyorum. Kur'an'ı anlamaya yönelik her ilmi çabanın, yalnızca akademik bir uğraş değil, aynı zamanda İslamî ilimler alanında bilinçli bir sorumluluk olduğunu düşünüyorum.

ELSAID SAAD ELSAID SABER

İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
3. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	4
4. İLGİLİ LİTERATÜR VE TEZİN LİTERATÜRE KATKISI	4
BİRİNCİ BÖLÜM: ÖMER NESEFÎ'NİN HAYATI, YETİŞMESİ VE ESERLERİ	8
1. KISA BİYOGRAFİSİ.....	8
2. HOCALARI, TALEBELERİ VE ESERLERİ.....	9
2.1. Hocaları	9
2.2. Talebeleri.....	12
2.3. Eserleri.....	15
İKİNCİ BÖLÜM: <i>ET-TEYSİR FÎT-TEFSİR</i> ADLI TEFSİRİ.....	17
1. GENEL OLARAK.....	17
2. ET-TEYSİR'İN KAYNAKLARI	19
3. ET-TEYSİR'İN YÖNTEMİ	22
3.1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri	22
3.2. Kur'an'ın Kırâatler Yoluyla Tefsiri	24
3.3. Kur'an Sünnet ile Tefsiri.....	26
3.4. Kur'an'ın İsrâiliyat ile Tefsiri	29
3.5. Kur'an'ın, Selefîn Sözleriyle ve Görüşleriyle Tefsiri	30
3.6. Muhaliflere İtikâdî Eleştirileri.....	32
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂTİHA VE BAKARA SÛRELERİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR	36
1. SORU – CEVAP YÖNTEMİ	36
1.1. Soru ve Cevabın Önemi.....	36
1.2. Soru Sorma Yöntemini Kullanan Müfessirler	37
1.3. Neseffî'nin Tefsirinde Soru ve Cevap Yöntemi	44
2. FÂTİHA SÛRESİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR.....	48
2.1. AKÂİD	48
2.1.1. el-Fâtiha 1/1: Beşerî İfadelerin Allah'a İsnadı	48

2.1.2.	el-Fâtiha 1/4: İbâdetin İsti‘ânenen Önce Gelmesinin Sebebi.....	51
2.2.	BELÂGAT.....	54
2.2.1.	el-Fâtiha 1/2: Rahmân ve Rahîm’in Tekrar Edilmesinin Sebebi	54
3.	BAKARA SÛRESİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR	62
3.1.	AKÂİD	62
3.1.1.	el-Bakara 2/2: Kur’an’da Hiçbir Şüphe Olmaması	62
3.1.2.	el-Bakara 2/6: Kâfirlerin Tekrarlanan Uyarılara Rağmen Küfürde Israrı	66
3.1.3.	el-Bakara 2/30: Yeryüzünde Halife Kılmanın Sebebi ve Gerçekliği	72
3.1.4.	el-Bakara 2/73: İsrâiloğulları’nın Diriliş ve Kıyamet Günü İnançları Üzerine Bir İnceleme76	
3.1.5.	el-Bakara 2/94: Yahudilikte Ölüm Temennisinin Dini ve Ahlâki Çerçevesi.....	79
3.1.6.	el-Bakara 2/124: Masum Peygambere Hata İsnadı	82
3.1.7.	el-Bakara 2/169: Şeytanın Bizi Günaha Teşvik Etmesinin Keyfiyeti.....	85
3.1.8.	el-Bakara 2/258: Nemrut’un Hz. İbrâhim’e Cevap Verememesinin Nedeni	86
3.2.	BELÂGAT.....	88
3.2.1.	el-Bakara 2/2: Hidâyet Kelimesinin Kur’an ve Takvâ ile İlişkisi	88
3.2.2.	el-Bakara 2/4: İmân Sıfatıyla Nitelenen Kimliği	93
3.2.3.	el-Bakara 2/49: Firavun’un Küçük Kız Çocuklarını Öldürmemesinin Sebebi	96
3.2.4.	el-Bakara 2/144: Kibleye Dönme Emrinin Tekrar Edilmesinin Sebebi.....	98
	SONUÇ	102
	KAYNAKÇA	106
	TABLO	113
	EL YAZMALARI	117

KISALTMALAR

c.c : Celle Celâluhu

s.a.v : Sallallahu Aleyhi ve Sellem.

Hz : Hazret-i

r. a : Radıyallahu anhu

H : Hicrî

M : Miladî

c. : Cilt

s. : sayfa

Sy. : sayı

b.s : baskı

trc. : Tercüme eden

thk. : Tahkik eden

tsh. : Tashih eden

thr. : Tahriç eden

t.y : Tarihi yok

y.y : yayın yeri yok

b.y : Basım yeri yok

vd. : Ve diğerleri

b. : İbn

bkz. : Bakınız

ed. : Editör

No. : Numara

ö. : Ölüm tarihi

vb. : Ve benzeri

İSAM: İslâm Araştırmaları Merkezi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'an ile meşgul olan âlimler arasında Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) de önemli bir yer tutmaktadır. Onun *et-Teysîr fi't-Tefsir* adlı eseri, tarafından tefsir alanında yazılmış en değerli ve saygın eserlerden biri olarak kabul edilmekte olup zaman içinde İslâm âlimleri arasında büyük takdir kazanmıştır. Zira sahih bir akide ile yazılmış olan bu tefsirde Ehl-i sünnet inancı sağlam bir şekilde ortaya konularak sapkın fırkalara açık ve tutarlı cevaplar verilmektedir. Ayrıca Nesefî, tefsirinde hem rivayet hem de dirayet yöntemlerini kullanarak âyetleri âyetlerle, sünnetle, sahabe ve tâbiînin görüşleriyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Bu eserinde müfessir ayrıca birçok Nahiv, Belâgat, Fıkıh ve Usûl meselesine yer vererek diğer disiplinlerden de faydalanmış ve âyetleri daha derinlemesine anlamaya çalışmıştır. Tüm bunları yaparken âyetleri, açık ve öz bir üslupla tefsir etmiş; ne okuyanı sıkacak kadar uzun ne de anlam kaybına yol açacak kadar kısa tutmuştur.

2019 yılında tam baskısını temin etmiş olduğumuz Nesefî'nin tefsirini ilk incelediğimizde; onun âyetlerle ilgili soru-cevap yöntemini kullandığını fark ettik. Nesefî, bu yöntemi kullanarak bazı âyetlerde yer alan Dinî, Nahiv ve Belâgat ilimleriyle ilgili meseleleri öne çıkarmış; âyet veya kelime hakkında sorular sorarak dikkat çekmek istediği noktaları belirlemiş ve ardından bu sorulara verdiği cevaplarla faydalı sonuçlar ortaya koymuştur. Soru-cevap yönteminin kullanılmasının birçok önemli faydası bulunmaktadır. Bunların en dikkate değer olanı, ilmî açıdan önemli konulara dikkat çekmesi ve okurun zihnini gerçeğe ulaşmaya yönlendirmesidir.

Bu sebeple, araştırmamızı “Ömer Nesefî Tefsirindeki Soru-Cevap Üslubu ve Bunların Tahlili (Fâtiha ve Bakara Sûresi Örneğinde)” başlığıyla ele almayı uygun gördük. Bu çalışmada, Nesefî'nin hayatını, yetiştiği ortamı, hocalarını, öğrencilerini ve en önemli eserlerini detaylı bir şekilde inceledik. Ayrıca, onun tefsirinin temel özelliklerini ve tefsirde izlediği yöntemi analiz ettik. Fâtiha ve Bakara sûrelerinde yer alan önemli sorular ve cevapları diğer tefsirlerle karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak, eserde yer alan ilmî ve tartışmalı meseleleri ortaya koymaya çalıştık. Bu yöntemle, Nesefî'nin tefsirindeki soru-cevap üslubunun tefsir ilmine katkılarını ve önemini daha iyi anlamayı amaçladık.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırma yöntemleri, araştırılacak konuya göre farklılık göstermekte olup, bazı yöntemler belirli araştırmalar için uygun iken bazıları için uygun olmayabilir.

Nesefî tefsirinin soru ve cevaplar formunda hazırlanmış olması, öncelikle bu soru ve cevapları toplamasını, daha sonra bu içeriklerin incelenmesini, sonuçların analiz edilmesini ve diğer tefsirlerle karşılaştırılmasını gerektirir. Söz konusu araştırma bu doğrultuda üç bilimsel yaklaşıma dayanmaktadır⁽¹⁾:

1. İstikrâî Yöntem (Tümevarım Yöntemi): Bu yöntem, özelden genele doğru ilerleyerek her türlü çıkarım veya araştırma yapmayı içermektedir ve parçaların izini sürerek genel bir sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu araştırmada, Nesefî'nin, tefsirindeki yaklaşımını anlamak, tefsirde yer alan soru ve cevapların sayısını tespit etmek ve bu yorumun dayandığı bilimsel metodolojiyi çıkarmak amacıyla, Nesefî tefsirinin tamamı okunmak suretiyle bu yöntem kullanılacaktır.

2. Tahlîlî (Analitik) Yöntem: Bu yöntem, müfessir görüşlerinin incelenmesi, analizi ve değerlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Araştırmamızda, bu yaklaşım doğrultusunda Nesefî'nin Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde zikrettiği soru ve cevapları incelenecek ve anlamlarını açıklamak için kullanılacaktır. Ayrıca, Nesefî'nin tefsirinde zikrettiği konuların diğer müfessirler tarafından ele alınıp alınmadığı ve Nesefî'nin görüşleriyle diğer müfessirler arasındaki ortak noktaların neler olduğu ortaya konulup değerlendirilecektir.

3. Nakdî (Eleştirel) Yöntem: Bu yöntem, delillere dayanarak bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu belirleme yöntemidir. Araştırmamızda bu yaklaşım da kullanılarak, Nesefî'nin Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde ve diğer müfessirlerin tefsirlerinde yer alan soru ve cevaplar incelenecek, bu soru ve cevaplarda hangi unsurların doğru, hangilerinin yanlış olduğu, ayrıca bu unsurların geçerlilik ve zayıflık sebeplerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede, hangi konuların kabul edilmesi ya da terk edilmesi gerektiği daha net bir şekilde anlaşılabilecektir.

Bu yöntemlerin ışığında, çalışmamızda Nesefî'nin Fâtiha ve Bakara sûrelerindeki tefsirinde yer alan soru ve cevaplar toplanmış, analiz edilmiş ve doğru soru ve cevapları yanlış olanlardan ayırmak için bunlar diğer tefsirlerle karşılaştırılmış ve tartışması yapılmıştır. Bu yapılırken Kur'an

(1) Bkz. Ammâr Buhûş ve Muhammed Mahmûd ez-Zenîbât, *Menâhicü'l-bahsi'l-ilmî*, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990), 134; Ferîd el-Ensârî, *Ebcediyyâtü'l-bahsi fi'l-ulûmî's-şer'iyye*, (Fas: Menşûrâtü'l-furkân, 1996), 96; İhsân el-Emîn, *Menhecü'n-nakd fi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007), 15; Müellifler Heyeti, *el-Mu'cemü'l-vasît*, thk. Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye, (İstanbul: Dâru'd-Da've), 2/722.

ve sünnetten ve başta tefsirler olmak üzere çeşitli eserlerden faydalanılmış ve çalışma sırasında aşağıdaki adımlar takip edilmiştir:

1. Bu çalışmada, *et-Teyssîr fi't-Tefsîr*'in dâru'l-lubâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-turâs (Thk. Mahir Edip Habbûş vd. İstanbul: 2019) tarafından neşredilen baskısı esas alınmıştır.

2. *et-Teyssîr*, genel olarak tefsire yaklaşımını, özel olarak ise soru ve cevaplarını anlamak amacıyla baştan sona okunmuştur.

3. Neseî'nin sadece Fâtîha ve Bakara sûrelerindeki soru ve cevaplarını değil, soru ve cevap yöntemine yaklaşımını anlamak için tefsirin tamamındaki soru ve cevaplar toplanıp incelenmiştir.

4. Âyet meallerinde Murat Sülün'ün Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (İstanbul: 2012) adlı çalışması esas alınmıştır.

5. Öncelikle, Neseî'nin sorduğu sorular ve verdiği cevaplar metin olarak sunulmuş, ardından soru-cevap aracılığıyla işlediği konular analiz edilmiş ve Neseî'nin amacı tespit edilmeye çalışmıştır.

6. Bu soru ve cevaplar, Neseî'den önce ve sonra yazılan bazı tefsirlerle karşılaştırılmış, Neseî ile aynı görüşte olanlar ve olmayanlar belirlenmiş ve ilgili âyetin tefsiri konusunda en kuvvetli görüş ortaya konulmaya çalışmıştır.

Araştırmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

- **Giriş'te**, araştırmanın konusu, önemi, kullanılan araştırma yöntemleri, ilgili literatür ve tezimizin literatüre katkısı sunulmuştur.

- **Birinci Bölüm'de**, Neseî'nin hayatı, yetiştiği ortam ve ilmi yolculukları detaylı bir şekilde anlatılmış; kendisinden ders aldığı önde gelen hocaları ve ilmini aktardığı öğrencileri tanıtılmıştır. Ayrıca, Tefsir, Hadis, Nahiv, Belâgat ve Fıkıh alanında bıraktığı birçok faydalı eserden bahsedilmiştir.

- **İkinci Bölüm'de**, Neseî'nin tefsiri genel bir çerçevede ele alınmış, tefsir kaynakları ve tefsir yöntemi belirtilmiştir. Neseî tefsirinde soru ve cevap yöntemi ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, zikrettiği soru ve cevapların sayısı, soru ve cevapları ele alırken takip ettiği yöntem ve yaklaşımlarında hemfikir olduğu veya olmadığı müfessirlere de yer verilmiştir. Kur'an tefsirinde soru-cevap yöntemini kullanan belli başlı müfessirlere de işaret edilmiş ve onların tefsirlerinden de örneklerle yer verilmiştir.

- **Üçüncü Bölüm’de**, Neseî’nin tefsirinde Fâtiha ve Bakara sûrelerinde zikrettiği soru ve cevaplar toplanmış, bunların Kur’an’daki anlamları ve içerdikleri Fıkıh, Belagat ve İ’tikatla alakalı yorumlar tahlil edilmiştir. Neseî tefsirindeki soru ve cevaplar, Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1143), Sem‘ânî (ö. 489/1096) gibi diğer müfessirlerin soru ve cevaplarıyla karşılaştırılmıştır.

3. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu çalışmanın ilk amacı, Allah’ın kitabına hizmet ederek tefsir literatürüne yeni bir katkı sağlamaktır. Bu çalışmamız, bir Kur’an tefsiri üzerinde yoğunlaşarak içindeki çeşitli ilimleri ortaya çıkarmayı ve bazı âyetlerin anlamlarını soru-cevap yöntemiyle açıklamayı amaçlamaktadır. Özellikle bu konunun, daha önce Türkçe Kur’an araştırmalarında ele alınmadığı tespit edilmiştir.

Bir diğer amaç, Neseî’yi tanıtmak, onun yetişme şartları, hocaları, talebeleri ve önemli ilmî eserlerinden bahsederek döneminin önde gelen âlimlerinden biri olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda, onun eserleriyle elde ettiği yüksek ilmî makamının da belirginleştirilmesi hedeflenmektedir.

Ayrıca, Kur’an tefsirlerinden en önemlilerinden biri olan *et-Teysîr fi’t-Tefsir*’i tanıtarak, bu eserin tefsir yöntemi, temel özellikleri ve kaynakları üzerinde tespitler yapmak da çalışmanın amaçları arasındadır. Bu kapsamda, Neseî’nin tefsir sahasındaki katkıları ve özgünlüğü analiz edilmektedir.

Diğer bir amaç ise tefsirde soru-cevap yönteminin önemini vurgulamaktır. Zira soru sormak, eğitim alanında kullanılan en eski ve en etkili yöntemlerden biri olup aynı zamanda birçok müfessirin Kur’an tefsirinde kullandığı yöntemlerin başındadır. Kur’an’a ve Peygamber’in sünnetine bakıldığında, bu yöntemin her ikisinde de kullanıldığı açıkça görülmektedir. Bu çalışmada, Fâtiha ve Bakara sûrelerindeki müfessirlerin soru ve cevapları derlenerek tahlil edilecek ve birbirleriyle karşılaştırılacaktır.

Son olarak, böyle bir konuyu çalışmak, araştırmacının Tefsir, Hadis, Akaid, Nahiv ve Belâgat gibi İslâmî ilimlerde daha geniş bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır. Soruların içerdiği konuların çeşitliliği, bu çalışmayı karşılaştırmalı bir tefsir incelemesi niteliğine taşımaktadır.

4. İLGİLİ LİTERATÜR VE TEZİN LİTERATÜRE KATKISI

Yaptığımız araştırmalar ve uzman âlimlerle yapılan istişarelerimiz neticesinde, Neseî’nin tefsirinde soru-cevap yönteminin kullanımına dair uygulamalı bir çalışmanın bulunmadığı tespit

edilmiştir. Bu tespit, Neseîî ve tefsiri hakkında çeşitli çalışmaların bulunmadığı anlamına gelmemekte; aksine, sadece Neseîî'nin tefsirinde soru-cevap yöntemini kullanma yaklaşımına dair herhangi bir çalışma veya uygulamalı araştırmaya rastlanılmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'ı tefsir ederken soru-cevap yöntemine odaklanan diğer tefsirler üzerine yapılmış birçok araştırma bulunmaktadır. Bu yöntemi ele alan çalışmalar, genel olarak soru-cevap yönteminin önemini ve bu yöntemi çokça kullanan müfessirlerin yorumlarından nasıl istifade edilebileceğini göstermesi açısından literatüre önemli katkılar sunmaktadır.

- *et-Teysîr fî't-Tefsîr. Thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul: Dâru'l-lubâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-turâs, 2019). Çev ve thk. Muhammed Coşkun ve diğerleri (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).*

- *'Ulûmü'l-Kur'ân 'inde Ebî Hafs en-Neseîî fî Tefsîrih, Doktora tezi, Kral Abdülaziz Üniversitesi, Suudi Arabistan: 2023. Neseîî'nin tefsirinde Kur'an ilimlerini nasıl kullandığını incelemektedir.*

- *İhtiyârâtü Ebî Hafs en-Neseîî ve tercihâtühû fî Tefsîrih (Fâtiha Sûresi'nden er-Ra'd Sûresi'ne kadar), Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2023. Neseîî'nin tefsirindeki ihtilâflı meseleleri ve tercih ettiği görüşleri ele almaktadır.*

- *el-İstişkâlâtü't-Tefsîriyye 'inde Ebî Hafs en-Neseîî fî Tefsîrih, Yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2023. Neseîî'nin tefsirinde zor anlaşılan âyetleri incelemektedir.*

- *el-Münâsebet 'inde Ebî Hafs en-Neseîî fî Tefsîrih (Fâtiha Sûresi'nden Rûm Sûresi'ne kadar), Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2023. Neseîî'nin tefsirinde sûreler arasındaki münasebetleri incelemektedir.*

- *Tefsîrû'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân 'inde Ebî Hafs en-Neseîî, Yüksek lisans tezi, Kasım Üniversitesi, 2024. Neseîî'nin Kur'an âyetlerini diğer âyetlerle nasıl açıkladığını ele almaktadır.*

- *et-Tesâülâtü't-Tefsîriyye fî Advâi'l-Beyân li'ş-Şankîti (ö. 1393/1973), Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2024. Şankîti'nin tefsirindeki soru-cevap yöntemini incelemiş ve diğer tefsirlerle karşılaştırmıştır.*

- *et-Tesâülâtü't-Tefsîriyye 'inde'l-İmâm el-Hîrî (ö. 430/1038) fî kitâbih el-Kifâye fî't-Tefsîr (Fâtiha Sûresi'nden Kehf Sûresi'ne kadar), Yüksek lisans tezi, Kral Halid Üniversitesi, 2024. Hîrî'nin tefsirindeki soruları ve cevapları incelemektedir.*

- *Tesâülâtü'l-İmâm İbn 'Arefe fî Tefsîrih (ö. 803/1401) (Fâtiha Sûresi'nden Bakara*

Sûresi'ne kadar), Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2023. İbn Arfe'nin tefsirindeki soru-cevap yöntemini ele almaktadır.

- *et-Tesâülâtü't-Tefsiriyye ve ecvibetühâ fî Tefsiri Ebü'l-Leys es-Semerkindî* (ö. 373/983), Yüksek lisans tezi, Kral Faysal Üniversitesi, 2024. Samerkandî'nin tefsirindeki soruları ve cevapları incelemiştir.

- *Sem'ânî'nin* (ö. 489/1096) *Tefsirinde Soru-Cevap Yöntemi (Nahl Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar)*, Doktora çalışması, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2023. Sem'ânî'nin tefsirindeki soru-cevap yöntemini tahlil etmiştir.

- *Es'iletü'l-beyân fî Tefsiri sûreti'l-Bakara 'inde'z-Zemahşerî* (ö. 538/1143), Yüksek lisans tezi, Ürdün, İslâmî İlimler Üniversitesi, 2015. Zemahşerî'nin belâgat ile ilgili sorularını ele almaktadır.

- *el-Es'ile ve'l-ecvibe fî Tefsiri'l-Haddâd* (ö. 800/1398), Yüksek lisans tezi, El-Ezher Üniversitesi, 2020. Haddâd'ın tefsirinde soru ve cevapları incelemektedir.

- *el-Es'ile elletî veradet fî Tefsiri'l-İmâm el-Begavî* (ö. 516/1122), Yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2019. Begavî'nin tefsirinde yer alan soruları ve cevapları incelemektedir.

- *Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin* (öl. 537 - 1142) *et-Teysir fî't-Tefsir adlı eserinin tahlili ve el-Bakara Suresi'nin tenkidli neşri*, Ayşe Hümeysra ASLANTÜRK, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1995. Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin Tefsiri üzerine yapılan bu çalışmada, müellifin hayatı, eserleri ve tefsirdeki yöntemi detaylı şekilde incelenmiştir. Ayrıca eserin Fâtîha ve Bakara sûrelerine ait bölümleri yazma nüshalar karşılaştırılarak tahkikli metin hâlinde sunulmuştur.

- *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu*, Veysel Gengil, Ankara, Fecr Yayınları, 2021. Mu'tezilî düşünür Zemahşerî'nin peygamber kıssalarına yönelik akıl merkezli yorumlarını incelemektedir. Yazar, Zemahşerî'nin okuyucuyla kurduğu etkileşimli yorum yöntemini analiz etmiştir. Eser, sorgulayıcı düşüncüyü teşvik etmeyi ve İslâmî düşünceye katkı sunmayı amaçlamaktadır.

- *Hanefî Matürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseî*, Muhammet Çol, Türkiye Diyanet Vakfı, 2024. Ömer en-Neseî'nin Hanefî-Mâtürîdî geleneğindeki tefsir yaklaşımını çok yönlü şekilde ele almaktadır. Onun yorumlarını klasik kaynaklarla karşılaştırarak farklı gelenekler arasında kurduğu ilişkiyi analiz etmiştir. Böylece müfessirin ilmî katkılarını ve düşünsel konumunu

ortaya koymaktır.

Konuya ilişkin literatür titizlikle taranmış; araştırmamızla doğrudan veya dolaylı şekilde ilgili olan klasik ve çağdaş kaynaklar dikkatle incelenmiştir. Bu süreçte, Ömer en-Nesefî'nin tefsirinde kullandığı soru-cevap yöntemiyle ilişkili yaklaşımlara değinen çeşitli çalışmalar tespit edilmiştir. Bununla birlikte, araştırmamız doğrudan bu yöneme odaklanmakta ve özellikle bu metodun yorum gücüne etkisini analiz etmektedir. Bu bağlamda, Nesefî'nin yaklaşımı diğer müfessirlerle karşılaştırılmış; yöntemsel benzerlikler ve ayrışan yönler ortaya konmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM: ÖMER NESEFÎ'NİN HAYATI, YETİŞMESİ VE ESERLERİ

Müfessirlerin ilmî yazıları ve tefsirleri, onların hayat yolculuklarıyla yakından ilişkilidir. Bir müfessirin hayatındaki her aşama, ilmî kapasitesini ve güvenilirliğini yansıttığı gibi, tefsir anlayışını ve Kur'an'a yaklaşım biçimini anlamak açısından da büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, müfessirin yetiştiği çevre, aldığı eğitim ve ilmî yolculuğu, onun ilmî gücünü ve şahsiyetini şekillendiren temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nesefî'nin hayatı yalnızca biyografik bir araştırma değil, aynı zamanda onun ilmî mirasına dair derinlemesine bir keşif fırsatıdır. Bu doğrultuda, Nesefî'nin hayatı ve ilmî serüveni, onun eserlerinin dayandığı kaynaklar ve tefsir metodolojisinin anlaşılmasına ışık tutacaktır.

1. KISA BİYOGRAFİSİ

Asıl adı “Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed b. Lokman en-Nesefî es-Semerkandî”⁽²⁾ olan müfessirin, kaynaklarda künyesi Ebû Hafs, lakabı ise Necmüddîn olarak zikredilmiştir.⁽³⁾ Hicrî 461 yılında Semerkant yakınlarındaki Nesef⁽⁴⁾ şehrinde doğmuştur.

Nesefî'nin hayatını ele alan çeşitli kaynaklar incelendiğinde, onun hayatı ve yetiştirme süreci hakkında çok fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak bu kaynakların ortak noktası, Nesefî'nin ilim ve âlimlerle dolu bir çevrede yetişmiş olduğu ve çocukluğundan itibaren çalışkan, zeki ve ilme düşkün bir kişi olduğu yönündedir.⁽⁵⁾

Nesefî'nin genç yaşta ilimle meşgul olmaya başladığını gösteren önemli kanıtlardan biri, İsmâîl b. İbrâhim en-Nühî (ö. 481/1088) ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış olmasıdır. Üstelik Nesefî, Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eserini rivayet etmiştir; bu durum, onun sadece kendi derslerini değil, hocasının eserlerini de ele alıp sonraki kuşaklara naklettiği anlamına gelmektedir.

Nesefî'nin doğum tarihiyle bu iki âlimin ölüm tarihleri değerlendirildiğinde, Nesefî'nin söz konusu âlimlerin vefatları sırasında yaklaşık yirmi yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum,

(2) Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiru'l-islâmiyye, 2002), 6/139.

(3) Abdülkerim Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, (Bağdat: Riâsetü Dîvânü'l-Evkâf, 1975), 1/527; Muhyiddîn Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh el-Hulû, (Kahire: Dâru'l-Hicre, 1993), 1/307.

(4) Nesef, Ceyhun Nehri ile Semerkant arasında, Buhara ve Belh yolu üzerinde yer alan tarihi bir şehirdir. Günümüzde Özbekistan'ın güneyinde bulunmaktadır. Geçmişte önemli bir kültür ve bilim merkeziydi. Bkz. Ebû Abdullah el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mî'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1980), 579; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemi'l-büldân*, (Beyrut: Dâru sadir, 1995), 5/285.

(5) Ahmed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman el-Hazzi, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 171.

onun ilim tahsiline erken yaşlarda başladığını ortaya koymaktadır. Genç yaşlarda adım attığı ilim yolculuğu, Nesefî'nin, yüksek bir ilim seviyesine ulaşmasına ve önemli eserler bırakmasına zemin hazırlamıştır. Nesefî'nin seyahatleri ve derinlemesine okumaları neticesinde edindiği bilgiler onu zamanının önde gelen âlimlerinden biri hâline getirmiş; bu durum, hem dönemin ilmî çevrelerinde saygınlık ve itibar kazanmasını sağlamış hem de kendisinden sonra gelenlerin yanı sıra, yakın ve uzak âlimlerin takdirini kazanmasına vesile olmuştur.

Sem'ânî (ö. 562/1166) onun hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Nesefî, edebiyatta uzman, fakih bir imamdır. Fıkıh ve Hadis konularında birçok eser yazmıştır. Bütün duyduklarını ve derlemelerini bana icazetnâme olarak göndermiştir. Semerkant'ta onu hayatta iken göremedim, ancak ondan birçok kişi bana hadis rivayet etmiştir. Şiirleri güzel olup, fakihler ve hikmet sahiplerinin tarzında yazılmıştır.”⁽⁶⁾ İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643/1245) ise onun hakkında şöyle demiştir: “O; Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Edebiyat alanlarında uzman biridir. Tefsir ve Hadis konularında kitaplar yazmıştır.”⁽⁷⁾ Aynı şekilde Ahmed el-Edirnevî (ö. 1095/1684'ten sonra),⁽⁸⁾ Ebü'l-Hasenât el-Leknevî (ö. 1304/1886)⁽⁹⁾ ve diğerleri de ona takdirlerini iletmişlerdir. İbn Âbidîn ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836) de onu “insanların ve cinlerin müftüsü, döneminin velilerinin önde geleni” olarak nitelendirmiştir.⁽¹⁰⁾

12 Cemâziyelevvel 537'de (3 Aralık 1142) perşembe gecesi Semerkant'ta vefat etmiştir.⁽¹¹⁾ Vefat haberi kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmış ve birçok bölgede Müslümanlar onun için gıyabî cenaze namazı kılmışlardır. Nesefî'nin cenaze merasimine büyük bir kalabalık katılmıştır.

2. HOCALARI, TALEBELERİ VE ESERLERİ

2.1. Hocaları

Nesefî'nin tefsirini inceleyen, eserlerini tetkik eden veya âlimlerin onun hakkında zikrettikleri değerlendirmelere kulak veren kimse, onun kendi döneminin en seçkin âlimlerinden biri ve İslâm tarihinin en önemli müelliflerinden biri olduğunu kolaylıkla idrak edecektir. Bu üstün başarılarının

(6) Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/527.

(7) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/660.

(8) Ahmed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 171.

(9) Ebü'l-Hasenât el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Ebû Firâs, (Kahire: Matba'atu's-Saâde, 1907), 149.

(10) İbn Âbidîn, Muhammed, *Sellü'l-husâmi'l-Hindî li-nusreti Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî* (İstanbul: Dâru Sa'âdet, 1907), 2/294.

(11) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/658; Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/529; Şemseddin ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 2/8.

temelinde, onun küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlaması, Allah'ın ona nasip ettiği zekâ, hızlı kavrama yeteneği, çalışma azmi ve ilim yolunda gösterdiği sabır gibi özelliklerin yattığı müşahede edilmektedir.

Nesefî'nin bu yüksek ilim mertebesine ulaşmasındaki bir diğer önemli sebep, dönemin büyük âlimlerinden ders almış olmasıdır. O, sadece kendi memleketindeki âlimlerin ilmî birikimiyle yetinmemiş, İslâm dünyasının farklı bölgelerine seyahat ederek birçok âlimden ders alma imkânı bulmuştur. Hocalarının hem sayıca fazla hem de ilmî derinlik bakımından mümtaz şahsiyetler olması, Nesefî'nin ilmî birikimine önemli katkılar sağlamıştır.

Hicrî 507 yılında hacca giderken Bağdat'a uğramış ve oradaki âlimlerden de ders alma imkânı bulmuştur. Ebû'l-Kâsım b. Beyân başta olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinden faydalanmış; kaleme aldığı *Tatvilü'l-Esfâr* adlı eserinde hocalarının çoğundan rivayetlerde bulunmuş,⁽¹²⁾ hatta beş yüz kadar hocadan ders aldığını belirtmiştir.⁽¹³⁾ Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinde bu konuya şöyle temas etmiştir: “Necmüddîn Ömer'in, beş yüz elli hocadan hadis rivayet ediyorum, dediğini işittim.”⁽¹⁴⁾

Nesefî, hocalarının isimlerini *Ta'dâdü's-Şuyûh li-Ömer Mustatraf 'ale'l-Hurûf* adlı eserinde toplamıştır. Bu hocalardan en önemlileri şunlardır:

1. Ebû Muhammed İsmâîl b. İbrâhim b. Muhammed en-Nuhî (ö. 481/1088), Nesefli olup 423 yılında Semerkant'ta doğmuştur. Sem'ânî (ö. 562/1166), onun hakkında şöyle demiştir: “Semerkant'ta Hadis ilmiyle meşgul olmuş, halka dersler vermiş ve Semerkant minberinde vaazlar etmiştir. Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Mu'tez el-Mustağfirî'den (ö. 432/1041) hadis rivayet etmiş ve bu rivayetler Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî tarafından nakledilmiştir.”⁽¹⁵⁾

Nesefî, tefsirinde hocası İsmâîl en-Nuhî'den bahsetmiş ve ondan aktardığı bilgileri şöyle dile getirmiştir: “Hocamız Ebû Muhammed İsmâîl en-Nuhî en-Nesefî bizlere Ali'nin evlatlarından birinden şöyle rivayet etti: Allah Teâlâ kalemi yarattığında ona Bismillâhirrahmânirrahîm yaz, dedi.”⁽¹⁶⁾

(12) İbnü'n-Neccâr, *Zeylû târihi Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye), 20/99.

(13) Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 6/139.

(14) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 2/660.

(15) Sem'ânî, *el-Ensâb*, Bkz. Şemseddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 10/488.

(16) Necmeddin Nesefî, *et-Tefsîr fi't-Tefsîr*, thk. Mâhir Habûş vd. (İstanbul: Dâru'l-lubâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-turâs, 2019), 1/61; Bkz. Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, (Bağdat: Matba'atu'l-Âmire, 1893), 23.

2. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), İslâm ilim geleneğinde Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî olarak bilinmiştir.⁽¹⁷⁾ Mâverâünnehir⁽¹⁸⁾ bölgesinde büyük bir fıkıh âlimi olarak tanınmış olup pek çok kıymetli eser kaleme almıştır. En meşhur eserleri arasında *el-Mebsût*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr* ve *el-Câmi'i's-Sagîr* bulunmaktadır. Ayrıca, Fıkıh Usulü alanında da önemli eserler yazmıştır.

Nesefî, genç yaşta Pezdevî'den ders almış ve onun eserlerini doğrudan kendisinden nakletmiştir.⁽¹⁹⁾ *el-Kâfî Şerhu Usûli'l-Pezdevî* adlı eserin mukaddimesinde, Nesefî'nin Pezdevî'den bu kitabı doğrudan rivayet ettiği ifade edilmiştir. Aynı şekilde, Alâeddin el-Buhârî (ö. 730/1329), Pezdevî'nin eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde bu durumu doğrulamıştır. Bu veriler, Necmüddin Nesefî'nin Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'den doğrudan ilim aldığı ve onun eserlerini aracısız olarak rivayet ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn Sadrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 493/1100), daha önce bahsi geçen Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin kardeşidir. Kendi döneminde, Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olup Semerkant'ta kadı olarak görev yapmıştır. Ayrıca, dönemin en büyük hadis âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁽²⁰⁾

Bu durum, Şemsüddîn ed-Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eserinde ve diğer kaynaklarda da belirtilmiştir.⁽²¹⁾ Ebü'l-Hasenât el-Leknevî (ö. 1304/1886) ise şöyle demiştir: “Ebû Hafs en-Nesefî; Usul, Kelâm, Tefsir, Hadis ve Nahiv alanlarında derin bilgiye sahip faziletli bir imamdır. Fıkıhı, Fahrü'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'den öğrenmiştir.”⁽²²⁾ Nesefî, hocası Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den bahsederken onun, doğu ve batıyı usul ve Fıkıh alanındaki eserleriyle doldurduğunu ve büyük âlimler ve kadılar arasında yer aldığını ifade etmiştir.⁽²³⁾

4. Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Buhârî (ö. 522/1128). Bu âlim hakkında Sem'ânî

(17) Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemânî. (Haydarâbâd: Mecelletü dâireti'l-ma'ârifî'l-osmaniyye, 1962), 2/201- 202.

(18) Mâverâünnehir, Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında yer alan, günümüzde Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın bir kısmını kapsayan tarihi bir bölgedir. Timurlular döneminde kültürel olarak zirveye ulaşan Mâverâünnehir, sonrasında Rusyası'nın kontrolüne girerek eski önemini kaybetmiştir. Bkz. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, (Beyrut: Dâru sadir, 1938), 2/459; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/45.

(19) Alâeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Şirketü's-sahâfeti'l-osmaniyye, 1890), 1/4; Bkz. Hüsâmüddin Hüseyin es-Siğnâkî, *el-kâfî şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrü'd-Dîn Kânî, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2001), 1/139.

(20) Şemseddin ez-Zehabî, Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Mu'assasetü'r-risâle, 1985), 19/49.

(21) ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/8.

(22) el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 149.

(23) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/270.

(ö. 562/1166) şu bilgileri vermektedir: “O, faziletli, Fıkıh ve Kelâm ilimleri dalında derin bilgiye sahip bir âlimdi. Dindar ve takva ehli bir kişiydi. Ömer en-Nesefî ondan ders aldı. 522 yılı Zilkade ayında Buhara’da vefat etti. Kendini her üç günde bir, çok az yemek yemeye alıştırdı. Mekke’de uzun süre ikamet etti ve hocamız Yusuf b. Hemedânî’nin talebelerindendi.”⁽²⁴⁾

5. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf b. Fazl es-Sabğî (ö. 526/1132), Semerkantlı olup büyük bir imam ve fıkıh âlimidir. Hac yolculuğu vesilesiyle Bağdat’a gitmiştir. Semerkant’ta ise Dârü’l-Cûzcâniyye’de müderrislik görevini üstlenmiştir. Muhyiddîn el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü’l-mudîyye* adlı eserinde onun hakkında şöyle ifade etmektedir: “Ahmed es-Sabğî, hicrî 526 yılının Receb ayının sekizinci günü, perşembe günü vefat etmiştir ve vefatı esnasında yetmiş yaşını aşmıştı.”⁽²⁵⁾

Sabğî lakabı, iştiğal ettiği boyacılık mesleğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü o dönemde insanlar, genellikle mesleklerine veya ailelerinin mesleklerine göre anılmakta idi. Nesefî, Ahmed es-Sabğî’den ilim almış ve birçok öğrenci de ondan ders almıştır.

Bunun dışında Nesefî’nin ders aldığı ve ilim tahsili için gerçekleştirdiği seyahatler esnasında faydalandığı birçok başka âlim ve hoca bulunmaktadır. Nesefî, bu hocalarını *Tilbetü’t-talebe*, *Ta’dâdü’s-Şuyûh* ve *Tatvîlü’l-esfâr li-tahsîli’l-ahbâr* adlı eserlerinde zikretmiştir. Bu eserlerinde, yaklaşık 500 kadar hocadan ilim aldığını ifade etmiştir. Aynı şekilde, bu isimler Sem’ânî’nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb* adlı eserinde ve diğer biyografi kaynaklarında da yer almıştır.⁽²⁶⁾ Tüm bu hocalar ve aldığı eğitim Nesefî’ye dinî ilimler ve Arap dili gibi alanlarda derinleşme fırsatı sunmuş ve onu dönemin en önde gelen âlimlerinden biri yapmıştır. Hem yakın çevresi hem de uzak coğrafyalardan pek çok kişi, onun ilmî derinliğini takdir etmiş, bilgi ve görüşlerinden faydalanmak için ona başvurmuş ve ilmî mirasını sonraki nesillere aktarmak amacıyla onu örnek almıştır.

2.2. Talebeleri

İlim yolunda kaydedilen tarihî tecrübeler, ilmin ancak zamanla, sabırla ve gece gündüz süren yoğun çalışmalarla elde edilebileceğini göstermektedir. Bu süreçte değerli âlimlerin meclislerine katılmak ve onlardan rehberlik almak büyük bir öneme sahiptir. Nesefî, çocukluk yıllarından

(24) Sem’ânî, *el-Ensâb*, 5/145.

(25) Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, 1/185.

(26) Bkz. Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâtî’l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaût, tsh. Salih Sa’davî Salih, (İstanbul: IRCICA Kütüphanesi, 2010), 2/421; Muhammed Hafız el-Kümilâî, *el-budûrû’l-müdîe fî teracimi’l-Hanefiyye*, (Kahire: Dârü’s-salâh, 2018), 12/393.

itibaren dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş ve bu süreçte onların ilmî mirasını ve ahlâkını benimsemiştir. Yetişkinlik döneminde ise, sahip olduğu yüksek ilmî seviyeden dolayı öğrencileri onun ilim halkalarına yönelmiş, sadece ilmî bilgi değil, aynı zamanda ahlâkî olgunluk ve metodolojik yaklaşım da öğrenmişlerdir. Neseî'nin ilmî mirasını geleceğe taşıyan en önemli talebeleri arasında şu isimler yer almaktadır:

1. Oğlu Ebû'l-Leys Ahmed b. Ömer (ö. 552/1157). Hicrî 507 yılında doğan ve babası Necmeddin Ömer en-Neseî'nin yanında yetişen, aynı zamanda Semerkant'taki âlimlerden ders alıp diğer şehirlerdeki âlimlerle de irtibat kuran bir şahsiyettir.

Ahmed b. Ömer en-Neseî; Fıkıh, Tefsir, Hadis ve Kelâm gibi çeşitli İslâmî ilimlerde büyük başarı göstermiştir. Ancak, babası kadar Hadis ilminde derinleşmemiş, bunun yerine daha çok diğer ilimlere yönelmiş ve vaaz vermiştir. Hicrî 552 yılında Bağdat'tan dönerken bir grup hırsız ve katil tarafından kervanına yapılan saldırı sonucunda, birçok âlim ve salih insanla birlikte Ahmed b. Ömer en-Neseî de öldürülmüştür.⁽²⁷⁾ Bu saldırıda, yaklaşık yetmiş kişi hayatını kaybetmiştir.

Sem'ânî (ö. 562/1166), onun hakkında şöyle ifade etmektedir: “Ona doğum yılını sorduğumda, bana hicrî 507 yılında doğduğunu söyledi. Fıkıhı, babası Necmeddin Ömer en-Neseî'den ve diğer âlimlerden öğrendiğini belirtti.”⁽²⁸⁾ Aynı olaya dair İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) şu bilgileri aktarır: “Kûmus denilen yere vardıklarında, İsmailî bir grup kaleden çıkarak kervanın yolunu kesti ve birçok âlim ile tanınmış kişiyi öldürdü. Ahmed b. Ömer en-Neseî'yi de üç kılıç darbesiyle öldürdüler.”⁽²⁹⁾

2. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî el-Hanefî (ö. 587/1191), “âlimlerin sultanı” olarak tanınan ve kendi döneminin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen bir şahsiyettir. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* adlı eserin müellifi olan Kâsânî, Fıkıh ve Usul konularında bir otorite olmasının yanı sıra, Hadis ilminde de döneminin en yetkin âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451), onun hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “O, büyük Hanefî âlimlerinden Alâüddîn el-Kâsânî'dir. Hadis ve diğer ilimlerde Ebû Bekr el-Belhî'den nakletmiş ve Necmeddin Neseî'den *Teysîr fî t-Tefsir* adlı eseri rivayet etmiştir.”⁽³⁰⁾

(27) İmâdeddin İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, (Kahire: Dâru hacar, 1997), 16/382.

(28) Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/226.

(29) Cemaleddin İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ata ve Mustafa Ata, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992), 18/120. Bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12/43.

(30) Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *İkdü'l-cümân*, thk. Muhammed Emîn, (Kahire: Matba'atü Dâru'l-kütüb, 2010), 1/325.

3. Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali b. Abdülazîz el-Belhî es-Semerkandî el-Hanefî (ö. 553/1158), Ömer en-Nesefî'den ders almış ve onun bazı eserlerini okumuştur. Halep'e Nureddin Mahmud Zengî döneminde gitmiş, ardından Şam'a yönelerek burada dersler vermiştir. Hicrî 553 yılında Şam'da vefat etmiştir. Ebû Bekir el-Belhî, *el-Câmi 'u's-Sağîr* adlı esere şerh yazmış olup Nesefî ondan her zaman övgüyle bahsetmiştir.⁽³¹⁾

4. Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye* adlı eserin müellifidir. İlim tahsilinde son derece gayretli olup Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Arapça ilimleri gibi pek çok alanda derinleşmiştir. Âlimler arasındaki ihtilafları iyi bilen biri olarak tanınmış, aynı zamanda fasih bir şair olmuştur.

Burhâneddin el-Mergînânî, döneminin büyük âlimlerinden ders almış ve hocaları arasında Necmeddin Nesefî de yer almıştır. Kendisi bu konuda şöyle ifade etmiştir: “Ondan bazı eserlerini okudum ve bana Haffâf'ın *el-Müsnedât* adlı eserini okuttu.”⁽³²⁾ Ayrıca, Burhâneddin el-Mergînânî, Nesefî'den hadis rivayet etmiş; özellikle *Sahîh-i Buhârî*'yi ondan okumuş ve Nesefî de ona Sahîh-i Buhârî rivayeti için icâzet vermiştir.⁽³³⁾

5. Ebû Hârûn Mûsâ b. Abdullah b. İbrâhîm el-Kahtânî (ö. 577/1181), Buhara'da Fıkıh ilmi tahsil ettikten sonra Nesefî'nin yanına gelerek ondan ilim öğrenmiştir. Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* adlı eserinde bu durumu şöyle dile getirmiştir: “Hicrî 516 yılında yanımıza geldi. Mağrip'ten doğuya ilim yolculuğuna çıkmış, ailesini geride bırakmıştı. Irak, Horasan ve Buhara'da on üç yıl boyunca Hadis ve Fıkıh dersleri vermiştir. Yanımda birkaç gün kaldı ve çok sayıda ders notunu benden aldı.”⁽³⁴⁾

6. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed ed-Dilkamanî, Semerkant'ın önde gelen fıkıh âlimlerinden biridir. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine ilim tahsili amacıyla seyahat etmiş, din ve dil ilimlerine olan ilgisiyle tanınmıştır. İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643/1245) onun hakkında şöyle demiştir: “Hicrî 576 yılında Bağdat'a hac maksadıyla gelmiş ve burada Ömer b. Muhammed Nesefî'den hadis rivayet etmiştir.”⁽³⁵⁾

Yukarıda zikredilen talebeler ve onların biyografileri göz önüne alındığında, Nesefî'nin

(31) Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Mehdî İd er-Ravâdiyye, (Londra: Mu'assasetu'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 2016), 10/85.

(32) *Tabakâtü'l-Kârî*, 2/534.

(33) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/660.

(34) Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/320.

(35) Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/130.

ilminden faydalanmak amacıyla uzak diyarlardan gelen veya yakın çevresindeki çok sayıda talebe yetiştirdiği görülmektedir. Bu talebelerin biyografileri incelendiğinde, Neseî'nin ilim çevrelerinde ne denli itibarlı bir âlim olduğu ve öğrencilerinin ondan ilim öğrenmek için ona müracaat ettikleri açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca, oğlunun da öğrencileri arasında yer alması, Neseî'nin ailesini de ilmî ve ahlâkî yönden eğittiğini göstermektedir. Özellikle, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Kâsânî'nin de talebeleri arasında bulunması, Neseî'nin ilmî gücünü ve etkisini ortaya koymaktadır.

2.3. Eserleri

Neseî'nin hayatına ve ilmî gelişimine bakıldığında, onun geniş bir ilmî ufka sahip olduğu ve farklı ilim alanlarında derinleştiği açıkça görülmektedir. Özellikle Dinî İlimler ve Arap dili üzerine edindiği birikim, onu döneminin önde gelen âlimlerinden biri hâline getirmiştir. Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi temel ilmî alanlarda derinlemesine bilgi sahibi olmanın yanı sıra, Şiir ve Edebiyat gibi kültürel alanlarda da yetkinliği dikkat çekicidir. Bu çok yönlü ilmî birikim, Neseî'nin hem teorik hem de pratik alandaki başarılarını pekiştirmiştir. Ayrıca, İslâm'ın farklı mezhepleri hakkında da bilgi sahibi olması, ilmî görüşlerini derinleştirerek çalışmalarına çeşitlilik katmıştır.

Neseî, yalnızca ilmî derinliğiyle değil, aynı zamanda çok yönlü katkılarıyla da tanınmıştır. Çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserlerle hem kendi dönemi hem de sonraki nesiller için büyük bir ilmî miras bırakmıştır. Bu eserler onun ilmî gücünü ve geniş perspektifini gözler önüne sermektedir.

1. *et-Teysîr fî't-Tefsir*: Bu eser, Kur'an-ı Kerîm'in tefsiri olup çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Bir sonraki bölümde, bu eser hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

2. *Tilbetü't-talebe*: Dil bilimsel alanında yazılmış olup Hanefî mezhebine ait eserlerde kullanılan dil ve ifadeler doğrultusunda kaleme alınmıştır.

3. *Ta'dâdü's-şuyûh*: Bu eser, Neseî'nin yaklaşık beş yüz elli hocasının isimlerini topladığı biyografik bir çalışmadır.

4. *Tatvîlü'l-esfâr li-tahsîli'l-ahbâr*: Neseî'nin ilmi seyahatlerini ve rivayetlerini içeren bir eserdir. Bu eserde, hocalarının isimlerine de yer verilmiştir. Bağdat'a vardığında bu eser üzerine dersler vermiştir.

5. *en-Necâh fî şerhi ahbâri kitâbi's-Sahîh*: Bu eser, Sahîh-i Buhârî eseri üzerine bir şerh olup

Nesefî burada Buhârî'ye ulaşan elliden fazla rivayet zincirini derlemiştir.

6. *el-İş'âr bi'l-muhtâr mine'l-eş'âr*: Yirmi ciltlik bir şiir derlemesidir.

7. *Meşâriu's-Şâri' fî furûi'l-Hanefiyye*: Bu eser, Fıkıhî meseleleri basit bir dille anlatmayı amaçlayan bir eserdir. Nesefî, bu eseri kaleme alma nedenini, öğrencilerin ilgisizliği ve tembelliğe düşmeleri nedeniyle, Fıkıhın özet ve basit bir şekilde anlaşılmasına duyulan ihtiyaç olarak açıklamıştır. Eser; ibadetler, muamelât, mübâhât ve cinâyât gibi bölümlere ayrılmıştır. Bu eseri Ebû Ali el-Gaznevî (ö. 581/1185) şerh ederek *el-Menâbi' fî Şerhi'l-Meşâri'* adını vermiştir.⁽³⁶⁾ Gaznevî, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) talebesi olup uzun yıllar onun yanında kalmıştır.

8. *Nazmü'l-Câmi'i's-sağîr*: Hanefî mezhebine ait fıkıhî meseleleri içeren manzum bir eserdir.

9. *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*: Semerkant âlimlerinin biyografilerini içeren bir eserdir.

10. *el-Fetâve'n-Nesefiyye*: Nesefî'nin çeşitli konularda kendisine sorulan sorulara verdiği fetvaları içeren bir eserdir. Bu eser, Nesefî'nin başka âlimler için topladığı fetvalardan farklıdır.

Nesefî'nin eserlerinin çokluğu, onun ilmî üretkenliğini ve çeşitli alanlarda derin bilgi birikimini ortaya koymaktadır. Yaklaşık yüz eseri olduğu, birçok biyografi yazarı tarafından belirtilmiştir.⁽³⁷⁾ Bu eserler; Arap dili, Dinî ilimler ve Belâgat gibi farklı disiplinleri kapsamakta olup Nesefî'nin bu alanlardaki derin bilgisi ve yetkinliğini açıkça gözler önüne sermektedir.

(36) Salâhuddîn es-Safedi, *El-vâfi bil-vefâyât*, tsh. Ahmed el-Arnaût, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-'arabî, 2000), 16/327; Hayrüddîn ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 3/249.

(37) İbnü'n-Neccâr, *Zeylû târihi Bağdâd*, 20/99. Bkz. ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/9.

İKİNCİ BÖLÜM: *ET-TEYSİR Fİ'T-TEFSİR* ADLI TEFSİRİ

Birçok ilmî ve edebî eser kaleme alan Neseî'nin en önemli eseri *et-Teysîr fî't-Tefsîr* adlı Kur'an tefsiridir. Neseî'nin ilmî konumu göz önüne alındığında, *et-Teysîr*'in en önemli tefsir eserlerinden biri olduğu söyleyenebilir. Dolayısıyla, tefsirin dayandığı kaynaklar ve tefsirde uygulanan yöntem hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. GENEL OLARAK

Öncelikle, bu tefsirin Neseî'ye ait olduğu hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu durum, Neseî'yi tanıyan ve onun hakkında eser kaleme alan tüm âlimler tarafından teyit edilmiştir.

- Ahmed el-Edirnevî (ö. 1095/1684'ten sonra), *Tabakatü'l-Müfessirîn* adlı eserinde Neseî'nin tefsirinden şu şekilde bahsetmektedir: “Ebû Hafs en-Neseî, Tefsir, Fıkıh ve diğer ilimlerde birçok değerli eser kaleme almıştır. Bu eserler arasında en önemlisi, Allah'ın kitabının tefsiri olan dört ciltlik *et-Teysîr fî't-Tefsîr* adlı eseridir. Bu tefsirinde ince ilmî noktalara yer vermiştir.”⁽³⁸⁾

- Kâtib Çelebi Mustafa Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde söz konusu tefsiri şöyle ele almaktadır: “*et-Teysîr fî't-Tefsîr*, Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Neseî'ye aittir. Tefsirin giriş kısmında Kur'an'ın yüz ismini zikrettikten sonra tefsir ve te'vil kavramlarını tanımlamış, ardından âyetlerin anlamını geniş bir şekilde açıklamıştır.”⁽³⁹⁾

- Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî (1848-1886), *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserinde, “Neseî'nin Tefsir ve Fıkıh alanında önemli eserleri vardır. Bunlar arasında en öne çıkanı *et-Teysîr fî't-Tefsîr* adlı tefsiridir.” şeklinde ifade etmektedir.⁽⁴⁰⁾

Neseî'nin tefsiri, kendisinden sonra gelen pek çok eserde kaynak olarak kullanılmıştır. Bu eserlerden alıntı yapan bazı âlimler, eserin adını ve müellifini açıkça belirtmiş; bazıları ise yalnızca eserin adını zikretmekle yetinmiştir. Bu alıntılar, eserin Neseî'ye ait olduğunu daha da pekiştirmektedir. Örnek olarak Alâeddin el-Buhârî (ö. 730/1329-1330), *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde

(38) el-Adnevî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, 171.

(39) Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh: Muhammed Şerafeddin (İstanbul: Vekâletü'l-ma'ârif, 1941), 1/519.

(40) el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 150.

şu ifadeleri kullanmaktadır: “Necmeddin Neseî, *et-Teysîr* adlı eserinde şöyle demiştir: Beyanın kapsamına yazı ve işaret de girer.”⁽⁴¹⁾

Ebû'l-Hasen İbrâhîm el-Bikâî (ö. 885/1480) ise Fâtîha sûresindeki âyet sayısı konusunda Neseî'den şöyle alıntı yapmaktadır: “Necmeddin Ebû Hafs Ömer en-Neseî, *et-Teysîr* adlı tefsirinde şöyle ifade etmiştir: Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) göre el-Fâtîha sekiz âyettir, Hüseyin el-Cu'fî'ye (ö. 203/818) göre altı, cumhura göre ise yedi âyettir.”⁽⁴²⁾ Aynı şekilde Şerefüddîn Hüseyin et-Tîbî (ö. 743/1343), *Keşşâf* tefsirine yazdığı haşiyede Neseî'den çeşitli alıntılar yapmıştır.⁽⁴³⁾

Dolayısıyla, *et-Teysîr fî't-Tefsir* adlı tefsirin Neseî'ye ait olduğuna dair hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, Neseî'nin bu çalışmamızda ele aldığımız tefsiri dışında başka bir tefsirinin bulunup bulunmadığıdır. Bu konuda şunu ifade edebiliriz: Biyografisini yazan bazı kaynaklar, Neseî'nin *el-Ekmelel el-Atvel fî Tefsiri'l-Kur'an* adlı, dört cilt hâlinde yazılmış bir tefsirinin daha bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca, üçüncü bir tefsiri olduğu ve bunun da *Bahru Ulûmi't-Tefsir alâ Nahvi Rûsûmi't-Tezkîr* adıyla anıldığı da kaynaklarda geçmektedir.

İsmâîl Paşa el-Bâbânî (ö. 1338/1920), *İzâhu'l-Meknûn fî Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn* adlı eserinde şu bilgiyi vermektedir: “Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Neseî es-Semerkindî'ye ait *el-Ekmelel el-Atvel* adlı tefsir eseri vardır ve bu eser dört cilt olarak kaleme alınmıştır. Neseî, hicrî 537 yılında vefat etmiştir.”⁽⁴⁴⁾

Neseî'nin *et-Teysîr fî't-Tefsir* adlı eseri incelendiğinde, müellifin bu tefsirinde her iki esere de çeşitli yerlerde atıfta bulunduğu tespit edilebilmektedir. Neseî, *et-Teysîr* tefsirinde الإتيان kelimesi hakkında yazarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*el-Ekmelel el-Atvel* adlı ilk tefsirimizde bu kelimenin kırk anlamını saymıştık.”⁽⁴⁵⁾ Aynı şekilde, التوقى kelimesini açıklarken de, “İnsanların takvâ ve muttakî hakkında yüz farklı yorumu vardır. Bu yorumları, *Bahru Ulûmi't-Tefsir alâ Nahvi Rûsûmi't-Tezkîr* adlı eserimizde sıraladık.”⁽⁴⁶⁾ ifadesini kullanarak başka bir eserine değinmektedir.

(41) Alâeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/104, 4/380.

(42) İbrahim el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdî's-Süver*, thk. Abdüssemî' Haseneyn, (Riyad: Mektebetu'l-ma'ârif, 1987), 1/208.

(43) Şerefüddîn et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*, thk. İyâd Muhammed, (Dubai: 2013), 3/11, 14/174.

(44) İsmâîl Paşa el-Bâbânî, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, (İstanbul: Matba'atü'l-ma'ârif, 1945-1947), 1/177; Âdil Nüveyh, *Mucemü'l- Müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hâzır*, (Lübnan: Mu'assasetu Nuvayhiz es-sekâfiyye, 1988), 1/400.

(45) Neseî, *et-Teysîr*, 1/414.

(46) Neseî, *et-Teysîr*, 1/223.

Nesefî'nin tefsir mirası, derin ilmî birikimi ve çok yönlülüğünü yansıtmaktadır. *Et-Teysîr fî't-Tefsîr* adlı eseri, hem kendi döneminde hem de sonraki nesillerde büyük takdir toplamış ve Kur'an'ı anlamada özgün bir yaklaşımı ortaya koymuştur. Bununla birlikte, *el-Ekme'lü'l-Atvel* ve *Bahru 'Ulûmi't-Tefsîr* gibi başka tefsir eserlerine yaptığı atıflar, onun bir müfessir olmanın ötesinde İslâm düşüncesine çok yönlü katkılar sunduğunu göstermektedir. Nesefî'nin bu çalışmaları, ilmî derinliği kadar farklı yaklaşımları bir araya getirme başarısıyla da dikkat çekmektedir.

2. ET-TEYSİR'İN KAYNAKLARI

Kur'an'ın ilke olarak meselelerin kaynağını ve temellerini⁽⁴⁷⁾ göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an hakkında konuşan bir kişinin Arap dili ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında derin bilgi sahibi olması gerektiği açıktır. Bu durum, müfessirin şartları yanı sıra sahip olması gereken bilgiler incelendiğinde daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Örneği; Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân* adlı eserinde, “Tefsircinin şartları ve âdâbı” başlığı altında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Âlimler şöyle demiştir: Kim Allah'ın kitabını tefsir etmek istiyorsa önce Kur'an'dan başlasın. Çünkü Kur'an'da bir yerde özet geçen bir konunun başka bir yerde genişletildiğini bulabilir. Eğer bir âyetin tefsirini Kur'an'da bulamazsa o zaman sünnete başvurmalıdır; çünkü sünnet Kur'an'ın açıklayıcısıdır.”⁽⁴⁸⁾

Nesefî'nin tefsiri ve hayatı incelendiğinde, onun bu tefsire başlamadan önce Arap dili ve İslâmî ilimlerde derin bir eğitim aldığı, birçok eser ve kaynaktan faydalandığı kolayca fark edilebilmektedir. Bu durum, tefsirine de yansımış olup farklı tefsirlerden, Nahiv, Belâgat, Fıkıh, Usûl ve Hadis gibi çeşitli ilimlere ait kaynaklardan istifade ettiği gözlemlenmektedir. Nesefî'nin tefsirinde başvurduğu en önemli kaynaklardan bazıları şunlardır:⁽⁴⁹⁾

1. Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrü'l-kebîr* adlı tefsiri.

Nesefî, tefsirinde birçok yerde Mukâtil'den alıntı yapmış; ancak bazı durumlarda Mukâtil'in sözlerini doğrudan aktarmak yerine, onun genel fikirlerini alıp kendi üslubuyla

(47) Kur'an'ın ne ölçüde temalar içerdiği ve konuların kökenleri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, (İstanbul: Ensar neşriyat, 2022).

(48) Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitâb, 1974), 4/200. Mennâ' el-Kattân (ö. 1420/1999) da *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde, bir müfessirin tefsire başlamadan önce öğrenmesi gereken ilimleri ve edinmesi gereken ahlâkî kuralları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2000), 341.

(49) Bu başlıkta kullanılan sayısal veriler çeşitli kaynaklardan elde edilmiştir. Bu kaynaklar arasında en önemlilerinden biri, gelişmiş arama imkânı sunan el-Mektebetü's-Şâmile'dir.

yeniden ifade etmiştir.

Nesefî'nin zaman zaman Mukâtil b. Süleyman'a ait bir görüşü yanlışlıkla Mukâtil b. Hayyân'a (ö. h. 150'den önce) atfettiği de görülmektedir. Örneği; “*Ya Rabbi! Beni, anamı, babamı, mümin olarak evime girenleri ve kadın erkek bütün müminleri bağışla; zalimlerin ise helâkten başka bir şeylerini artırma.*” (Nûh 71/28) âyeti hakkında Nesefî şu ifadeyi kullanır: “Mukâtil b. Hayyân dedi ki: Nuh, gemiye beraberinde seksen kişi aldı; kırk erkek ve kırk kadın. Bunlar arasında üç oğlu da bulunuyordu.”⁽⁵⁰⁾ Ancak, bu ifadenin aslında Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğu, onun tefsirinden anlaşılmaktadır⁽⁵¹⁾.

2. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eseri.

Nesefî, Arapça, Belâgat ve Tefsirle ilgili konulara dair Ebû Ubeyde'nin eserinden sıkça alıntılar yapmıştır. Nitekim, Ebû Ubeyde'den de yaklaşık 100 kez alıntı yapmıştır. Örneği, Nesefî, “*onu ve onun tüm ehlini kurtaracağız; ancak karısı hariç, çünkü o da geride kalacaklar arasında.*” (el-'Ankebût 29/32) âyetini şu şekilde açıklamaktadır: “Yani helak olanlar arasında kalanlardandı. Ebû Ubeyde ise şöyle der: Burada kastedilen, Lût'un karısının uzun ömürlülerden biri olmasıdır; herkesin ölümünden sonra hayatta kalmış ve ardından helak edilmiştir.”⁽⁵²⁾

3. İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* adlı tefsiri. Nesefî, bu eserden sıkça faydalanmış ve birçok alıntı yapmıştır. Ancak, her zaman Taberî'ye doğrudan atıfta bulunmamış, bazen sadece eserin içeriğinden yararlanmıştır.

4. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/924) *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh* adlı eseri.

Nesefî, tefsirinde onu zikretmiş ve yaklaşık 170 yerde ondan nakilde bulunmuş, ayrıca arap gramerine dair meseleler arasında yaptığı tercihlerde de ondan faydalanmıştır. Bu eser, Kur'an'ın tefsiri, Arap Sarf ve Nahvi açısından bütün müfessirler için temel kaynaklardan biri olması açısından önemli bir yere sahiptir.⁽⁵³⁾

5. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eseri.

Nesefî, bu eseri açık ve belirgin bir şekilde kullanmış, birçok yerde Mâtürîdî'nin adını ve

(50) Nesefî, *et-Tefsîr*, 15/35.

(51) Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, thk. Abdullah Şihata, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, 2003), 4/452.

(52) Nesefî, *et-Tefsîr*, 11/501.

(53) Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, çev. ve notlar: Murat Sülün, (İstanbul: Beka Yayınları, 2023). Zeccâc'ın bu eseri, Murat Sülün tarafından Türkçeye çevrilmiş olup eserin önemi için çevirinin giriş kısmına bakınız.

eserini açıkça zikretmiş, tefsirinde ise bu eserden 120'den fazla alıntı yapmıştır. Neseî, Mâtürîdî'ye büyük bir saygı duymakta olup onu genellikle "imam"⁽⁵⁴⁾ olarak anmış; Mâtürîdî'den bahsederken sıklıkla "şeyh" veya "zahid"⁽⁵⁵⁾ gibi sıfatlar kullanmıştır.

6. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 427/1035) *Keşfu'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an* adlı eseri.

Neseî, bu eserden rivayetleri aktarırken bazen doğrudan, bazen ise dolaylı olarak eserden faydalanmıştır. Özellikle, selef âlimlerinin rivayetlerini naklederken bu eserden sıkça istifade etmiştir. Allah Teâlâ'nın "Onlar ki; gayba iman ederler, (gerçek birer dindar olarak) namazı dosdoğru kılarlar ve kendilerine Bizim nasip ettiğimiz şeylerden infak ederler." (el-Bakara 2/3) âyeti hakkında Neseî, Tüsterî'den şu sözü nakletmektedir: "İman dört temel üzerine kuruludur: Allah'a tevekkül, Allah'ın emrine teslimiyet, Allah'ın takdirine rıza ve Allah Teâlâ'nın nimetlerine şükür. Takva, imanın kapısıdır; yakın, imanın kalbidir ve ihlas imanın kemalidir."⁽⁵⁶⁾

7. Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârât* adlı eseri.

Neseî, bu eserden oldukça fazla alıntı yapmış olup Kuşeyrî'nin sözlerini naklettiği yerlerin sayısı 700'ü aşmaktadır. Ayrıca, Neseî'nin Kuşeyrî'den yaptığı alıntıların çoğunlukla âyetlerin sonlarıyla ilgili olduğu ve bu bağlamda Kur'an'daki işaretleri ve ilahi öğütleri açıklamayı hedeflediği görülmektedir. Bunun yanı sıra, Neseî, Kuşeyrî'den bahsederken onu "imam" unvanıyla anmaktadır. Örneği Neseî, "Bizi dosdoğru yolu ilet." (el-Fâtiha 1/5) âyetini tefsir ederken şöyle ifade etmektedir: "İmam Kuşeyrî şöyle demiştir: Dosdoğru yol, Kitap ve Sünnet'ten delili olan yoldur ve ona bid'atlerin girmesine imkân yoktur."⁽⁵⁷⁾

8. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) eserleri.

Neseî, Vâhidî'nin *el-Basît*, *el-Vasît* ve *Esbâbu'n-Nüzûl* adlı eserlerinden de faydalanmıştır. Ancak, tefsirinde Vâhidî'nin adını sadece bir kez, Fâtiha Sûresinin nüzul sebebinden bahsederken zikretmiş ve şöyle ifade etmiştir: "Ve Vâhidî Ali b. Ahmed tefsirinde Ebû Meysere'den şu rivayeti nakleder: (Vahyın ilik gelişinde) Hz. Peygamber (s.a.v.) dışarıya çıktığında bir sesin 'Ey Muhammed!' diye kendisini çağırdığını duyardı ve sesi duyduğunda hemen kaçardı. Bunun üzerine Varaka b. Nevfel ona şöyle demişti: 'Eğer bir

(54) Neseî, *et-Teyisîr*, 1/16; Bkz. 4/26, 5/364.

(55) Neseî, *et-Teyisîr*, 4/26; Bkz. 8/19.

(56) Neseî, *et-Teyisîr*, 1/232.

(57) Neseî, *et-Teyisîr*, 1/153.

daha bu çağrışı duyarsan, dur ve sana ne söyleyeceğini dinle.’ Ebû Meysere devamla der ki: Peygamber Efendimiz (s.a.v.) dışarı çıktığında yine aynı çağrışı duydu: Ey Muhammed! *El-Hamdü li'l-lâhi rabbi'l-âlemîn* diyerek Fâtiha sûresini tamamladı.”⁽⁵⁸⁾

Nesefî, bu eserlerin dışında, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bahrü'l- 'ulûmu*, Ebû'l-Kâsım İbn Habîb'in (ö. 406/1016) tefsiri⁽⁵⁹⁾ ve Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsiri gibi birçok eserden de alıntılar yapmıştır. Ayrıca, Ebû Muhammed İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an* ve *Garîbu'l-Kur'an* adlı eserleri gibi tefsirle yakından ilgili diğer önemli kaynaklardan da yararlanmıştır.

Nesefî'nin sadece tefsir eserlerinden alıntı yapmakla kalmayıp lugat âlimlerinin eserlerinden de sıkça faydalandığı görülmektedir. Bu eserler arasında, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *el-Ayn* ve Ebû İbrâhim İshak el-Fârâbî'nin (ö. 350/961) *Dîvânü'l-Edeb* adlı eserleri önemli bir yer tutmaktadır.

3. ET-TEYSİR'İN YÖNTEMİ

3.1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri

Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sadece kelime düzeyinde açıklamaları değil, aynı zamanda her türlü anlamlandırmayı kapsayan bir süreçtir. Bir âyetin açıklaması başka bir âyetten farklı yollarla elde edilebiliyorsa, bu durum da Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri kapsamında değerlendirilir.

Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri bir müfessirin başvurması gereken ilk yöntemdir⁽⁶⁰⁾. Çünkü Kur'an'ın âyetleri birbirini açıklamakta ve tefsir etmektedir. Bir yerde genel hatlarla ifade edilen bir konu, başka bir yerde daha detaylı bir şekilde ele alınır; kısa bir şekilde zikredilen bir mesele, başka bir âyette daha kapsamlı bir biçimde açıklığa kavuşturulur. Örneği; Kur'an'daki kıssalar incelendiğinde, bir kıssanın bir âyette kısa şekilde ele alındığı, ancak başka bir âyette daha ayrıntılı bir biçimde detaylandırıldığı görülmektedir. Bu iki pasaj bir araya getirildiğinde, kıssa daha net ve anlamlı bir hale gelir. Bu nedenle Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmek, kolay bir iş değildir. Sadece bir âyeti başka bir âyetin yanına koymakla sınırlı kalmaz; aynı zamanda âyetler arasında derinlemesine düşünmeyi ve bunları birbiriyle ilişkilendirmeyi de gerektirir. Bu zorluğu aşabilenler ise ancak

(58) Nesefî, *et-Teyisîr*, 1/74.

(59) Nesefî, *et-Teyisîr*, 3/192, 4/82, 6/95, 11/283.

(60) Celâlüddîn es-Süyûtî'ye göre, kim Allah'ın yüce kitabını tefsir etmek isterse, önce Kur'an'dan başlasın. Zira Kur'an'da bir yerde kısa ve öz olarak geçen bir husus, başka bir yerde daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmış olabilir; bir yerde özetlenen bir konu, başka bir yerde genişletilmiş olarak yer alır. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

büyük ilim sahipleridir.⁽⁶¹⁾

Nesefî'nin tefsir yöntemi ele alındığında, bu alanda oldukça başarılı olduğu görülmektedir. O, Kur'an âyetlerini, yine Kur'an âyetleriyle tefsir etmiştir. Nesefî'nin bu yöntemine dair bazı örnekler aşağıda sunulmaktadır:

Nesefî, “*Biz onları Kıyamet Günü kör, dilsiz ve sağır olarak yüzüstü haşrederiz!*” (el-İsrâ 17/97) âyeti hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bu, onların yüzüstü sürükleneceği anlamına gelir. ‘Kör, dilsiz ve sağır olarak’ ifadesi, haşir anında meydana gelen bir durumdur ve daha sonra bu hâl ortadan kalkar. Bunun delili ise ‘*Mücrimler ateş’i görürler ve içine düşeceklerini anlarlar; ama kendilerini ondan kurtaracak bir yol bulamazlar.*’ (el-Kehf 18/53) âyetidir.”⁽⁶²⁾ Burada Nesefî, İsrâ sûresindeki âyeti Kehf sûresindeki bir âyetle açıklayarak kâfirlerin kıyamet günündeki durumunu izah etmeye çalışmıştır.

Bir diğer örnekte ise Nesefî, “*De ki: Ey her tür mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine veriyor, dilediğinden çekip alıyorsun; dilediğini aziz ediyor, dilediğini zelil ediyorsun.*” (Âl-i İmrân 3/26) âyetini şu şekilde tefsir etmiştir: “Bu, iman ile izzet kazandırmaktır. Allah Teâlâ, ‘*İzzet, Allah’a, Resulüne ve müminlere aittir; fakat bilmezler münâfıklar!*’ (el-Münâfikûn 63/8) buyurmuştur. “*Dilediğini zelil ediyorsun.*” ifadesi ise küfür ile zelil olmaktır.”⁽⁶³⁾ Nesefî, Âl-i İmrân sûresindeki âyetleri, el-Bakara ve Münâfikûn sûrelerindeki âyetlerle tefsir etmiştir. İzzet kavramını, Münâfikûn sûresindeki âyetlerde olduğu gibi imanla açıklamış, zillet kavramını ise el-Bakara sûresinde olduğu gibi küfür ile ilişkilendirmiştir.

Ayrıca Nesefî, “*Kim de Benim mesajımdan yüz çevirirse, şüphesiz onun için dar bir geçim söz konusudur; Kıyamet Günü de kör olarak haşrederiz onu!*” (Tâhâ 20/124) âyetindeki ذكري kelimesini açıklarken, Kur'an'da bu kelimenin geçtiği yaklaşık yedi âyeti sıralamış ve bu âyetler arasında bağ kurarak anlam bütünlüğü sağlamıştır.⁽⁶⁴⁾ Benzer şekilde, “*Hani, Allah peygamberlerden söz alarak...*” (Âl-i İmrân 3/81) âyetindeki ميثاق kelimesini tefsir ederken bu kelimenin geçtiği diğer âyetlere de atıfta bulunmuş ve her bir âyetin bağlamına özgü anlamını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Özellikle A'râf ve Ahzâb sûrelerinde geçen âyetlerle bu kelimenin

(61) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Halis Albayrak, *Kur'an'ın bütünlüğü üzerine*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2015). Bu eser, Kur'an'ın bütünlüğü kavramını ele alarak metni oluşturan kelimeler, ifadeler ve cümleler arasındaki bağlantıları incelemekte ve Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır.

(62) Nesefî, *et-Tefsîr*, 9/482.

(63) Nesefî, *et-Tefsîr*, 3/521.

(64) Nesefî, *et-Tefsîr*, 10/352.

anlamını detaylandırmıştır.⁽⁶⁵⁾

Bu örnekler, Nesefî'nin Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmedeki yetkinliğini açıkça ortaya koymaktadır. O, bir âyetin anlamını başka bir âyetle açıklamakla yetinmemiş; aynı zamanda belirli bir kelimenin farklı âyetlerdeki kullanımlarını karşılaştırarak derinlemesine bir analiz gerçekleştirmiştir.

3.2. Kur'an'ın Kırâatler Yoluyla Tefsiri

Kırâatler, Kur'an'ın farklı okunuş biçimlerini ifade eder. Bu okuma tarzı, bir kârî tarafından tercih edilen bir kırâat olup diğerlerinden bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Kırâatlerin tarihi sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) gibi sahâbiler, kırâat ilminde öncü isimler olup bu kırâatleri doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Daha sonra bu kırâatler, İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayılmıştır. Yedi kırâat imamı arasında İbn Âmir ed-Dımaşkî (ö. 118/736), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Âsım el-Kûfî (ö. 127/745), Ebû Amr el-Basrî (ö. 154/770), Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/772), Nâfi' el-Medenî (ö. 169/785), Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805) yer almaktadır. Bunlara ek olarak, kırâat ilminde meşhur olan üç imam daha vardır: Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/747), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/820) ve Halef b. Hişâm (ö. 229/843).⁽⁶⁶⁾

Bazı âlimler, Kur'an kırâatlerini derleyip bu kırâatlerle ilgili hükümleri açıklama konusunda uzmanlaşmışlardır. "Kırâatleri bir kitapta toplayan ilk imam, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dır (ö. 224/838). Ondan sonra Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî (ö. 258/872) gelmiştir. Daha sonra ise Kâlûn'un öğrencisi olan Mâlikî mezhebine mensup İsmâîl b. İshâk (ö. 282/895) ve ardından İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) kırâatleri toplamışlardır. Bu süreçte en önemli isimlerden biri de Ebû Bekr Ahmed b. Mücâhid'dir (ö. 324/936); zira o, yalnızca meşhur yedi kırâatle sınırlı kalmıştır."⁽⁶⁷⁾

Nesefî'nin tefsirini incelediğimizde, onun kırâatlere olan ilgisini net bir şekilde görmekteyiz. Kur'an âyetlerini tefsir ederken kırâat farklılıklarını vurgulamış, bu kırâatleri nakleden âlimlerin isimlerini zikretmiş ve bazen bu kırâatlerdeki anlaşılması zor veya belirsiz hususları açıklığa kavuşturmuştur.

(65) Nesefî, *et-Tefsîr*, 4/127.

(66) el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 371-173. Bkz. Muhammed ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1974), 1/412.

(67) İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l- 'Aşr*, 1/34.

Nesefî'nin metoduna bakıldığında, genellikle yedi kırâati öncelikli olarak zikrettiği, ardından diğer kırâatleri ele aldığı, ancak şâz (nadiren kullanılan) kırâatlere pek yer vermediği görülmektedir.

Nesefî'nin kırâatlere olan ilgisini gösteren örneklerden biri, el-Enfâl Sûresinin (8) 11. âyetinde yer alan “*Hani O; size kendi katından bir emniyet olmak üzere sizi hafif bir uykuya daldırıyordu; sizi tertemiz kılmak, şeytanın pisliğini üzerinizden gidermek, kalplerinizi pekiştirmek ve ayaklarınıza sebat vermek için gökten üstünüze su indiriyordu.*” ifadesinde, Nesefî bu âyetle ilgili üç kırâatin bulunduğunu belirtmiştir. İlk kırâatin يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ İbn Âmir ed-Dımaşkî (ö. 118/736), Âsım el-Kûfî (ö. 127/745), Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/772), Kisâi el-Kûfî'ye (ö. 189/805); ikinci kırâatin يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ Nâfi' el-Medenî'ye (ö. 169/785); üçüncü kırâatin ise يَغْشَاكُمُ النَّعَاسُ İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738) ve Ebû Amr el-Basrî'ye (ö. 154/770) ait olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra bu üç kırâat arasındaki anlam farklarını açıklamıştır.⁽⁶⁸⁾

Bu noktadan hareketle, Nesefî'nin kırâat ilmi konusunda derin bir bilgiye sahip olduğu ve kırâatleri doğru bir şekilde sahiplerine nispet ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, müellifin bazı durumlarda kırâatleri yanlış bir şekilde isnat ettiği veya temel kırâat kitaplarında yer almayan şâz (nadir) kırâatlere başvurduğu da gözlemlenmektedir. Örneği; el-Kehf Sûresinin (18) 98. âyetinde yer alan “*Rabbimin (Kıyamete dair) va'di gelince onu yerle bir edecektir. Benim Rabbimin verdiği söz gerçektir.*” ifadesinde iki kırâatten bahsetmiş ve دَنَاءُ kırâatini İbn Âmir ed-Dımaşkî, İbn Kesîr el-Mekkî, Ebû Amr el-Basrî ve Nâfi' el-Medenî'ye nispet etmiştir; دَنَاءُ kırâatini ise diğer kârilere atfetmiştir. Ancak gerçekte, bu nispetin tersine olması gerekmektedir.⁽⁶⁹⁾

Bir diğer örnek ise, Mutaaffî'nin Sûresinin (83) 3. âyetinde yer alan “*ama kendileri ölçüp tartarken eksiltirler!*” ifadesidir. Nesefî, bu âyetteki كالوهم kelimesinde bir kırâati Hz. Peygamber'in hanımı Hafsa'ya (ö. 41/661) nispet etmiştir.

(68) Nesefî, *et-Teyisîr*, 7/157. Bu metinde, Ömer en-Nesefî'nin tefsirinde belirttiği üç farklı kırâat arasındaki anlam farkları açıklanmaktadır. Birinci kırâat olan يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ (yughaşşîkumu), uyku veya uyuklamanın çokluğu ve tekrarı anlamına gelir; eylemin devamlılığı vurgulanır. İkinci kırâat olan يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ (yugşîkumu), tekrarsız ve vurgusuz olarak örtme veya uyku halinin gerçekleştiğini ifade eder. Üçüncü kırâat olan يَغْشَاكُمُ النَّعَاسُ (yağşâkumu), eylemin doğrudan özne (uyku) tarafından yapıldığını, yani aktif anlam taşıdığını gösterir. Bu üç kırâat, Kur'an'ın farklı okunuşlarının anlam inceliklerini ortaya koymaktadır.

(69) Nesefî, *et-Teyisîr*, 10/147. Bazı Kur'an tefsirleri, iki kırâat arasındaki anlam farkını açık ve net bir şekilde ortaya koymaz. Bu nedenle, bu kırâatlar ya aynı anlama gelir ya da biri diğerine göre anlamda abartıyı veya kuvvetli bir vurgu taşır. Örneği; Zeccâc bu âyetin tefsirinde şöyle der: “دَنَاءُ kelimesi *fa'lâu* kalıbında okunur. ‘Yerden yüksekte yayılan her şey’ دَنَاءُ - دَنَاءُ'dir. Demek istiyor ki; Kıyamet günü yahut Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkış vakti geldiğinde bu tunçtan dağ paramparça olacaktır.” Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, çev. ve notlar: Murat Sülün, (İstanbul: Beka Yayınları, 2023).

Nesefî, ilgili âyette geçen كَالْوَهْم kelimesine ilişkin bir kıraati Hz. Hafsa'ya nispet etmiştir. Nesefî, Hafsa Mushafında bu şekilde كَالْوَهْم bulunduğunu söylemiş ve bunun Hz. Osman'ın Mushafında ve diğer mushaflarda sabit olana aykırı olduğunu belirterek bu kıraati şâz olarak değerlendirmiştir. Ancak temel kıraat kaynaklarına başvurulduğunda, bu kıraatin Hafsa'ya ait olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), bu âyetin tefsirinde şu ifadeyi kullanmaktadır: كَالْوَهْمُ أَوْ وَرَثَتُهُمْ ibareleri, mushaflarda her iki filde de vâv harfinden sonra elif olmaksızın yazılmıştır.”⁽⁷⁰⁾ Bu görüş, Taberî⁽⁷¹⁾, Zeccâc⁽⁷²⁾ ve Mâtürîdî⁽⁷³⁾ gibi birçok müfessir tarafından da benimsenmiştir. Söz konusu mesele, detaylı bir şekilde el-Kurtubî (ö. 671/1273)⁽⁷⁴⁾ ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)⁽⁷⁵⁾ tarafından açıklanmıştır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, Nesefî'nin kıraat ilmindeki çalışmaları, Kur'an âyetlerinin doğru anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçladığı söylenebilir. Ayrıca, kıraat farklılıklarını detaylı bir şekilde açıklayarak bu okuma biçimlerinin anlam ve hüküm üzerindeki etkilerini ortaya koymuş ve kıraatleri doğru bir şekilde sahiplerine nispet etmeye özen göstermiştir. Ancak bazı durumlarda kıraatleri yanlış bir şekilde isnat ettiği veya temel kaynaklarda yer almayan şâz kıraatlere başvurduğu gözlemlenmiştir.

3.3. Kur'an Sünnet ile Tefsiri

Nesefî, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmekle yetinmemiş, aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünneti ışığında da tefsir etmiştir. Bu yöntem, her müfessirin kullanması gereken önemli bir yaklaşımdır; çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısı olup onun ayrıntılarını ortaya koyan en temel kaynaktır. Bu durum, Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505),⁽⁷⁶⁾ Muhammed ez-Zürkânî (ö. 1367/1948)⁽⁷⁷⁾ ve diğer birçok âlim tarafından da vurgulanmıştır.

Mennâ' el-Kattân (ö. 1420/1999), bu hususta şöyle demiştir: “Âlimler, müfessirin sahip olması gereken şartlar arasında, Kur'an'ın tefsirini sünnetten aramasını belirtmişlerdir. Çünkü sünnet Kur'an'ı açıklar ve detaylandırır. Kur'an, Peygamber'in verdiği hükümlerin, söz ve davranışların,

(70) Semîn el-Halebî, *ed- Dürri' l-masûn fî 'ulûmi' l-kitâbi' l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Şam: Dâru'l-kalem), 10/716.

(71) Taberî, *Câmiu' l-beyân*, 24/186-187.

(72) Zeccâc, *Me'âni' l-Kur'ân*, 5/297.

(73) Mâtürîdî, *Te'vilatü' l Kur'an*, 10/ 454.

(74) Kurtub, *el-Câmi' li-ahkâmi' l-Kur'ân*, 19/252.

(75) eş-Şevkânî, *Fethu' l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi' r-rivâye ve' d-dirâye min 'ilmi' t-tefsîr*, Şam, Beyrut: Dâru'l-kelîmu't-tayyib, 1993), 5/483.

(76) Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

(77) Bkz. Muhammed ez-Zürkânî, *Menâhilü' l-irfân*, 2/12.

Allah tarafından kendisine gösterildiğini ifade eder. Nitekim Allah, ‘*Biz sana kitabı şüphesiz gerçek olarak indirdik ki; insanlar arasında, Allah’ın sana gösterdiğiyle hükmedesin. Hainlerin avukatı olma*’ (en-Nisâ 4/105) buyurmuştur. Ayrıca Allah sünnetin Kur’an’ı açıkladığını da şöyle belirtmiştir: “(Resulüm!) Biz senden önce, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını (yani melekleri peygamber olarak) göndermemişizdir. (Ey müşrikler!) Bilmiyorsanız, ‘İlahî mesaj’ uzmanlarına sorun. (Bu erler) apaçık delillerle ve kitaplarla (gönderilmiştir). İşte insanlara (daha önce)⁽⁷⁸⁾ indirilenleri kendilerine açıklayasın diye sana da bu mesajı indirdik; belki düşünürler.” (en-Nahl 16/43-44). Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) de bu konuda şöyle demiştir: “Resulullah’ın verdiği her hüküm, Kur’an’dan anladıklarına dayanmaktadır.”⁽⁷⁹⁾ Örnek olarak, Hz. Peygamber’in “*İman edip de imanlarına zulüm bulaştırmayanlar, bunların hakkıdır işte, güvende olmak... Doğru yolda gidenler de onlardır.*” (el-En‘âm 6/82) âyetindeki ظلم kelimesini, şirk olarak tefsir etmesi gösterilebilir. Hz. Peygamber bu açıklamayı, “Hani Lokman, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: ‘Yavrum! Allah’a şirk koşma; çünkü şirk, gerçekten büyük bir zulümdür.’” (Lokman 31/13) âyeti ile desteklemiştir.⁽⁸⁰⁾

Nesefî Kur’an’ı, Hz. Peygamber’in hadisleriyle tefsir ederken bazı örnekler sunmuştur. Bu örneklerden biri, el-Fâtiha 1/7’de “*hışmına uğrayanların ve yoldan çıkanlarınkine değil*” âyeti hakkında yaptığı açıklamadır. Nesefî, bu âyetle ilgili olarak şöyle demiştir: “Bu âyette geçen ‘hışmına uğrayanların’ ile kastedilenler Yahudilerdir; ‘yoldan çıkanlar’ ise Hristiyanlardır.” Bu, Adî b. Hâtim et-Tâî’nin (ö. 67/686) Hz. Peygamber’den rivayet ettiği bir hadistir.”⁽⁸¹⁾ Bir başka örnekte ise, “*Kimdir o ki; Allah’a güzel bir borç verecek, Allah da onu kat kat fazlasıyla kendisine iâde edecek?*” (el-Bakara 2/245) âyetinin tefsirinde Nesefî, cihadın malî destek gerektirdiği için sadakanın teşvik edildiğini belirtir. Ardından Ebû Hüreyre’nin (ö. 59/679) Peygamber’den rivayet ettiği şu hadisi aktarır: “Hz. Peygamber, Allah bir iyiliğe iki milyon kat sevap verir, dedikten sonra ‘*Kimdir o ki; Allah’a güzel bir borç verecek...*’⁽⁸²⁾ (el-Bakara 2/245) âyetini okumuştur.”

Bu örnekler, Nesefî’nin, Peygamber’in hadislerini kullanarak âyetleri açıklama yöntemini

(78) Bu âyet yani en-Nahl 16/44 Hz. Peygamber’in Kur’an’ı bağlamında şahit gösterilmektedir. Oysa burada Kur’an’ın eski din kitaplarını beyan etmesi (gerektiğinde açıklaması, gerektiğinde doğrultması, gerektiğinde nesh etmesi vs.) anlatılmaktadır. Bkz. Murat Sülün “Kur’an-ı Kerim’in Korunması ile İlişkilendirilen el-Hicr 15/9’a (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) Farklı Bir Yaklaşım”, *Vahiy zincirinin son halkası Kur’an vahyi sempozyumu*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı, 2017), 367.

(79) Bkz. Mennâ‘ el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l -Kur’ân*, 341.

(80) Nesefî, *et-Teyisîr*, 6/133.

(81) Nesefî, *et-Teyisîr*, 1/164.

(82) Nesefî, *et-Teyisîr*, 3/285-289.

etkin bir şekilde kullandığını göstermektedir. Özellikle, sadaka ve hayır işlerinde Allah'ın bereket ve sevapları nasıl artıracığına dair açıklamalar yapmak için, bu ve benzeri hadislerden faydalandığı görülmektedir.

Bununla birlikte, Neseî'nin tefsirinde yer alan bazı hadislerin zayıf veya mevzû olduğu da dikkat çekmektedir. Neseî, bazen hadislerin sıhhatini teyit etmeden onları kullanmıştır. Örneği; “*Dedi ki: Yavrum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar. Şeytan, insan için gerçekten apaçık bir düşmandır.*” (Yûsuf 12/5) âyetini tefsir ederken, Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) şu zayıf hadisi nakletmiştir: “Bir Yahudi, Peygamber'e geldi ve ona dedi ki: “Ey Muhammed, bana Yusuf'a secde eden yıldızların isimlerini söyle.”⁽⁸³⁾ Bu hadis hakkında İbn Hibbân (ö. 354/965), “Bu hadis, Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen sahih bir hadis değildir. Ayrıca, senetteki Kûfeli el-Hakem el-Fizârî (ö. 177-180/793-796), sahâbe-i kirâma hakaret edip güvenilir râvilerden mevzû hadisler aktarırdı.” derken,⁽⁸⁴⁾ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de aynı görüşü savunmuştur.⁽⁸⁵⁾

Neseî'nin tefsirinde yer alan mevzû hadislerden biri de, Kur'an sûrelerinin faziletlerine dair Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654) rivayet edilen bir hadistir. Neseî, birçok müfessirin yaptığı gibi⁽⁸⁶⁾ her sûrenin başında bu hadise atıf yapmıştır. Ancak bu hadis, İbnü'l-Cevzî tarafından *el-Mevzû'ât* adlı eserinde uydurma olarak nitelenmiş ve hakkında, “Bu hadis, şüphesiz ki uydurmadır.” denilmiştir.⁽⁸⁷⁾ Aynı şekilde Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) de bu hadis hakkında, “Bu hadis, Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654), sûrelerin faziletlerine dair nakledilmiş uydurma bir hadistir. Hadis âlimleri bu hadisin uydurma olduğunu belirtmiş ve bu hadisi tefsirlerinde aktaran müfessirleri eleştirmişlerdir.” demiştir.⁽⁸⁸⁾

Neseî, bazen hadis külliyyatında bulunmayan birtakım ifadeleri de Hz. Peygamber'e isnat etmiştir. Örneği; besmele hakkında şu rivayeti zikretmektedir: “Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre, Kur'an'ın anahtarı besmeledir.”⁽⁸⁹⁾

(83) Neseî, *et-Teyisr*, 8/306.

(84) Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd Zâhid, (Şam: Dâru'l-va'y, 1977).

(85) Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Osman, nşr. Muhammed Abdulmuhsin, 1/146.

(86) Bunu ilk yapan Sa'lebî (ö. 427/1035) olmuştur, ardından talebesi Vâhidî (ö. 468/1076) onu takip etmiştir; Neseî (ö. 537/1142), Zemahşerî (ö. 538/1144), daha sonra Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebû's-Suûd (ö. 982/1574) da onları takip etmişlerdir.

(87) İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 240.

(88) Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 3/112.

(89) Neseî, *et-Teyisr*, 1/35.

Yukarıdaki değerlendirmeler doğrultusunda, Nesefî'nin, Kur'an tefsirinde Hz. Peygamber'in sünnetini etkin bir şekilde kullanarak âyetlerin anlamını açıklamaya çalıştığı ve bu yöntemle Kur'an-Sünnet bütünlüğünü vurguladığı söylenebilir. Ancak, tefsirinde zayıf ve mevzû hadislerin kullanılması, yorumlarının güvenilirliğini zedeleyen bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Buna rağmen, Nesefî'nin tefsir anlayışı, İslâmî ilimlerde sünnetin önemini ortaya koyan değerli bir katkı sunmaktadır.

3.4. Kur'an'ın İsrâiliyat ile Tefsiri

Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1403/1983), İsrâiliyat terimini şu şekilde tanımlamaktadır: “İsrâiliyat, İsrailoğullarına ait olan rivayetlerdir. İsrailoğulları, Hz. Yakub'un soyundan gelenlere verilen bir addır. Daha sonra Yahudiler olarak anılmışlar, Hz. İsa'ya inananlar ise ‘Nasara’ olarak adlandırılmışlardır.”⁽⁹⁰⁾ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ise İsrâiliyat teriminin daha geniş bir anlam taşıdığını belirtmektedir: “İsrâiliyat, yalnızca Yahudi kaynaklarından gelen rivayetleri değil, aynı zamanda Hristiyanlıkla ilgili rivayetleri de içerir.”⁽⁹¹⁾

İsrâiliyat terimi, Kur'an'ın tefsirinde Yahudi ve Hristiyan kaynaklarından alınan kıssa ve haberleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu tür rivayetler, İslâm'a giren bazı Ehl-i kitap mensuplarının, önceki dinlerine ait bilgileri İslâm toplumuna aktarmalarıyla tefsir literatürüne girmiştir. Kur'an'daki bazı kıssaların açıklanmasında İsrâiliyat kaynakları kullanılmıştır.⁽⁹²⁾

Tefsir kitaplarında İsrâiliyat rivayetlerine sıkça yer verilmiştir; ancak bu rivayetlerin çoğu, peygamberlere yakışmayan ya da pek bir fayda sağlamayan hususlardır. Özellikle İslâm'ın yeterliliği ve Resûlullah'ın sünneti ile selefin haberlerinde İsrâiliyat ve benzeri rivayetlere ihtiyaç duymayacak kadar zengin bir miras bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu rivayetlerin çoğu, İslâm'ın temel prensiplerine aykırı bilgiler taşıyabilir. İslâm, Kur'an ve sünnet gibi kaynaklarla bu tür bilgilere ihtiyaç duymamaktadır. **İsrâiliyat rivayetleri üç kategoriye ayrılmaktadır**⁽⁹³⁾:

1. Doğruluğu bilinenler: Bu tür rivayetler, İslâm'ın öğretileriyle uyumludur ve tefsirlerde kullanılabilir.

2. Yanlış olduğu bilinenler: İslâmî esaslarla çelişen rivayetlerdir. Bunlarla amel edilmemelidir.

(90) Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve 'l-mevdû 'ât fî kutubi't-Tefsîr*, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1998), 12.

(91) ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve 'l-Mufessirîn*, 1/121.

(92) el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 365.

(93) İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, nşr. Adnân Zerzûr, (Beyrut: 1972), 100.

3. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı bilinenler: Bu rivayetler tefsirlerde kullanılabilir, ancak bunlara dayanarak bir hüküm çıkarılmamalıdır.

İsrâiliyat rivayetlerini tefsirlerde kullanmak caiz olmakla birlikte, en doğru yöntem, tefsirlerde yalnızca Kur'an, Sünnet ve İslâmî kaynaklarla yetinmektir.

• Neseî'nin İsrâiliyat Rivayetlerini Kullanması

Neseî'nin tefsiri, İsrâiliyat rivayetlerinden faydalanan tefsirler arasında yer almaktadır. Kur'an'daki bazı anlamları açıklarken bu tür rivayetlere başvurmu; ancak bazı durumlarda, bu rivayetlerden uzak durması daha isabetli olurdu. Örneği; Nemrut kıssası hakkında aktardığı rivayet, birkaç sayfa boyunca detaylı bir şekilde yer almakta olup akıl ve mantık çerçevesine sığmayan mucizeler ve efsaneler içermektedir.⁽⁹⁴⁾

Buna ek olarak, A'râf Sûresinin (7) 107. âyetinde yer alan *"O da bunun üzerine asasını bıraktı... Bir de ne görsünler; basbayağı bir ejderha!"* ifadesini tefsir ederken Neseî, akla uygun olmayan bir rivayeti aktarır. Bu rivayette, Musa ile Firavun'un sihirbazları arasındaki karşılaşmada yılanın nasıl bir şekil aldığına dair detaylar verilmektedir. Ancak bu hikâyenin bazı unsurları, Kur'an'da anlatılan Musa'nın asasıyla ilgili bilgileri aşmakta ve çelişkili durumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.⁽⁹⁵⁾ Ayrıca, A'râf Sûresinin (7) 154. âyetinde yer alan *"Ne zaman ki Musa'nın öfkesi yatıştı; levhaları aldı."* ifadesini tefsir ederken Neseî, Katâde'den gelen bir rivayeti aktarır.⁽⁹⁶⁾ Ancak, bu rivayetin güvenilirliği hakkında Muhammed Ebû Şehbe, "Bu rivayetin zayıf olduğu açıktır ve senedi ilim ehli tarafından reddedilmiştir." şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.⁽⁹⁷⁾

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, Neseî, tefsirinde İsrâiliyat rivayetlerine başvurmuştur. Ancak, bu tür rivayetler yerine Kur'an'ın kendi açıklamaları ve sahih hadislerden faydalanması daha isabetli bir yaklaşım olurdu. Zira İsrâiliyat rivayetlerinin önemli bir kısmı, akılla bağdaşmayan ya da İslâmî öğretilerle çelişen unsurlar içermektedir.

3.5. Kur'an'ın, Selefîn Sözleriyle ve Görüşleriyle Tefsiri

Neseî Kur'an'ı yalnızca Kur'an ve sünnetle değil, aynı zamanda sahâbe, tâbiîn ve tebe'ut-tâbiîn sözleriyle de tefsir etmiştir. Her âyette, sahâbe ve diğer selef âlimlerinden kendisine ulaşan

(94) Neseî, *et-Tefsîr*, 3/347.

(95) Neseî, *et-Tefsîr*, 3/347.

(96) Neseî, *et-Tefsîr*, 7/14.

(97) Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât*, 205.

rivayetleri zikretmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken sahâbe ve tâbiîn sözlerine müracaat etmek, bir müfessirin riayet etmesi gereken temel ilkelerden biridir. Zira, Kur'an-ı Kerîm'i en iyi anlayanlar sahâbiler ve tâbiîler olmuştur. Sahâbiler, Hz. Peygamber ile yaşamış, ondan bizzat eğitim almış ve onun hâllerini gözlemleyerek derin bir bilgi birikimine sahip olmuşlardır. Bu durum, onların Allah'ın kelâmını daha derinlikli ve doğru bir şekilde anlamalarını sağlamıştır.

Tâbiîn ise sahâbeyle birlikte bulunarak onların Kur'an tefsirini öğrenmiş ve bu sayede Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamaya ehil olmuşlardır. Hem sahâbe hem de tâbiîn, bid'atlerin ve hataların henüz yaygınlaşmadığı, mezhepsel çekişmelerin ve çatışmaların olmadığı bir dönemde yaşamışlardır. Bu durum, onların Kur'an ve sünnetin esaslarına sımsıkı bağlı kalmalarını ve bu esaslar çerçevesinde hareket etmelerini sağlamıştır.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu hususta şöyle demektedir: “Eğer Kur'an'da ya da sünnette bir tefsir bulamazsak sahâbe ve tâbiîn sözlerine başvururuz. Zira onlar, Kur'an'ın hükümlerini bizden daha iyi bilmektedirler. Onlar, Kur'an'ın nazil olduğu döneme tanıklık etmiş ve onun derin anlamlarına vâkıf olmuşlardır.”⁽⁹⁸⁾ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1398/1977) ise sahâbe tefsirinin önemini şu şekilde vurgulamaktadır: “Sahâbenin Kur'an tefsiri, özellikle nüzul sebepleriyle ilgili konularda Hz. Peygamber'e dayandırılır. Sahâbenin tefsirine başvurulmalıdır. Çünkü sahâbe, belki de bunu doğrudan Peygamber'den duymuştur. Eğer duymamışsa bile, sahâbenin görüşü ve içtihiadı, başkalarından daha doğrudur. Zira onlar, Kur'an'ın diline ve onun indiği ortama en iyi vâkıf olan kimselerdir. Sahâbe, Kur'an'ın nazil olduğu şartlara tanıklık etmiş, Kur'an'ı içinde bulundukları şartlarda daha doğru anlamış ve ilimlerini en sahih şekilde kullanmışlardır.”⁽⁹⁹⁾

Nesefî de tefsirinde bu yolu izleyerek âyeti önce Kur'an ve Sünnet ile tefsir etmiş, ardından sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetleri zikrederek açıklamıştır. Nesefî, “*yargılanma gününün tek sahibi*” (el-Fâtiha 1/3) ifadesini tefsir ederken şöyle demektedir: “Bu âyette geçen الدين kelimesinin tefsirinde, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bunun hesap anlamına geldiğini söylemişlerdir. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Katâde b. Di'âme es-Sedûsî (ö. 117/735), bunun ‘ceza’ anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726) ise bunun ‘tevhid’ olduğunu söylemiştir.”⁽¹⁰⁰⁾

(98) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/7.

(99) ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 1/72.

(100) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/120.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, Nesefî, âyetle geçen bir kelimeyi tefsir ederken sahâbe ve tâbînin aktardığı rivayetleri bir araya getirmiş, her bir görüş sahibini ayrı ayrı zikrederek bu görüşleri belirtmiştir. Bu durum, onun selefin görüşlerine ne derece hâkim olduğunu da açıkça göstermektedir.

Nesefî, başka bir âyet tefsirini şu şekilde ifade etmektedir: “‘Elif Lâm Mîm’ hakkında yaklaşık otuz farklı görüş bulunmaktadır. Ebû Bekir es-Sıddîk (ö. 13/634) şöyle demiştir: ‘Allah Teâlâ’nın her kitabında bir sır vardır ve Allah’ın Kur’an’daki sırrı, sûrelerin başındaki bu harflerdir.’ Ömer (ö. 23/644) ise şöyle demiştir: ‘Her kitabın bir ziyneti vardır, Kur’an’ın ziyneti ise bu hece harfleridir.’ İbn Abbas (ö. 68/687-88), ‘Bu, tefsiri yapılamayan bir sırdır’ derken, Dahhâk b. Müzâhim ise ‘Âlimler, bu kesik harflerin tefsirinde yetersiz kalmışlardır’ ifadesini kullanmıştır.”⁽¹⁰¹⁾ “*O gün tartı haktır... Kimin tartıya giren (salih amelleri ağır basarsa, bunlardır işte felâha erenler.*” (el-A‘râf 7/8) âyeti hakkında Nesefî, âyeti tefsir edip ilgili dilsel meseleleri ele aldıktan sonra Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85), İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerin görüşlerini de nakletmiştir.⁽¹⁰²⁾

3.6. Muhaliflere İtikâdî Eleştirileri

Kur’an-ı Kerîm, tüm İslamî ilimlerin kaynağı olup geçmiş ve gelecek nesillere dair bilgiler içermektedir. Bu nedenle farklı mezhepler ve fırkalar, kendi görüşlerini desteklemek ve karşıt görüşleri reddetmek için Kur’an’dan deliller getirmeye çalışmışlardır. Ancak bu durum, âyetlerin yanlış anlaşılmasına veya hatalı bir bağlamda kullanılmasına yol açmıştır. Nesefî’nin tefsirine bakıldığında, onun bu konuda oldukça dikkatli olduğu ve Ehl-i sünnet inancına bağlı kalarak, fasit mezhepler ve sapkın fırkalar karşısında delillerle güçlü bir savunma yaptığı görülmektedir. Nesefî, bu yanlış tefsirleri, delil ve mantıkla çürütmüş ve hak mezhebin görüşlerini ortaya koymuştur. Tefsirinde, sapkın fırkaların hatalı yorumlarına ve yanlış anlamalarına dayalı her âyeti titizlikle ele almış, Ehl-i sünnet’in doğru görüşlerini savunarak bu sapkın yorumların hatalı olduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Nesefî’nin, sapkın fırkalara karşı yaptığı bu eleştiriler, tefsirinde belirgin bir şekilde yer almaktadır.

Nesefî, “*Öyle insanlar da var ki, Allah’a ve ‘Son Gün’e iman ettik.*” diyorlar, ama mümin değiller.” (el-Bakara 2/8) âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: “Onlar bu iddiada bulunsalar da

(101) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/191.

(102) Nesefî, *et-Teyisr*, 6/290.

aslında mümin değildirler. Allah, kalplerinde iman olmadığı için onların imanını reddetmiştir. Nitekim Allah Teâlâ başka bir âyette de şöyle buyurmuştur: “*Ey Peygamber! Nankörce inkâr etmekte koşturanlar seni üzmesin. Şu; ağızlarının ucuyla ? ‘İman ettik’ dedikleri hâlde kalpleri iman etmeyenler ve Yahudiler.*” (el-Mâide 5/41) ve “*Bedeviler; ‘İman ettik’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘(siyasî otoritenize) teslimiyet gösterdik’ diyebilirsiniz. İman henüz kalplerinize girmiş değil.*” (el-Hucurât 49/14). Böylece Kerrâmiyye mezhebinin, imanın sadece dil ile ikrar olduğunu savunan görüşünü çürütmüştür. Çünkü münafıklar da dilleriyle ikrar etmişlerdi. Ancak Allah onları iman edenlerden saymamıştır.”⁽¹⁰³⁾

Bu örnekte Nesefî, Kerrâmiyye mezhebine karşı Ehl-i sünnet’in iman anlayışını savunmaktadır. Kerrâmiyye mezhebi, imanın sadece dil ile ikrar olduğunu, kalbin tasdik etmesinin gerekmediğini savunur. Buna göre, kişi diliyle İslâm’ı kabul ettiğini söylediğinde kalbiyle inanmasa bile mümin sayılır. Ancak Nesefî, Ehl-i sünnet’e uygun olarak, imanın hem dil ile ikrarı hem de kalp ile tasdiki gerektirdiğini vurgulamıştır. Eğer sadece dil ile ikrar yeterli olsaydı münafıkların da iman etmiş sayılması gerekirdi. Ancak Allah, onların iman etmediklerini açıkça bildirmiştir, çünkü dilleriyle iman ettiklerini söyleseler de kalpleriyle bunu tasdik etmemişlerdir.

Nesefî, “*Asıl, Allah onlarla ‘alay’ ediyor; onları taşkınlıklarında şaşkın şaşkın dolaştırıyor.*” (el-Bakara 2/15) âyetiyle ilgili olarak şunu belirtmektedir: “Bu âyette Ehl-i sünnet’in görüşüne delil vardır. Çünkü bu âyetin ifadesiyle Allah Teâlâ, hem kendi fiilini hem de kulun fiilini aynı anda sabit kılmıştır. Allah, onların azgınlıklarını sürdürmelerine izin verdiğini belirtirken kulun fiili de ‘onları taşkınlıklarında şaşkın şaşkın dolaştırıyor’ ifadesiyle sabit kılınmıştır. Bu da, kulun fiil sahibi olduğunu, ancak Allah’ın bu fiilin yaratıcısı olduğunu gösterir. Böylece Cebriyye’nin, kulun hiçbir fiili olmadığı yönündeki görüşü geçersiz kılınmış olur. Aynı şekilde, Kaderiyye’nin (Mutezile), Allah’ın kulun fiillerinde hiçbir müdahalesi olmadığı görüşü de bu âyetle çürütülmüş olur.”⁽¹⁰⁴⁾

Başka örneklerde de Nesefî’nin Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerine karşı Ehl-i sünnet’in orta yol yaklaşımını savunduğu tespit edilebilmektedir. Cebriyye, insanın hiçbir iradesinin olmadığını ve her şeyin Allah tarafından zorunlu olarak gerçekleştirildiğini savunurken, Kaderiyye, insanın tamamen özgür olduğunu ve Allah’ın kulun fiillerine hiçbir şekilde müdahale etmediğini iddia etmektedir. Nesefî, Ehl-i sünnet çizgisinde bir denge kurarak, kulun iradesi olduğunu, ancak bu

(103) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/300.

(104) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/345.

iradenin Allah'ın kudreti ve iradesi dâhilinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Allah, insanlara hem doğru yolu hem de sapkınlığı göstermiş, ancak hangi yolu seçeceklerine karar verme özgürlüğünü onlara bırakmıştır. Bu görüş, Kur'an'da pek çok âyetle desteklenmektedir. Örneği; *“İki de yol göstermedik mi ona?”* (el-Beled 90/10) âyetinde Allah, insanlara hem hayır hem de şer yollarını açıkça gösterdiğini belirtmektedir. Taberî (ö. 310/923), bu âyeti tefsir ederken, *“Ona iki yolu gösterdik; biri hayır, diğeri şer.”* şeklinde açıklamış ve bu görüşü *“Biz ona yolu gösterdik; ya şükreden olur ya da nankör (tercih kendisinin).”* (el-İnsân 76/3) âyetiyle desteklemiştir.⁽¹⁰⁵⁾

Nesefî, Kur'an'ı tefsir ederken Ehl-i sünnet çizgisinde hareket etmiş ve çeşitli sapkın fırkalara karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. Örneği; Fussilet Sûresinin (41) 17. âyetinde yer alan *“Semud'lulara gelince, onlara doğru yolu gösterdik, ama körlüğü hidayete tercih ettiler ve sonuçta, -yaptıkları yüzünden- onları çarpıp yıkan o rezil edici azap kendilerini yakalayiverdi!”* ifadesini tefsir ederken Nesefî, insanın iyilik ve kötülüğü seçme özgürlüğüne sahip olduğunu ve bu tercihin sonuçlarına katlanması gerektiğini ifade etmiştir. Bu âyet bağlamında İbn Kesîr (ö. 774/1373) şöyle demiştir: *“Allah onlara, Peygamberleri Salih'in diliyle doğru yolu gösterdi. Fakat onlar, Salih'e karşı çıktılar, onu yalanladılar ve Allah'ın onlara bir mucize olarak verdiği deveyi öldürdüler.”*⁽¹⁰⁶⁾

Bu tür âyetler, Allah'ın insanlara doğru yolu gösterdiğini, fakat insanların bu yolu seçip seçmeme konusunda özgür olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. İnsan, gerçekleştirdiği her eylemin sonucuna göre ya mükâfat ya da ceza ile karşılaşır. Nesefî de bu temel ilkeyi tefsirlerinde sıkça ele almış ve birçok âyet bağlamında detaylı bir şekilde açıklamıştır.

Nesefî, *“Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, daha sonra göğe yönelip orayı yedi gök hâlinde düzenleyen O'dur. O, her şeyi bilir.”* (el-Bakara 2/29) tefsir ederken şu açıklamada bulunmuştur: *“Cehalet içindeki bazı sûfiler, bu âyeti mutlak serbestlik (ibâha) anlamında yorumlayarak, hiçbir yasak, emir ve sınır olmadığını, Allah'ı gerçekten tanıyanların ve sevgisini kazananların artık ibadet yükümlülüğünden kurtulduklarını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah, sevdiğini hiçbir şekilde zorlamaz ve ona hiçbir yasak koymaz. Bu düşünce apaçık bir küfürdür ve imandan çıkmaktır. Oysa Allah hem emirler hem de yasaklar koymuştur. Âyetin gerçek anlamı, İbn Abbas'ın dediği gibi, Allah, insanların faydasına ve menfaatine olan şeyleri yaratmıştır.”*⁽¹⁰⁷⁾

(105) Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/415.

(106) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/169.

(107) Nesefî, *et-Teyisîr*, 2/37.

Bu açıklama, Allah'ın yeryüzünde insanın yararlanması için birçok nimet yarattığını, ancak bu nimetlerin kullanımının Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Neseî, bazı sûfîlerin her şeyin serbest olduğu ve haramların bulunmadığı yönündeki yanlış görüşlerini açıkça reddetmiş ve bu düşüncenin hem Kur'an'a hem de sünnete aykırı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, insanın bu dünyadaki nimetleri kullanırken Allah'ın rızasına uygun davranması gerektiğini de vurgulamıştır.⁽¹⁰⁸⁾

Neseî, Cehmiyye⁽¹⁰⁹⁾ ve Rafizîler⁽¹¹⁰⁾ gibi diğer sapkın mezheplere de şiddetli eleştirilerde bulunmuş; bu mezheplerin sapkın görüşlerini tefsirlerinde açık delillerle çürütmüş ve Ehl-i sünnet inancını savunmuştur. Bu tutumu, onun sapkın mezheplere karşı kararlı duruşu ve Ehl-i sünnet inancını koruma konusundaki gayretini ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki verilerden hareketle, Neseî'nin tefsiri, Kur'an âyetlerini Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde ele alarak, çeşitli sapkın mezheplerin yanlış yorumlarına karşı güçlü bir savunma sunmaktadır. Neseî, özellikle Kerrâmiyye, Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye ve Rafizîler gibi mezheplerin hatalı görüşlerini delillerle çürütmüş; hem aklî hem de naklî yöntemlerle Ehl-i sünnet'in doğru itikadını savunmuştur. Onun bu yaklaşımı, İslâm düşüncesinde doğru bilgi ve sağlam bir tefsir geleneği oluşturma gayretini açıkça göstermektedir.

(108) Neseî, *et-Teyisîr*, 2/133.

(109) Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, 4/432, 4/352.

(110) Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, 4/432, 8/240.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂTİHA VE BAKARA SÛRELERİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR

1. SORU – CEVAP YÖNTEMİ

1.1. Soru ve Cevabın Önemi

Eğitim ve öğretimde sorunun büyük bir önemi olduğu şüphesizdir. Soru, genellikle bilinmeyen ya da önemli meselelerin üzerinde durulmasını sağlayan bir yöntemdir. Bir soru sorulduğunda, cevap veren kişi zihnini çalıştırarak doğru bilgiye ya da cevaba ulaşmaya çalışır. Bu nedenle, soru sormak öğrenmenin en temel yöntemlerinden biri olarak kabul edilir. Hatta insanın ilk öğrenme şekli de denilebilir. Nitekim çocuklar, çevrelerindeki dünyayı keşfetmek için önce ebeveynlerine ya da etraflarındaki insanlara “Bu nedir?” ve “Neden böyledir?” gibi sorular sorarlar.

Soru sorma yönteminin eğitimdeki bu büyük önemi nedeniyle, Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de çeşitli konulara dikkat çekmek için bu yöntemi kullanmıştır. Allah, kullarına yönelttiği sorularla onlara ne yapmaları gerektiğini ve kendilerinden ne beklendiğini açıklamıştır. Bu yöntemin örneklerinden biri şu âyetlerde görülmektedir: “*De ki: Arz ve üzerindeki kimindir? Biliyorsanız (söyleyin). ‘Allah’ındır’ diyecekler. ‘Öyleyse, hâlâ düşünüp ders çıkarmayacak mısınız?’ de..*” (el-Mü’minûn 23/84-89)

Bir diğer örnek ise şu âyettedir: “*Onlara ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, kesinlikle; ‘Onları, ‘mutlak izzet ve ilim sahibi’ (Aziz, Alîm) yarattı’ derler.*” (ez-Zuhruf 43/9)

Bu âyetlerde Allah, “Gökleri ve yeri kim yarattı? Her şeyin sahibi kimdir?” şeklinde sorular sorarak, insanların düşünmesini sağlamaktadır. Hz. Peygamber de sahâbe eğitmek için soru-cevap yöntemini kullanmıştır. Ebû Hüreyre’den (ö. 59/679) rivayet edilen bir hadîs-i şerifte, Peygamber (s.a.v.) sahâbilerle şöyle sormuştur: “Müflis kimdir, biliyor musunuz?” Onlar, “Bizim aramızda müflis, parası ve malı olmayan kimsedir.” dediler. Hz. Peygamber ise şöyle buyurdu: “Ümmetimden müflis, kıyamet gününde namaz, oruç ve zekâtla gelir. Ancak, buna sövmüş, bunun malını yemiş, bunun kanını dökmüş, buna vurmuş. Bu durumda, yaptıkları iyiliklerinden alınır ve hak sahiplerine verilir. Eğer iyilikleri tükenirse, onların günahları kendisine yüklenir, sonra cehenneme atılır.”⁽¹¹¹⁾

Hiz. Peygamber, yukarıdaki hadiste sahâbilerle, “Fakir kimdir?” sorusunu sormuş ve sahâbiler

(111) Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), “el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 2581.

bu soruya, “Fakir olan, malı ve mülkü olmayan kimsedir.” şeklinde cevap vermişlerdir. Ancak Peygamber, fakirliğin asıl manasının ahirette ortaya çıkacağını, kişinin kendisini cennete götürecektir ve cehennemden kurtaracak bir şey bulamadığında gerçek fakirlik ile karşılaşacağını belirtmiştir.

Hiz. Peygamber, soru-cevap yöntemini sadece sahâbe eğitmek için değil, aynı zamanda kâfirlere karşı delil sunmak amacıyla da kullanmıştır. Bunun güzel bir örneği, Hiz. Peygamber’in Husayn ile yaptığı konuşmadır. Peygamber (s.a.v.) ona şu soruyu sorar: “Ey Husayn, bugün kaç tane ilaha tapıyorsun?” Husayn, “Yedi tane, altısı yerde, biri ise gökte.” diye cevap verir. Hiz. Peygamber tekrar sorar: “Zor bir durumda kaldığında ve yardım istediğinde hangisine sığınırın?” Husayn, “Göktekine.” cevabını verir.⁽¹¹²⁾ Bu soru-cevap yöntemiyle Hiz. Peygamber, Husayn’e ve oradaki diğer insanlara tapılan birçok putun aslında sahte olduğunu ve gerçek ilâhın yalnızca Allah olduğunu öğretmiştir. Bu diyalogun ardından Husayn, gerçek ilâhın yalnızca Allah olduğunu anlayarak Müslüman olmuştur.

1.2. Soru Sorma Yöntemini Kullanan Müfessirler

Kur’an ilmi, Allah’a ibadet etmenin ve O’nun rızasını kazanmanın en önemli yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, İslâm’ın ilk günlerinden bugüne kadar âlimler, Kur’an’ı anlamaya, üzerinde derinlemesine düşünmeye, hükümlerini öğrenmeye ve gereğiyle amel etmeye büyük bir gayret göstermişlerdir.

Müfessirler, Kur’an’ı anlama ve açıklama konusunda çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerden biri de soru-cevap tekniğidir. Müfessirler, Kur’an’da geçen zor veya anlaşılması güç kelimeler ya da kavramlar hakkında sorular sorarak bu sorulara mantıklı ve tutarlı cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplar bazen müfessirlerin kendi bilgi birikimlerine bazen de diğer âlimlerin görüşlerine dayandırılmıştır. Ayrıca, bazen Kur’an’daki zorlukları açıklamak için sorular sorulmuş, bazen de farklı problemlere çözüm önerileri getirmek amacıyla da sorular yöneltilmiştir.

Aşağıda, tefsirlerinde soru-cevap yöntemini sıkça kullanan bazı müfessirlerden bahsedilecek ve örnekler verilecektir:⁽¹¹³⁾

(112) Ebû İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Mu’assasetu’r-risâle, 2009), “Ebvâbü’d-daavât an Resûlullah”, 3789.

(113) Bu çalışmada kullanılan sayısal veriler, Kur’an’da soru-cevap yönteminin işleyişi ve müfessirlerin bu yönteme yaklaşımlarına dair literatürde yer alan çeşitli kaynaklardan elde edilmiştir. Bu kaynaklar arasında, özellikle Ezher Üniversitesi’nde 2020 yılında hazırlanmış olan *el-Es’ile ve’l-Ecvibe fî Tefsîri’l-Haddâd* adlı yüksek lisans tezi, en fazla yararlanılan çalışma olmuştur.

1. İbn Cerîr et-Taberî ( . 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili  yi'l-Kur'an*'da soru cevap yöntemini sıklıkla kullanmıştır. Hatta Taberî'nin, bu yöntemi kullanan ilk müfessirlerden biri olduğu da söylenbilir. O, soruları ve cevapları sunarken, çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bunlardan en çok kullandığı ifade şekli ise; “Fe in k le kâil/Eğer biri şöyle derse” olmuştur. Taberî bu yöntemle tefsirinde yaklaşık 350 soru sormuştur.  rneği; el-Bakara S resinin (2) 171.  yetinde geçen “*Nankörce inkâr edenlerle Bizim el imizin durumu; bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan (bir davar)a haykıran ( oban)ın durumuna benzer*” âyeti ile ilgili olarak şöyle der: “Eğer biri şöyle derse: ‘Bu  yetin Yahudilerle ilgili olduğuna dair delilin nedir?’ Denilir ki: Bu konuda delilimiz, âyetin öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerin de Yahudiler hakkında olmasıdır. Eğer  nceki ve sonraki  yetler Yahudilerden bahsediyorsa, aradaki bu âyet de onlar hakkında olmalıdır. Ayrıca bu âyetin, İbn Abbas ve diğerlerinden nakledilen haberlere göre Yahudiler hakkında indiği rivayet edilmiştir. Nitekim At  b. Eb  Reb h ( . 114/732) da böyle söylemiştir.”⁽¹¹⁴⁾

Yine Taberî, Bakara S resinin (2) 254.  yetinde “*Ey iman edenler! Alışveriş, dostluk ve şefa  diye bir şeyin olmadığı bir gün gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan infak etmeye bakın.*” ifadesiyle ilgili olarak şöyle der: “Eğer biri: ‘Bu  yet müminlerle başladığı halde uyarı nasıl k firlerle ilgili oluyor?’ derse cevap şu şekildedir:  nceki âyetlerde iki grup insandan bahsedilmiştir; biri kâfirler, diğeri müminler. Nitekim ‘*fakat anlaşmazlığa düştüler; içlerinden kimi iman etti, kimi inkâr etti*’ denilmişti. Allah daha sonra iki gruptan da bahsetmiş, müminlerin sadaka ile Allah’a nasıl yaklaştığını, kâfirlerin ise insanları Allah yolundan nasıl saptırdığını anlatmıştır. Sonra da ‘*Asıl zalimler inkârcı nank rlerdir*’ buyurarak kâfirlerin zalim olduğunu belirtmiştir.”⁽¹¹⁵⁾

Taberî, ayrıca “Fe in k le len  kâil/Eğer biri bize şöyle derse” ifadesini kullanarak 90’dan fazla soru sormuştur. Nisâ S resinin (4) 118.  yetinde geçen “*Allah onu l netlemişti de o (büyük bir küstahlıkla Allah’a) şöyle demişti: ‘Şurası muhakkak ki, Senin kullarından belli bir pay alacağım!’*” ifadesiyle ilgili olarak şöyle der: “Eğer biri: ‘Şeytan, Allah’ın kullarından nasıl belirli bir pay alır?’ derse cevaben denilir ki: Şeytan, insanları saptırarak, onları itaate davet ederek, onlara sapkınlığı ve ink rı süsleyerek kendisine pay edinir. Kim onun davetine cevap verir ve süslediği şeyleri kabul ederse, o kimse onun belirli bir

(114) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/50-51.

(115) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/526

payıdır.”⁽¹¹⁶⁾

Taberî, “Fe in kâlû/Eğer derlerse” ifadesini ise sadece bir kez kullanmıştır. Tövbe Sûresinin (9) 113. âyetinde geçen “*Müşrikler için, yakın akrabaları dahi olsalar, bağışlanma dilemeleri peygambere ve müminlere uygun düşmez*” âyetiyle ilgili olarak şöyle der: “Hz. Peygamber ve ona iman edenler için, müşrikler için bağışlanma dilemeleri uygun değildir. Müşrik olan yakın akrabaları dahi olsa, onların şirk üzere ölmelerinden sonra, artık onlara bağışlanma dilemeleri uygun değildir. Çünkü Allah, müşrikleri affetmeyeceğine hükmetmiştir, dolayısıyla onların Rablerinden, yapmayacağını bildikleri bir şeyi istemeleri uygun değildir. Eğer biri: ‘Peki İbrahim, babası müşrik olduğu halde onun için bağışlanma dilemedi mi?’ derse cevaben deriz ki: İbrahim’in, babası için bağışlanma dilemesi verdiği bir söz üzerineydi. Fakat babasının Allah’ın düşmanı olduğunu anlayınca onu terk etti ve onun için bağışlanma dilemekten vazgeçti.”⁽¹¹⁷⁾

2. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Me’âni’l-Kur’an*’da sorular sorarak cevap verme yöntemini oldukça fazla kullanmıştır. Sorularını genellikle, “Fe in kâle kâil/Eğer biri şöyle derse” ifadesiyle başlatmıştır. Zeccâc, bu tarz soruları tefsirinde yaklaşık 70 kez kullanmıştır.

Zeccâc, Mucâdile Sûresinin (58) 21. âyetinde geçen “*Allah; Ben ve peygamberlerim mutlaka galip geliriz! diye hükme bağlamıştır.*” ifadesini şöyle açıklar: “Eğer biri şöyle derse: ‘Allah, kendisi ve elçilerinin galip geleceğini bildirmişken, öldürülen peygamberler de vardır. Bu nasıl olur?’ Cevap şudur: Allah ve elçileri, apaçık deliller ve mucizelerle galip gelirler. Ayrıca bu ifade ahiret için de olabilir. Çünkü Allah ve elçileri ahirette mutlaka kazananlar olacaktır. Ayrıca Allah, hiçbir peygambere bir savaşa girme emri vermemiştir ki, Allah’ın emrini takip edip savaştığında yenilmiş olsun. Bu nedenle, âyetin anlamı şu olabilir: Savaşırken hiçbir peygamber öldürülmemiştir.”⁽¹¹⁸⁾ Zeccâc, Zümer Sûresinin (39) 44. âyetinde geçen “*De ki: Şefaat tamamen Allah’a aittir. Göklerin ve yerin mülkü O’nundur. Sonunda hepiniz O’na döndürüleceksiniz!*” ifadesiyle ilgili olarak da şöyle der: “Eğer biri şöyle derse: ‘Şu anda ve her zaman işler Allah’a dönmüyor mu? O zaman neden Allah, gelecekte olacak ve zaten bildiğimiz bir şeyi bize bildiriyor?’ Denilir ki: Buradaki

(116) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/491; Bkz. 2/257; 3/110; 4/257; 5/250; 8/151; 12/169.

(117) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/19.

(118) Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an*, 1/215.

anlam, işlerin Allah'a döneceği ve hesap, mükâfat ve ceza olduğu bilgisidir. Yani Allah'a dönecek ve O, dilediğine azap edip dilediğine merhamet edecektir.”⁽¹¹⁹⁾

3. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilatü'l Kur'an*'da soru-cevap yöntemini sıkça kullanmıştır. Mâtürîdî'nin tefsirinde geçen soruların çoğu “Fe in kîle/Eğer denilirse” ifadesiyle başlar.

Mâtürîdî, Âl-i İmrân Sûresinin (2) 7. âyetinde geçen “*Sana kitabı indiren O 'dur. Onun bir kısmı 'muhkem'dir ki bunlar kitabın esasıdır; diğer kısmı da müteşâbihlerdir*” ifadesiyle ilgili olarak şöyle der: “Eğer denilirse: ‘Müteşâbih âyetlerin indirilmesindeki hikmet nedir?’ Cevap şudur: Eğer bilinebilir bir şeyse, iki sebebi olabilir: Birincisi, âlimin diğer insanlardan üstünlüğü ortaya çıksın diye. İkincisi, onların murad edilen anlamı araştırmaları ve hükümleri, meseleleri öğrenmeleri için. Eğer bilinmeyen bir şeyse, o zaman bu bir imtihan olabilir; çünkü Allah, kullarını her türlü imtihanla sınama hakkına sahiptir.”⁽¹²⁰⁾

4. Ebû'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Tefsiru'l-Kur'an* adlı eserinde soru-cevap yöntemini sıkça kullanmış ve “Fe in kîle kâil/Eğer biri şöyle derse” ifadesiyle sorular sormuştur. Bu ifade tefsirinde yaklaşık 230 kez yer almıştır. Yani oldukça sık kullanılmıştır.

Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 208. âyetinde geçen “*Ey iman edenler! Hep birden barış ortamına girin; şeytanın adımlarına uymayın.*” ifadesiyle ilgili olarak Sem'ânî şu soruyu sorar: “Eğer biri şöyle derse, Müminlere İslam'a girmeleri emredilmişken, zaten İslam'da olan müminlere bu nasıl söylenir? Cevap şudur: Bunun anlamı İslam'da sabit kalmalarıdır. Ayrıca bu emir, diliyle iman eden, ama kalbiyle iman etmeyenlere de hitap edebilir.”⁽¹²¹⁾

Sem'ânî, ayrıca “Fe in kîle/Eğer denilirse” ifadesini de yaklaşık 300 kez kullanmıştır. Örneği; es-Sâffât Sûresinin (37) 102. âyetindeki, “*Oğlu, kendisi ile birlikte koşturma çağma gelince, Yavrum! Ben, rüyamda kendimi seni boğazlarken görüyorum. Bir düşün bakalım, ne diyeceksin?*” ifadesini açıklarken şöyle der: “Bu, Allah'ın ona verdiği bir emirdir. İbn Abbas, peygamberlerin rüyalarının vahiy olduğunu belirtir. Âyetteki ‘ne diyeceksin?’ ifadesi, Allah'ın emrine dair ne düşündüğünü sormak anlamına gelmez. Eğer denilirse: ‘Allah'ın kesin bir emri varken, neden oğluna danıştı?’ Cevap iki yönlüdür: Birincisi,

(119) Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/281; Bkz. 1/72; 1/236; 2/124; 2/355; 4/225; 5/67; 5/241.

(120) Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/311; Bkz. 3/83; 4/325; 6/217; 7/299.

(121) Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Yâsir İbrâhim, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/210; Bkz. 1/50; 2/117; 3/165; 4/86; 5/110.

oğluna Allah'ın emrini bildirmiştir, fikrini almak istememiştir. İkincisi, onu Allah'ın hükmüne teslim olmakla imtihan etmek istemiştir.”⁽¹²²⁾

5. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), soru-cevap yöntemini en çok kullanan müfessirlerden biridir. Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde genellikle “Eğer şöyle derseni” ifadesini kullanmıştır; ve bu şekilde sorduğu soruların sayısı 1500'den fazladır. Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 255. âyet olan “*Allah'tan başka tanrı yoktur; 'mutlak hayat sahibi'dir, 'bütün varlığı çekip çevirir' (Hayy, Kayyûm).*” âyetini tefsir ederken şu soruyu sorar: “Bu âyet neden diğerlerinden daha üstündür?” Zemahşerî, bu soruya şu şekilde cevap verir: “Bu âyet, İhlas Sûresi gibi Allah'ın birliği, yüceliği, büyüklüğü ve sıfatlarını içermesi nedeniyle üstün kılınmıştır. Çünkü Allah'tan daha yüce bir varlık yoktur ve O'na yapılan zikir, diğer tüm zikirlerden daha üstündür.”⁽¹²³⁾
6. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde sıkça soru-cevap yöntemini kullanmıştır. “Fe in kîle/Eğer denirse” ifadesini yaklaşık bin defa kullanmıştır. Râzî, istiâze ve bu konudaki faydaları açıklarken şöyle der: “Kalp, Allah'tan başkasına yöneldiğinde, orada bir tür kirlilik veya leke meydana gelir. Bu yüzden kalbin temizlenmesi gerekir. Kul 'Eûzü billâh' dediğinde, bu temizlik sağlanır. Eğer denirse: ‘Eğer kalp Allah'ın bahçesi ve O'nun yeri ise, neden şeytan oradan çıkmaz?’ Cevap şudur: İşâret ehline göre, Allah sanki kula şöyle der: Sen, kalbine marifet sultanını indirdin. Kim kalbini yalnızca Allah'a ait kılmak istiyorsa, onu temizlemek zorundadır. Bu işler sultanın (Allah'ın) görevi değildir. O hâlde ey kul, kalbini vesveseden ve şeytandan arındır ve ‘Eûzü billâh' de”⁽¹²⁴⁾ Yine Râzî, et-Tevbe Sûresinin (9) 102. âyet olan “*(Tebûk Seferi'nden geri kalan) bir başka grup ise -ki günahlarını itiraf etmişlerdir- iyi amelle kötü ameli birbirine karıştırmışlardır; muhtemelen, Allah bunların tevbesini kabul edecek... Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir (Gafûr,Rahim).*” ifadesini tefsir ederken de şu soruyu sorar: “Eğer denirse: ‘Günahı itiraf etmek tövbe midir?’ Denilir ki: Sadece günahı itiraf etmek tövbe sayılmaz. Tövbe, geçmişe pişmanlık duymak, gelecekte günahı terk etmeye karar vermek ve tüm bunları yalnızca Allah için yapmakla gerçekleşir.”⁽¹²⁵⁾

(122) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/407; Bkz. 1/363; 2/116; 4/323; 5/251; 6/216.

(123) Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, tsh. Mustafâ Huseyn Ahmed, (Kahire, Dâru'r-Rayyân li't-türâs, 1987), 1/303.

(124) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/92.

(125) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/132; Bkz. 4/65; 5/212; 6/418; 7/47; 10/126.

Râzî, ayrıca “Fe in kâlû/Eğer onlar derlerse” ifadesini de yaklaşık 130 kez kullanmıştır. En‘âm Sûresinin (6) 84. âyetindeki, “*Ve ona İshak’ı ve Yakub’u hibe ettik; her birine doğru yolu gösterdik*” ifadesini açıklarken şöyle sorar: “Eğer onlar derlerse: ‘Allah neden İsmail’i bu âyette zikretmedi, ama başka âyette zikretti?’ Cevaben denilir ki: Burada zikredilenler, İsrailoğullarının peygamberleridir ve hepsi İshak ile Yakub’un soyundandır. İsmail’den ise Muhammed dışında başka bir peygamber çıkmamıştır. Muhammed’in bu bağlamda zikredilmesi uygun değildir.”⁽¹²⁶⁾

7. Ebû'l-Hasan Ali el-Hâzin (ö. 741/1341), *Lubâbü't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl* adlı tefsirinde, bazı âyetlerle ilgili sorular sormuş ve bu sorulara ya kendisi cevap vermiş, ya da diğer müfessirlerin cevaplarını nakletmiştir.

Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 35. âyet olan “*Ey Adem! Eşinle birlikte Cennet'te otur. Orada istediğiniz her şeyi âfiyetle, bol bol yiyin; fakat şu 'ağac'a yaklaşmayın, yoksa zulmedenlerden olursunuz!*” âyetini tefsir ederken şu açıklamayı yapmıştır: “Bu âyette, eğer bu ağaçtan yerseniz, kendinize zulmetmiş olursunuz denilmektedir. Zulmün asıl anlamı, bir şeyi yerli yerine koymamaktır. Bazı âlimler, peygamberlerin zulüm işlemelerini mümkün görmediklerinden, bu durumu, ‘yapılmaması gereken bir şeyin yapılması’ olarak yorumlamışlardır. Kimileri ise bu olayın peygamberlikten önce gerçekleştiğini söylemiştir. Eğer sorulursa: ‘Peygamberlere zulüm isnat edilebilir mi?’ Cevap olarak derim ki: Peygamberlere böyle bir isnat yapmak doğru değildir, çünkü bu onları kınama anlamına gelir.”⁽¹²⁷⁾

8. Sirâcuddin Ömer b. Âdil el-Hanbelî (ö. 775/1373), *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirinde de soru-cevap yöntemini sıkça kullanmıştır. Bu yöntemde El-Hanbeli genellikle, “Eğer denilirse” ya da “Eğer derlerse” ifadeleriyle sorular yöneltmiş ve ardından cevap vererek âyetin anlamını açıklamış veya ilmî bir meseleye de dikkat çekmiştir.

İbn Âdil, el-Bakara Sûresinin (2) 9. âyet olan “*Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya çalışıyorlar. Oysa kendilerinden başkasını aldatmıyorlar; ama farkında değiller.*” ifadesini tefsir ederken şu soruyu sormuştur: “Eğer denilirse: ‘Allah, peygamberine onların hile ve aldatmalarını açığa çıkaracak şekilde vahiy göndermeye muktedir değil miydi? Neden

(126) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/51; Bkz. 1/47; 1/179; 6/520; 10/31; 12/397; 13/53.

(127) Ebû'l-Hasen Alâüddin el-Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 1/38.

onların sırlarını ifşa etmedi?’ Cevaben deriz ki: Şüphesiz Allah, İblis ve onun neslini yok etmeye de muktedir. Ancak Allah, dilediğini yapar ve istediği şekilde hükmeder. Bu durumu ya yalnızca Allah’ın bildiği bir hikmete bağlayabiliriz ya da O’nun her istediğini yapabilecek güçte olduğunu kabul etmemiz gerekir.”⁽¹²⁸⁾

9. Şemseddin el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), *es-Sirâcü’l-münîr* adlı tefsirinde de sıkça soru-cevap yöntemine başvurmuştur. Şirbînî’nin sorularının çoğu “Eğer denilirse” şeklinde başlamaktadır ve bu tür soruların sayısı tefsirinde 900’ü aşmaktadır. Ayrıca, birçok kez Zemahşerî’nin “Eğer şöyle dersin” ile başlayan sorularını da nakletmiştir.

Örneği; el-Fatiha Sûresinin (1) 5. âyet olan اهدنا الصراط المستقيم ifadesini tefsir ederken şu soruyu sormuştur: “Eğer denilirse: ‘Zaten doğru yolda olanların hidayet talep etmesinin anlamı nedir?’ Cevap şudur: Bu, onların sahip oldukları hidayetin artırılması ve onda sebat etmeleri için yapılan bir duadır. Nitekim Allah, ‘O, doğru yolda gidenlerin hidayetini artırmakta ve onlara takvalarını vermektedir. (Muhammed 47/17)’ buyurmuştur.”⁽¹²⁹⁾

10. İsmâîl Hakkı Bursevî (ö. 1127/1715), *Rûhu’l-Beyân* adlı tefsirinde de sıkça soru-cevap yöntemini kullanmıştır. Genellikle “Eğer şöyle dersin” ifadesiyle başlayan sorular yöneltilmiş ve ardından cevaplar vermiştir.

Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 126. âyet olan “Allah: ‘Nankörce inkâr edeni kısa bir süre yaşatıp daha sonra Ateş azabına sürüklerim...’ buyurmuştu. Ne kötü dönüş yeri!” ifadesini tefsir ederken şu soruyu sormuştur: “Eğer şöyle dersin: ‘Allah’ın isyankâr kullarına bu dünyada mühlet vermesinin hikmeti nedir?’ Cevaben deriz ki: Allah, kullarını hemen cezalandırmak yerine onlara mühlet vermiştir. Bunun hikmeti, Allah’ın affetmeyi ve iyilik yapmayı cezalandırmadan daha çok sevdiğini kullarına göstermektir. Bu şekilde, kullar O’nun merhametini, iyiliğini ve cömertliğini öğrenmiş olurlar.”⁽¹³⁰⁾

Bu açıklamalardan, soru-cevap yönteminin tefsirlerde ne denli önemli bir yere sahip olduğu ve müfessirlerin bu yöntemi kullanarak âyetlerdeki ilahi hikmetleri ve derin anlamları nasıl ortaya koyduğu açıkça anlaşılmaktadır.

(128) Ebû Hafs Sirâcüddîn b. Âdil el-Hanbelî, *el-Lübâb fî ‘ulûmî’l-kitâb*, thk. Âdil Abdülmevcûd ve Ali Ma’vûz, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1998), 1/341.

(129) Şemseddin el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fî ‘l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zı me’ânî kelâmî rabbine’l-hakîmî’l-habîr*, (Kahire: el-Matba’atu’l-kübra el-Emîriyye, 1869), 1/12.

(130) İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, (Beyrut: Dâru’l-fikr), 1/228.

1.3. Neseî'nin Tefsirinde Soru ve Cevap Yöntemi

Bu çalışmada, Neseî'nin tefsirinin soru-cevap yöntemine dayandığını da göz önünde bulundurduğumuzda, Neseî'nin bu yöntemi nasıl kullandığını açıklamak önemlidir. Bu sayede, onun tefsirinde soruları nasıl ele aldığı, hangi ifadeleri kullandığı ve soruların ona mı ait olduğu, yoksa başka müfessirlerden mi aktardığı gibi hususları daha iyi anlayabiliriz.

Burada, çalışmamız sadece Fâtiha ve Bakara sureleriyle sınırlı olmayıp, Neseî'nin tefsirindeki soru-cevap yöntemine dair genel yaklaşımını kapsamaktadır.

- **Birinci olarak:** Neseî'nin soruları sorarken kullandığı ifadeler.

Neseî'nin tefsirinde yer alan soru ve cevaplara bakıldığında, onun üç temel yöntemle sorularını yönelttiği görülmektedir. Bu yöntemler: “Fe in kîle/Eğer sorulursa ..?”, “Fe in kâlû/Eğer derlerse ..?” ve “Hâhunâ es'ile/ Burada sorular var” ifadeleridir.

Birinci yöntem: “Fe in kâlû/Eğer derlerse ..?” ifadesiyle soruların sorulması. Neseî, bu ifadeyi yaklaşık 50 kez kullanarak âyetlerdeki önemli meseleleri ve anlamları açıklamak amacıyla sorular yöneltmiştir. Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 109. âyet olan “*Allah, emrini getirinceye kadar bunları affedin, görmezden gelin. Allah elbette her şeye kadirdir.*” ifadesini tefsir ederken, şöyle bir soru yöneltmiştir: “Eğer derlerse: Bu sure Medine’de nazil olmuştur ve savaş emri daha önce verilmiştir, o halde savaştan vazgeçme emrinin anlamı nedir?”⁽¹³¹⁾ Burada Neseî, âyetin nüzul yeri ve sebebiyle ilgili bir meseleye dikkat çekmek istediğinde, soru-cevap yöntemini kullanmıştır. Kullandığı ifade ise “Fe in kâlû/ Eğer derlerse ..?” olmuştur. Sanki birisi bu soruyu soruyor ve Neseî bu soruya cevap veriyor şeklinde kaleme alınmıştır.

İkinci yöntem: “Fe in kîle/Eğer denilirse ..?” ifadesiyle soruların sorulması. Neseî, bu ifadeyi yaklaşık 25 kez kullanmıştır. Örneği; el-Bakara Sûresinin (2) 169. âyeti olan “*O; size yalnızca kötülüğü, yüz kızartıcı suçları ve bilginize konu olmayan (gerçek dışı) şeyleri Allah’a atfetmenizi emreder.*” ifadesini tefsir ederken şu soruyu yöneltmiştir: “Eğer denilirse: ‘Şeytan bize bunu nasıl emredebilir, onu ne görüyoruz, ne de onun sesini duyuyoruz?’ Şöyle cevap veririz: İçimizdeki günah eğilimlerini onun vesveseleriyle hissediyoruz. Oysa güvenilir kaynağımız olan Peygamber (s.a.v) bize onun etkilerinden bahsetmiştir.”⁽¹³²⁾ Burada da Neseî'nin, âyetin içerdiği önemli anlamları ve meseleleri ortaya koyarken “Fe in kîle/Eğer denilirse ..?” ifadesini kullanarak

(131) Neseî, *et-Teyssîr*, 2/398.

(132) Neseî, *et-Teyssîr*, 3/51.

soru-cevap yöntemine başvurduğu görülmektedir.

Üçüncü yöntem: “Hâhunâ es’ile/Burada sorular var” ifadesiyle soruların sorulması. Bu yöntem, Neseî’nin tefsirinde yalnızca bir kez kullanılmıştır. el-Bakara Sûresinin (2) 2. âyeti olan “*İşbu şüphe götürmez kitap müttakîler için kılavuzdur.*” ifadesini tefsir ederken şu soruları yöneltmiştir: “Burada üç soru var: Birincisi, hidayet neden Kur’an’a izafe edilmiştir? Oysa hidayet Allah’tandır? İkincisi, burada neden ‘*muttakiler için kılavuzdur*’ denilmiştir? Oysa başka bir yerde genel olarak ‘*Ramazan ayı ki, insanlara doğru yolu gösteren, hak ile bâtılı ayıran Kur’an o ayda indirilmiştir*’ denmiştir (el-Bakara 2/185). Üçüncüsü ise, Hidayet muttakilere özel kılınmış, oysa hidayet herkes içindir. Muttaki olmayanlar bu konuda mazur mu görülmüştür?”⁽¹³³⁾

- **İkinci olarak:** Neseî’nin bazen diğer müfessirlerin sorularını ve cevaplarını nakletmesi şeklinde kullanmış olduğu yöntemdir.

Neseî, birçok âyet hakkında kendi sorularını sormuş ve cevaplamış olsa dahi, bazen diğer müfessirlerin sorularını ve cevaplarını da eserine dahil etmiştir. Bu tür alıntılar, özellikle Mâtürîdî’den (ö. 333/944) gelmektedir. Neseî, Mâtürîdî’nin sorularını ve cevaplarını sıklıkla tefsirine eklemiştir.⁽¹³⁴⁾ Örneği; “*Ey Meryem! İçtenlikle Rabbine itaat et; rükû edenlerle birlikte rükû et, secde et.*” (Âl-i İmrân 3/43) ifadesini tefsir ederken şunu söyler: “İmam Zâhid Ebû Mansûr şöyle dedi: Eğer denilirse: ‘Meryem, bir kadın olmasına rağmen rükû edenlerle birlikte nasıl rükû etmekle emredildi?’ Cevap olarak denilmiştir ki: Onlar, onun akrabalarından idi. Meryem’in bakımını üstlenme hususunda nasıl çekiştiklerine bakın; her biri onu himaye etme hakkının kendisinde olduğunu iddia ediyordu.”⁽¹³⁵⁾

Neseî, “*Şayet sana gelen ilimden sonra, bunların arzu ve ihtiraslarına uyacak olursan, Allah’a karşı senin için ne bir velî bulunur ne de bir yardımcı*” (el-Bakara 2/120) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: “Bu, peygambere hitaptır; zira âyetin öncesi ve sonrası da ona yöneliktir. Şöyle sorulabilir: ‘Allah, peygamberinin onların dinine uymayacağını bildiği halde, neden ona bu yasağı getirmiştir?’ Bu soru, Ebû Mansûr’un sorduğu bir sorudur. Cevap olarak şöyle demiştir: İsmet (peygamberlerin korunmuşluğu), imtihanı ortadan kaldırmaz ve sıkıntıyı önlemez...”⁽¹³⁶⁾

Yine Neseî, bazen soruyu kendisi ortaya atsa da cevabı kendisi vermeyip başkasının

(133) Neseî, *et-Teyisr*, 1/220.

(134) Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, 1/96; 2/436; 4/398; 5/385; 6/148.

(135) Neseî, *et-Teyisr*, 1/42.

(136) Neseî, *et-Teyisr*, 2/428.

cevabını nakleder. Mesela şöyle demiştir: “Eğer denilirse ki: ‘Allah Teâlâ neden kendisini övmüştür? Oysa yaratılmışlar arasında böyle bir övgüye layık olan kimse yoktur?’ Cevap olarak Ebû Mansûr şöyle demiştir: Bu sorunun iki yönü vardır...”⁽¹³⁷⁾ Burada Neseî, soruyu kendisi sormakta, fakat cevabı Mâtürîdî’den nakletmektedir.

Neseî, “*Ya Rabbi! Ayrıca, peygamberlerin aracılığıyla bize va’dettiklerini de bize ver; Kıyamet Günü bizi rezil etme. Şüphesiz, Sen sözünden caymazsın*” (Âl-i İmrân 3/194) âyetini tefsir ederken şu açıklamayı yapar: “Yani, peygamberlerin diliyle verilen vaatler ve onların mümin erkekler ve kadınlar için şefaât ve istiğfar etmeleri kastedilmektedir. Şayet denilirse ki: ‘Allah Teâlâ bu vaadi verdiği halde, geri çevirmeyeceği bir şey için neden dua etmekteyiz?’ Ebû Mansûr bu soruya çeşitli açılardan cevap vermiştir...”⁽¹³⁸⁾

Görüldüğü üzere Neseî, özellikle Mâtürîdî’den sıkça alıntılar yapmaktadır. Gerek soruların cevaplarında, gerekse genel tefsirî açıklamalarda ondan çokça faydalanmıştır. Bu örnekler, Neseî’nin tefsirinde hem kendi sorularını, hem de diğer müfessirlerin sorularını ve cevaplarını kullanarak eserin içeriğini zenginleştirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, diğer müfessirlerin tefsirlerinden faydalanarak Kur’an’ın daha derin anlamlandırma çabalarını ortaya koyma gayesinin bir sonucudur.

- **Üçüncü olarak:** Neseî, bir âyetle ilgili bazen sadece bir soru yöneltirken, bazen birden fazla soru yöneltmiştir.

Yukarıda verilen örnekler, bu farklılıkları göstermektedir. Neseî’nin bu yaklaşımı, tefsirinin zenginliğini gösterdiği gibi, farklı ilim dallarını kapsayan sorularla Kur’anı derinlemesine bir anlama çabasını ortaya koymaktadır.

- **Dördüncü olarak:** Neseî’nin soruları, çeşitli ilmî disiplinlere yayılmıştır. Yalnızca bir ilim dalıyla sınırlı kalmamış, aksine soruları farklı dinî ve dilbilimsel alanlara da değinmiştir. Neseî’nin soruları arasında:

1. Belağatla ilgili sorular: Kur’an’ın, dil ve üslup özelliklerine dair sorular.⁽¹³⁹⁾

2. Akaid ile ilgili sorular: İnanç esasları üzerine yöneltilen sorular.⁽¹⁴⁰⁾

(137) Neseî, *et-Teyisr*, 1/96.

(138) Neseî, *et-Teyisr*, 4/397-398.

(139) Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, 1/112; 4/115.

(140) Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, 2/428; 6/184.

3. Usulî sorular: Fıkıh usulü ve metodolojisi üzerine sorular.⁽¹⁴¹⁾
4. Fıkhî sorular: İslâm hukukuyla ilgili meseleler üzerine sorular.⁽¹⁴²⁾
5. Genel sorular: Müfessirin çeşitli konularda sorduğu genel sorular.⁽¹⁴³⁾

Bu çeşitlilik, Neseî'nin ilmî derinliğini ve birçok farklı alanda birikimi olduğunu gösterir. Bu niteliği ve bilgi birikimi nedeniyle Neseî, döneminin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Araştırmayla ilgili dikkate alınması gereken bir husus da şudur:

Görüldüğü üzere, Neseî'nin tefsirinde farklı ilmî disiplinlere uzanan çok sayıda soru yer almakta; akaid, belağat, fıkıh, usûl gibi alanlara yönelik çeşitli sorularla metne zenginlik kazandırmaktadır. Bu yönüyle onun ilmî birikiminin derinliği ve konu çeşitliliği dikkat çekicidir.

Bununla birlikte, çalışmamız sadece Fâtiha ve Bakara sûreleriyle sınırlı olduğundan, bu sûrelerde tespit edilen soru örnekleri daha çok akâidî ve belağî boyutla sınırlı kalmıştır. Bu durum, çalışmanın sınırlarından kaynaklanmakta olup, Neseî'nin tefsirinde genel olarak görülen soru çeşitliliğini dışlamak niyetinde değildir.

(141) Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, 6/480.

(142) Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, 5/385.

(143) Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, 5/88; 9/485.

2. FÂTİHA SÛRESİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR

Nesefî'deki soru ve cevapların sunumu ve analizi şöyle yapılacaktır:

Öncelikle âyetin ilgili kısmı ele alınacak, ardından bu âyetle ilişkilendirilen soru ve bu soruya verilen cevap aktarılacaktır. Sürecin sonunda ise bu bilgiler değerlendirilip analiz edilecektir. Bunlar için her seferinde ayrı bir başlık açılmayacaktır.

2.1. AKÂİD

2.1.1. el-Fâtiha 1/1: Beşerî İfadelerin Allah'a İsnadı

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“(Sadece eski din mensuplarının değil) Herkesin Rabbi olan Allah'a hamdolsun!” (el-Fâtiha 1/1).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “‘Allah neden kendisini övdü? Oysa, yaratıklardan biri böyle bir şey yaptığında övgüye layık görülmez’ sorusuna Ebû Mansûr şu cevap vermiştir: Birincisi: Allah kendi zatı itibarıyla övgüye layıktır. Övgü, yarattıkları tarafından Allah'a yöneltilmelidir. Çünkü Allah, övgü ve hamdı, bizzat hak eden yegâne varlıktır. O'nun büyüklüğünü ve yüceliğini fark eden kullar, Allah'ı övme ve O'na yaklaşma yoluna girerler. Yarattıklarının kendilerine değil, Allah'a övgü yönelmeleri gerekir. İkincisi: Allah her türlü eksiklikten uzaktır. Bu yüzden O, mutlak anlamda övgüye layıktır. Yaratıkları ise, hatalardan ve eksikliklerden muaf değildirler. Onlar, yalnızca kendilerine verilen emirleri yerine getirdiklerinde övülebilirler. Ayrıca Allah'ın emirlere tabi olması gibi bir durum söz konusu değildir. Yaratıkları ise emir ve yasaklarla sınırlandırılmıştır.”⁽¹⁴⁴⁾

- **el-Fâtiha 1/1'deki “الحمد لله رب العالمين” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyette Nesefî, hamdın neden yalnızca Allah'a izafe edildiğini sorar. Şöyle ki; eğer Allah her şeye malikse ve her şeye gücü yetiyorsa, insanlar da bazı şeylere sahip olup birçok şeyi yapabilirler. Ancak hamd ve övgü yalnızca Allah'a aittir; başkalarına yönelik olamaz.

Nesefî, bir soruyu kendisi ortaya atabileceği gibi, başkasından da alıntılatabilir. Bu soruda yaptığı gibi soruyu ve cevabı, genellikle Mâtürîdî'den alıntılamıştır. Nesefî'nin tefsirini okuyanlar,

(144) Nesefî, *et-Teyisîr*, 1/96-97.

sorunun kendisine, cevabın ise Ebû Mansûr'a ait olduğunu düşünebilirler. Ancak gerçek şu ki, hem soru hem de cevap Mâtürîdî'ye aittir ve bu soru-cevap, onun ünlü tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserinde geçmektedir.⁽¹⁴⁵⁾ Mâtürîdî, hamdın neden yalnızca Allah'a ait olduğunu iki nedene bağlamaktadır:

Birinci sebep: Allah, her şeyi mükemmellik ve eksiksizlikle kuşattığı için tüm övgüleri ve hamdleri hak etmiştir. O, her şeye gücü yetendir ve her şeyin sahibidir; O'na eksiklik veya âcizlik asla ulaşmaz. Buna karşılık insanlar, bazı şeylere sahip olabilirken, bazı şeylere sahip olamazlar; bazı işleri yapabilirken, bazılarını yapamazlar. Ayrıca, insanlar çoğu zaman eksiklik ve âcizlik yaşarlar. Bu nedenle, hamd ve övgü yalnızca Allah'a aittir, insanlar ise her zaman Allah'a hamd etmekle mükelleftirler.

İkinci sebep ise, Allah'ın bu durumu kullarına bildirmesidir. Böylece insanlar, Allah'ın mükemmelliğini ve kudretini fark ederler. Bu şekilde O'na daha çok yaklaşır ve rızasını kazanmak için çalışırlar. Kim mükemmelliğe ulaşmak veya övgüye layık olmak isterse, Allah'a hamd etmesi ve O'nun mükemmelliğini kabul etmesi gerektiğini anlar. Allah'ı razı etmeye çalışmak da bunun doğal bir sonucudur.

Mâtürîdî'nin bu görüşü, Neseî tarafından aktarıldığı gibi, birçok âlim de tefsirlerinde benzer şekilde dile getirmiştir. Taberî, الحمد لله ifadesinin anlamını şöyle açıklamaktadır: “Tüm şükür ve övgüler yalnızca Allah'a aittir; O'ndan başka ibadet edilecek kimse yoktur ve Allah'ın yarattığı hiçbir varlık bu övgüye layık değildir. Çünkü Allah, kullarına sonsuz nimetler vermiştir ve bu nimetleri saymaya kimsenin gücü yetmez. Bu nimetleri ancak Allah tam olarak bilebilir. Allah, kullarını doğru yola iletir ve cennette ebedî huzura erişmeleri için yapmaları gerekenleri onlara gösterir. Bu yüzden Rabbimize her zaman ve sonsuz hamd etmek gerekir.”⁽¹⁴⁶⁾

Bu ifadenin geçerliliğini teyit eden şeylerden biri de الحمد kelimesindeki ال takısının varlığıdır. Arap dilinde, bu harfler bir isme eklendiğinde genel bir anlam ifade etmesine neden olur; böylece kelime altındaki tüm anlamları veya konuları kapsar. Bu nedenle, الحمد kelimesindeki ال takısı, tüm övgülerin yalnızca Allah'a ait olduğunu belirtmek içindir. Bütün övgüler, uluhiyeti ve yarattıklarına olan lütufları sebebiyle Allah'a mahsustur. Hem dinî hem de dünyevi hayatta, ayrıca geçmişten geleceğe kadar bütün nimetler O'na aittir.

(145) Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/347.

(146) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/135.

Bunu açıklayan örneklerden biri, Asr sûresindeki şu ifadelerdir: “والعصر...” (el-Asr 103/1) Burada Allah, genel bir ifade ile insanı kaybeden olarak nitelendirmiş, ancak hemen ardından istisna belirtilerek “*İman edip sâlih amel işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler müstesna*” (el-Asr 103/3) buyurulmuştur. Bu mesele, Fıkıh Usulü⁽¹⁴⁷⁾ ve Kur'an İlimleri⁽¹⁴⁸⁾ eserlerinde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Sem'ânî (ö. 489/1096) de Neseî ve Mâtürîdî'nin söylediklerine benzer şekilde şöyle demiştir: “Bil ki hamd, nimet için şükretmek anlamına gelir ve güzel sıfatlara övgüde bulunmak anlamında da kullanılır. Ayrıca bil ki, Allah Teâlâ'nın kendisine hamd etmesi, eksiklik ve yalandan uzak olduğu için güzellik ve mükemmelliktir. Oysa yarattıklarının kendilerine hamd etmeleri, eksiklikten veya yalandan arınmış olamaz. Allah ise her türlü eksiklik ve kusurdan beridir. Bu sebeple Allah'ın kendisini övmesi güzeldir. Ayrıca الحمد لله ifadesi; ya bir şeyi haber verme ya da öğretme anlamına gelir. Allah, bu ifade ile kullarına, kendisinin her türlü övgü ve kemale layık olduğunu haber verir ve onlara, O'na nasıl hamd etmeleri gerektiğini öğretir. Böylece âyetin anlamı, ‘Hamdolsun Allah’a deyin’ olur.”⁽¹⁴⁹⁾

Yukarıda sunulan Taberî, Sem'ânî ve Hâzin⁽¹⁵⁰⁾ gibi âlimlerin görüşlerinden hareketle, Ebû Hafs en-Neseî ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu âyetle ilgili olarak ileri sürdükleri görüşlerin isabetli olduğu ve diğer âlimlerle ittifak içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetin, Allah'ın yüce varlığının, hamdın ve övgünün yalnızca O'na ait olduğunun ispatı olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu âyet kullarına, Allah'a yöneltilecek her türlü övgü ve hamdın nasıl yapılacağını öğretmekte ve O'nun rızasını kazanmak için çaba sarf etmeleri gerektiğini bildirmektedir.

Ayrıca, insanlar birbirlerine iyilik yapabilirler; ancak asıl iyilik sahibi olan Allah'tır. Çünkü, bütün nimetler Allah'tandır. O, kullarının kalbine merhameti koyarak birbirlerine yardımcı olmalarını sağlamıştır. Bu yüzden her türlü hamd, yalnızca Allah'a mahsustur. Şer'î deliller bunu açıkça gösterdiği gibi, aklî deliller de bu gerçeği kanıtlamaktadır. Övgü, Allah'ın zatına ve fiillerine bağlı olarak O'na aittir; kulları O'na şükretse de şükretmese de bu değişmez.

Bu bağlamda şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Neseî, “Allah Teâlâ neden

(147) Bkz. Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 1/167; Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (Dâru'l-kitâb, 1994), 4/117-118.

(148) Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/186; Cemâlüddîn Muhammed b. Akîle el-Mekkî, *ez-ziyâde ve'l-ihsân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (BAE: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsât, 2007), 5/84; el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 228.

(149) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/35.

(150) Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl*, 1/19.

kendisine hamdetti?” sorusunu sorarak âyeti bir soru içeriyormuş gibi değerlendirmiştir. Oysa âyet, böyle bir yorumu zorunlu kılmamakta, tahsis (hasr) bildiren bir ifade yerine, haberî (bildirimsel) bir üslupla gelmektedir. “*Elhamdülillâhi Rabbi’l-âlemîn*” ifadesi, hamdin Allah’a nimetleri ve lütufları sebebiyle yapıldığını bildirir ve başka bağlamlarda hamededilmesini engellemez.

Bu ifade, hamdin sadece Allah’a mahsus olduğunu değil, O’nun nimetleri ve lütufları sebebiyle yapıldığını vurgular. Bu nedenle, hamdin özel bir sebebini araştırmaya gerek yoktur; zira âyet, Allah’ın zatı, fiilleri ve nimetleriyle övülmeye layık olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Ayrıca, âyetin asıl amacı müminleri Allah’ın nimetlerini hatırlamaya ve şükretmeye yönlendirmektir. Bu yaklaşım, müminlerin Allah’a olan şükran duygularını pekiştirmeyi hedefler.

2.1.2. el-Fâtiha 1/4: İbâdetin İsti‘ânenen Önce Gelmesinin Sebebi

- **Kur’an-ı Kerîm Meali:**

“*Yalnız Sana kulluk eder, yalnız Senden yardım dileriz.*” (el-Fâtiha 1/4).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Eğer denirse ki: ‘Yardım, eylemden önce istenir. O hâlde neden *‘Yalnız senden yardım dileriz.’* ifadesi, *‘Yalnız sana kulluk eder.’* ifadesinden önce gelmemiştir?’ Bu sorunun cevabı farklı açılardan ele alınabilir. Bunlardan biri şudur: Vav harfi, yalnızca sıralama için değil, anlam itibarıyla bir araya getirme maksadıyla da kullanılır. Yani burada, ibadet ve yardım dileme, birlikte gelir ve her ikisinin de terk edilmemesi gerektiği vurgulanır. Diğer bir yaklaşıma göre bu âyetin anlamı şudur: ‘Yalnız seni tevhid ederiz ve yalnız senden tevhid üzere sabit kalmak için yardım dileriz.’ Diğer bir görüş: *‘Yalnız sana kulluk eder.’* ifadesi, şimdiki zaman içindir; *‘Yalnız senden yardım dileriz.’* ifadesi ise, gelecekte bu ibadete devam etmek için yardım talebini ifade etmektedir. Başka bir yoruma göre *‘Yalnız sana kulluk eder.’* ifadesiyle zahiri yönümüzü, yani elimizden geleni yapmayı, *‘Yalnız senden yardım dileriz.’* ifadesiyle de bâtınımızı muhafaza etmeyi dilemekteyiz. Çünkü kalpleri dilediği gibi çeviren Allah’tır. Bir diğer açıklamaya göre *‘Yalnız sana kulluk eder.’* ifadesi, bizim Allah’ın kulları olmamız dolayısıyladır. *‘Yalnız senden yardım dileriz.’* ifadesi ise, Allah’ın cömertliği ve yüceliği sebebiyledir. Diğer bir yaklaşıma göre *‘Yalnız sana kulluk eder.’* ifadesi, Allah gerçek anlamda ibadete layık olduğu içindir. *‘Yalnız senden yardım dileriz.’* ifadesi ise, bu ibadette sebat etmemiz için Allah’tan yardım talebini ifadesidir. Bu iki ifade, Allah’ın kuluna

yaptığı ihsan ve onun da yalnızca Allah’a ibadet ve yardım talebiyle gösterdiği tevekkülün bir beyanıdır. Bu ifadelerin her ikisi, Ehl-i sünnet’in görüşünü teyit eder. Yani, kulun fiili ile Allah’ın tevfiği birlikte bulunur.”⁽¹⁵¹⁾

- el-Fâtiha 1/4’teki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ وَنَسْتَعِينُ” ifadesine dair soru-cevabın analizi:

İnsanın, fitratı gereği bir işe başlamadan önce Allah’tan yardım dilemesi ve sonrasında bu ameli gerçekleştirmesi gerekir. Bu bağlamda, âyette önce yardım dileme ifadesinin, ardından ibadet ifadesinin gelmesi beklenirdi. Ancak âyet, ibadeti yardımdan önce zikretmiştir. Neseî de bu durumu sorgulamış ve ibadet ifadesinin neden yardım ifadesinden önce geldiğini açıklamıştır.

Neseî, burada birkaç cevap sunmuştur. Bunlardan ilki, vav harfinin her zaman tertip anlamı taşımadığıdır. Vav bazen yalnızca iki kavramın bir arada olduğunu belirtir. Böylece, her iki kavramın da aynı anda sıralama yapmaksızın gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder. Arap dilinde bağlaç olarak adlandırılan vav, sıralama anlamı taşımadan iki ya da daha fazla kavramı bir arada sunabilir.

Bu mesele, Zemahşerî’nin *Rüûsu’l-mesâil* adlı eserinde de ele alınmıştır ve kendisi bu konuda şöyle der: “Abdestte sıralama Hanefî mezhebine göre şart değildir. Ancak Şâfi’ye göre şarttır. Bizim delilimiz; Allah’ın ‘*Zekâtlar; sadece fakirlere, düşkünlere, zekât memurlarına, kalpleri (İslâm’a) ısındırılmaya çalışılanlara, kölelere...*’ (et-Tevbe 9/60) âyetinde sekiz sınıfı sıralı bir şekilde zikretmesine rağmen, bu sınıfların herhangi birinin öne alınmasının ya da geriye bırakılmasının câiz olmasıdır. Aynı şekilde abdestte de öyledir.”⁽¹⁵²⁾

Burada Zemahşerî, vav harfinin sıralama anlamına gelmediğini, yalnızca amellerin birlikte yapılmasını ifade ettiğini belirtir. Bu durumu, Allah’ın sadaka verilmesi gereken sınıfları sıralarken kullandığı vav harfiyle örnekler. Buna göre, insanın bu sınıflardan herhangi birine sadaka verebileceğini, ancak belirli bir sıraya riayet etmesinin gerekmediğini vurgular.

Bu örnekleme doğrultusunda, Neseî’nin vav harfi ile ilgili yorumu isabetlidir. Vav, her zaman sıralama anlamı taşımayıp bazen bir arada yapılması gereken amelleri ifade eder. Bu bağlamda, “*Yalnız sana kulluk ederiz.*” ve “*Yalnız senden yardım dileriz.*” ifadeleri; hem ibadetin hem de yardıma muhtaç olmanın birlikte gerçekleşmesi gerektiğini belirtir.

Neseî’nin bu açıklamasını destekleyen bir diğer âyet, Allah’ın “*Allah; Âdem’i, Nûh’u,*

(151) Neseî, *et-Teyisr*, 1/136.

(152) Zemahşerî, *Ru’ûsu’l-mesâ’il*, thk. Abdullah Nedîr, (Beyrut: Dâru’l-beşâiru’l-islâmiyye, 1987), 102.

İbrâhim soyunu ve İmrân soyunu âlemlere (yani herkese) tercih etmiştir.” (Âl-i İmrân 3/33) âyetidir. Bu âyette Allah, Âdem’i Nûh’tan önce zikretmesine rağmen vav harfî burada sıralama değil, her iki peygamberin de aynı üstünlüğe sahip olduğunu ifade eder.

Ayrıca, vav harfinin başta gelen şeyin önce yapılması gerektiğini ifade edebileceğini söylemek de mümkündür. Bu durum, Allah Teâlâ’nın şu âyetinde görülmektedir: “*Safâ ile Merve, şüphesiz Allah’ın şîârlarındandır. Dolayısıyla, her kim hac veya umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret ederse, bu ikisini tavaf etmesinde bir sakınca yoktur. Kim gönüllü olarak iyilik yaparsa, Allah; iyilikleri asla karşılıksız bırakmaz, ‘mutlak ilim sahibi’dir.*” (el-Bakara 2/158). Âyette geçen Vav harfî, hac ibadetinde Safâ’nın Merve’den önce gelmesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber ile birlikte hac yaptığımızda, Safâ’ya yöneldi ve şöyle buyurdu: Allah’ın başladığı yerden başlayın.”⁽¹⁵³⁾

Nesefî, bu âyette yer alan çeşitli görüşleri aktardıktan sonra, bazı görüşleri sahiplerine atıfta bulunmadan zikreder. Bu, onun tefsir metodunun bir parçasıdır: Önce farklı görüşleri toplar, bazen bu görüşlerin sahiplerini belirtir, bazen de belirtmez. Daha önce Nesefî’nin bu metodu hakkında örneklerle detaylı bilgi vermiştik. Ancak burada önemli olan husus, Nesefî’nin görüşleri aktardıktan sonra bu âyet hakkındaki kendi yorumunu sunmasıdır. Bu durum, onun yalnızca önceki âlimlerin görüşlerini nakleden biri olmadığını, aynı zamanda bu görüşleri eleştirerek kendi bakış açısını ortaya koyduğunu göstermektedir.

Nesefî’nin bu âyet hakkındaki yorumu, her Müslümanın sadece Allah’a yönelmesi ve başkasına yönelmemesi gerektiğidir. Bu görüş, diğer müfessirler tarafından da dile getirilmiştir. Onlar da aynı soruyu sorup Nesefî’nin verdiği cevaba benzer cevaplar vermişlerdir. Bu mesele üzerinde Taberî,⁽¹⁵⁴⁾ Sem’ânî,⁽¹⁵⁵⁾ Zemahşerî,⁽¹⁵⁶⁾ Râzî,⁽¹⁵⁷⁾ Hâzin⁽¹⁵⁸⁾ ve İsmâil Hakkı Bursevî⁽¹⁵⁹⁾ gibi âlimler durmuştur. Ayrıca bu meseleyi detaylı bir şekilde inceleyen İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) *Mugnî’l-Lebîb*⁽¹⁶⁰⁾ ve Celâlüddîn es-Süyûtî *el-İtkân*⁽¹⁶¹⁾ adlı eserlerinde de bu soruyu

(153) Müslim, “el-Hac”, 1218.

(154) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/162.

(155) Sem’ânî, *Tefsîrû’l-Kur’ân*, 1/37.

(156) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15.

(157) Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/216.

(158) Hâzin, *Lubâbü’t-te’vil*, 1/20.

(159) Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/19.

(160) Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Mugnî’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek, (Şam: Dâru’l-fîkr, 1985), 463.

(161) Süyûtî, *el-İtkân*, 3/83.

şerh etmişlerdir.

Taberî bu konuda şöyle der: “Eğer bir kimse şöyle derse: ‘Neden ibadet öne alındı da yardım talebi sonraya bırakıldı? Oysa bir amele başlamadan önce yardım istemek gerekir.’ Bu durumda cevap şudur: Yardım talebi ibadetten önce olmalıydı.”⁽¹⁶²⁾

Ayrıca, Zemahşerî de aynı konu hakkında şöyle der: “Eğer şöyle dersin: ‘Neden ibadet yardım talebinden önce zikredilmiştir?’ Cevap şu olur: Çünkü ihtiyaç talebinde bulunmadan önce, aracı olan ibadet öne alınmalıdır ki, talebin kabul edilme ihtimali artsın.”⁽¹⁶³⁾

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Neseî’nin *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetindeki sıralamayı sorgulaması, ibadet ve istiâne arasında bir tertip ilişkisi bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Yani, birinin diğerinden önce zikredilmesinin özel bir amacı olduğu düşünülmüştür. Bu ifade, ibadet ve istiânenin sadece Allah’a mahsus olduğunu vurgular. Ancak bu varsayım gereksizdir; zira âyetin asıl amacı, müminleri ibadet ve istiâne de yalnızca Allah’a yönelmeye teşvik etmektir. Bu ikisi arasındaki zaman sıralamasını tartışmak değildir.

2.2. BELÂGAT

2.2.1. el-Fâtiha 1/2: Rahmân ve Rahîm’in Tekrar Edilmesinin Sebebi

- **Kur’an-ı Kerîm Meali:**

“*Bilfiil merhamet eden mutlak merhamet sahibine (Rahmân, Rahîm).*” (el-Fâtiha 1/2).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Neseî, bu âyet-i kerîmeyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Eğer sorulursa: ‘Bu sıfatlar, besmelede geçtiği hâlde neden tekrar edilmiştir?’ Ardından, beş cevap sıralar: Birincisi, besmelenin Fâtiha’dan bir âyet olmadığını belirtmek içindir. Eğer besmele, Fâtiha’dan olsaydı, bu sıfatların tekrar edilmesi faydasız olurdu. İkincisi, Allah’ı zikretmenin önemi üzerine vurgu yapmak içindir. Zira Allah’ı sevmenin işareti, O’nu sıkça zikretmektir. Nitekim hadiste de geçtiği gibi: ‘Bir şeyi seven, onu sıkça anar.’ Üçüncüsü, *Rabbü’l-âlemîn*’in merhamet sahibi olduğunu açıklamak içindir. *Rabbü’l-âlemîn* ifadesi ile, Allah’ın dünyada rızık veren Rahmân ve âhirette bağışlayan Rahîm olduğu belirtilir. Nitekim bir sonraki âyet olan ‘*yargılanma gününün tek sahibi.*’ ifadesi bu açıklamayı destekler.

(162) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/162.

(163) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15.

Dördüncüsü, hamd ve rahmet arasındaki ilişkiyi göstermek içindir. İlk hamd eden insan Âdem'dir. Âdem hapşırıldığında 'elhamdülillah' demiş ve o anda 'Rabbin sana rahmet etsin.'⁽¹⁶⁴⁾ cevabını almıştır. Böylece hamd ile rahmete ulaşılacağını öğretmiştir. Beşincisi, korku ve ümit arasında denge kurmak içindir. 'herkesin Rabbi olan Allah' korkuyu, 'Rahmân ve Rahîm' ise ümidi temsil eder. Bu iki duygunun birleşimi, insanları Allah'a itaate daha çok teşvik eder ve günahlardan alıkoyar."⁽¹⁶⁵⁾

- el-Fâtiha 1/2'deki “الرحمن الرحيم” ifadesine dair soru-cevabın analizi:

Nesefî, burada besmelede geçen “Rahmân ve Rahîm” ifadelerinin neden tekrarlandığını sorgulamakta ve beş ayrı cevap sunmaktadır. İlk olarak, bu tekrarın, besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını göstermek amacıyla yapıldığını belirtmektedir. Besmelenin Fâtiha'dan olması durumunda, bu tekrarın gereksiz olacağı ve Kur'an'ın belâgatine aykırı düşeceğini açıklamıştır. Zira Kur'an, en yüksek belâgat ve fesahat seviyesine sahiptir; tekrarlar ise ancak bir fayda sağladığında Kur'an'da yer alır.

Nitekim Allah Teâlâ, Kur'an ile insanlara ve cinlere meydan okumuş ve hiç kimsenin Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamayacağını da açıkça bildirmiştir. Nitekim şöyle buyrulmuştur: “De ki: İnsanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı da olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.” (el-İsrâ 17/88)

Bu ilk görüşü, Nesefî'den önce Taberî (ö. 310/923) de tefsirinde zikretmiştir. Taberî, besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını belirterek, bunun nedeninin “Rahmân ve Rahîm” ifadelerinin iki kez geçmesinin gereksizliğinden kaynaklandığını açıklamış ve şöyle demiştir: “Besmelenin tefsiri daha önce yapılmıştır. Dolayısıyla burada bu ifadenin tekrarlanmasına gerek yoktur. Zira besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğu kanaatinde değiliz.”⁽¹⁶⁶⁾

Benzer şekilde, İbn Atıyye (ö. 541/1147) de, besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını ifade etmiş ve bu görüşünü çeşitli hadislerle desteklemiştir. İbn Atıyye, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) hadisini zikrederek, Resûlullah'ın Fâtiha sûresini Übey'e öğretirken besmeleyi anmadığını ve bu sebeple besmelenin Fâtiha'ya dâhil olmadığını ileri sürmüştür. Ayıca, Ebû Bekir (ö. 13/634), Ömer (ö. 23/644) ve Osman'dan (ö. 35/656) gelen rivayetlere göre, namazda besmele okunmadığını

(164) İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1/202.

(165) Nesefî, *et-Teyisîr*, 1/112.

(166) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/146-147.

belirtmiştir.⁽¹⁶⁷⁾

Bu mesele, müfessirler ve fıkıh âlimleri arasında tartışılmış olup bazı âlimler besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğunu söylerken, diğerleri bu görüşe katılmamışlardır. Her iki görüşün delilleri ve ayrıntıları için klasik fıkıh kaynaklarına başvurmak mümkündür. Sem'ânî (ö. 489/1096) bu hususta şöyle der: “Bazı âlimlere göre besmele, Fâtiha'nın bir âyetidir; bazılarına göre ise değildir. Bu konu, fıkıh kitaplarında delilleriyle açıklanmıştır.”⁽¹⁶⁸⁾

Dikkat Edilmesi Gereken İki Husus:

Birinci husus: Fâtiha Sûresinin yedi âyet olduğu, âlim ve müfessirler tarafından kabul edilen kati bir görüştür. Onlara göre bu husustaki delil, el-Hicr 15/87 âyeti ile “*Fâtiha, seb‘-i mesânî ve büyük Kur’an’dır.*”⁽¹⁶⁹⁾ Bu konuda İbn Abdülberr el-Endelüsî (ö. 463/1071) şöyle demektedir: “Ümmetin ittifakıyla Fâtiha Sûresinin yedi âyet olduğu kabul edilmiştir.”⁽¹⁷⁰⁾ Benzer görüşü İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî (ö. 318/930)⁽¹⁷¹⁾ ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448)⁽¹⁷²⁾ de dile getirmiştir.

Bununla birlikte Murat Sülün'ün dediği gibi, seb‘-i mesânî ifadesi sahabe ve tâbiînden gelen rivayetlere göre Kur'an'daki ilk yedi uzun sureyi (seb‘-i tıvâl) de ifade edebilmektedir. Zümer 39/23'teki “*kitâben müteşâbihen mesânî*” ifadesine dayanarak, ‘yedi mesânî’ terkibi Kur'an'ın yedi uzun bölümüne işaret ediyor olabilir. Ancak burada geçen ‘yedi’ sayısı, Lokman 31/27'deki “*yedi deniz*” örneğinde olduğu gibi, çokluk anlamında da düşünülebilir. Buna göre, seb‘-i mesânî, belirli bir sure veya yedi sure ile sınırlandırılmamalı, Kur'an'ın genel yapısındaki karşılaştırmalı anlatımı ifade edebileceği üzerinde kafa yorulmalıdır. Ayrıca, Tevrat'ın yorumu olarak görülen Mişna ile Kur'an'daki mesânî kavramı arasında bir paralellik kurulabilir. Yahudi geleneğinde Talmud ve Mişna, Tevrat'ın yorumuna dair metinlerdir ve bu bağlamda Peygamber'e verilen yedi mesânînin Tevrat tefsiri olan Mişna'ya göre çok daha değerli olduğu söylenebilir. Sonuç olarak seb‘-i mesânî, sadece Fâtiha sûresi ile sınırlandırılmamalı, Kur'an'daki karşılaştırmalı anlatım yapısına ve diğer

(167) İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 1/60.

(168) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/32.

(169) Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr, (Kahire: el-Matba'atu'l-kübra el-Emîriyye, 1894), “Tefsîrü'l-kur'ân”, 4474.

(170) İbn Abdülberr el-Endelüsî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr*, thk. Sâlim Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 1/453.

(171) Ebû Bekir b. Münzir en-Nisâbü'rî, *el-evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hâmid es-Sağîr, (Riyad: Dâru tîbe, 1985), 3/282.

(172) İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, tsh. Muhammed Fûâd Abdülbâkî, (Mısır: el-mektebetü's-selefiyye, 1390), 8/159.

kutsal metinler karşısındaki yüksek konumuna işaret olarak değerlendirilebilir.⁽¹⁷³⁾

İkinci husus: Hanefî mezhebine göre⁽¹⁷⁴⁾ *Bismillâhirrahmânirrahîm*, Fâtîha Sûresinin bir âyeti değildir. Bu görüşü Nesefî de benimsemiştir. Zira o, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biridir. Bu konuda da Hanefî mezhebinin görüşünü takip etmiştir. Zemahşerî bu hususta şöyle der: “Medine, Basra ve Şam kıraat âlimleri ile fukahası, besmelenin Fâtîha’dan veya diğer surelerden bir âyet olmadığı görüşündedirler. Bu görüş, Ebû Hanîfe ve ona tâbi olanlarındır. Bu sebeple onlar, namazda besmeleyi açıktan okumazlar.”⁽¹⁷⁵⁾

Nesefî, “*Rahmân ve Rahîm*” ifadelerinin tekrar edilmesinin ikinci sebebinin, insanları Allah’ı zikretmeye teşvik etmek olarak ifade etmektedir. Allah, bu ve benzeri âyetleri, insanların tekrar tekrar okumalarını sağlayarak, zikirde devamlılıklarını artırmayı amaçlamıştır. Bu durum, kişiyi Allah’ın sevgisini kazanmaya ve rızasına ulaşmaya sevk etmektedir. Çünkü insan, bir şeyi ne kadar çok anarsa, ona olan sevgisi de o ölçüde artar.

Hiç şüphesiz, Allah’ı zikretmek ve O’nun rızasını kazanmaya çalışmak, her Müslümanın en önemli görevlerinden biridir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Öyleyse, siz Beni zikredin ki Ben de sizi yücelteyim; Bana şükredin, nankörce inkâr etmeyin Beni!*” (el-Bakara 2/152). Bir insanın hayatında ulaşabileceği en büyük onur, Allah’ın onu anması, göklerde onun adını yüceltmesi ve dünyada insanların kalplerinde ona karşı kabul ve sevgi yaratmasıdır. Bütün bunların sebebi ise; kulun Rabbini anması ve O’nun rızasını kazanmaya çalışmasıdır.

İbn Kesîr bu konuda şöyle demektedir: “Ebû’l-Âliye (ö. 90/709), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Süddî (ö. 127/745) ve Rebî‘ b. Enes (ö. 137/754), Allah’ın kendisini zikreden kimseyi zikrettiğini belirtmişlerdir.” Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Allah buyuruyor ki: Ey Âdemoğlu! Beni içinden zikredersen, Ben de seni içimden anarım.”⁽¹⁷⁶⁾

Nesefî’nin, Allah’ı zikretmenin O’na duyulan sevginin bir işareti olduğunu belirtmesi, Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) aynı konudaki görüşü ile örtüşmektedir. Gazzâlî, “Kim bir şeyi severse, onu sıkça zikreder.” diyerek Allah’ı zikretmenin, O’na duyulan sevginin bir göstergesi olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî, ayrıca Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’i sevmenin de bu

(173) Bkz. ed. Murat Sülün vdğr., “s-b-‘a” md., *Kök ve türevleriyle Kur’an kelimeleri*, Kur’an Çalışmaları Vakfı; Ayrıca bkz. Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe anlamı*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012, s. 266, 650

(174) Bkz. ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, (Kahire: el-Matba’atu’l-kübra el-Emîriyye, 1896), 1/112.

(175) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1.

(176) İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, 1/465.

zikrin bir parçası olduğunu belirtmiştir.⁽¹⁷⁷⁾

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, Nesefî'nin bu konuda zikrettiği hadisle ilgilidir. “Kim bir şeyi severse, onu sıkça zikreder.” ifadesini Nesefî, Hz. Peygamber'e isnat etmiştir. Ancak hadis kaynaklarında bu ifadeye rastlanmamaktadır. Bu söz, aslında Arap atasözlerinden biridir.

Ebû Bekr el-Hârizmî (ö. 383/993) bu ifadeyi *el-Emsâlü'l-müvellede* adlı kitabında⁽¹⁷⁸⁾, Meydanî (ö. 1067/1657) ise *Mecma'u'l-Emsâl* adlı eserinde⁽¹⁷⁹⁾ zikretmiştir. Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) ise *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde İbn Harb'e atıf yaparak şöyle demektedir: “Kim bir şeyi severse, onu sıkça zikreder.”⁽¹⁸⁰⁾ Ayrıca, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bu sözü Hasan-ı Basrî'ye nispet ettiğinde,⁽¹⁸¹⁾ İbn Abdülber el-Endelüsî (ö. 463/1071),⁽¹⁸²⁾ Gazzâlî (ö. 505/1111)⁽¹⁸³⁾ ve Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1347)⁽¹⁸⁴⁾ gibi bazı âlimler de bu hadisi Râbia el-Adeviyye'ye nispet etmişlerdir.

Sonuç olarak, bu ifade Hz. Peygamber'e ait bir hadis değildir. Zira bilindiği üzere Nesefî tefsirinde, bazen zayıf hadisler zikretmiş ya da Hz. Peygamber'e ait olmayan sözleri ona nispet etmiştir. Bu hususa, daha önce Nesefî'nin tefsir metoduna ilişkin yaptığımız açıklamalarda değinilmiştir.

Bu durumda, Nesefî'nin bu sözü neden Hz. Peygamber'e nispet ettiği sorusu akla gelir. Muhtemel cevabı, Nesefî'nin bu ifadeyi Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) almış olmasıdır. Zira el-Kuşeyrî, tefsirinde bu ifadeyi şu şekilde zikretmiştir: “Bu âyetlerde Allah sevgisine işaret edilmektedir. Zira Peygamberimiz (s.a.v) buyurmuştur: Kim bir şeyi severse, onu sıkça zikreder. O hâlde, Allah'ı zikretmelisiniz.”⁽¹⁸⁵⁾

Kaldı ki, bu mevzû hadisi kullanan tek kişi Nesefî değildir. Bu hadisi bazı müfessirler de aktarmış ve Peygamber'e nispet etmişlerdir. Bunlar arasında İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö.

(177) el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1981), 4/332.

(178) el-Hârizmî, Cemâlüddîn Muhammed, *el-Emsâlü'l-müvellede*, (Abû Dabi: el-Mecma' et-tevkîfî, 2003), 133.

(179) el-Meydânî, Ebû'l-Fadl, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1961), 2/327.

(180) el-Câhiz, Ebû Osmân, *el-beyân ve't-tibyân*, (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 2002), 3/274.

(181) Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu'z-Zuhd*, tsh. Muhammed Şahin, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999), 209.

(182) İbn Abdilberr, *Behcetü'l-mecâlis*, 234.

(183) el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 3/207.

(184) ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/241.

(185) Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitâb, 1967), 3/164.

1137/1735) *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde,⁽¹⁸⁶⁾ Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) *el-Bahrü'l-Medîd* tefsirinde⁽¹⁸⁷⁾ ve Muhammed el-Emîn el-Hererî'nin (ö. 1441/2019) *Hadâiku'r-revh ve'r-rayhân* tefsirinde⁽¹⁸⁸⁾ bu hadis yer almaktadır.

Daha sonra Nesefî, “Rahmân” ile “Rahîm” arasında bir fark olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: “Rabbü'l-âlemîn, dünyada onlara rızık veren Rahmân’dır; âhirette ise onları bağışlayan Rahîm’dir.” Bu ifadede, ilk kelime olan ‘Rahmân’ın dünya işleriyle, ikinci kelime olan ‘Rahîm’in ise âhîret işleriyle ilgili olduğuna dikkat çekilmektedir.

Nesefî’nin bu yorumu, birçok müfessir ve dil bilimci tarafından da dile getirilmiştir. Onlara göre, “Rahmân” kelimesi, dünya ile ilgili rızık ve hidâyet gibi hususları kapsar ve bu anlamda hem müminleri hem de kâfirleri içine alır. Buna karşılık, “Rahîm” kelimesi ise sadece âhîretle ve müminlerle sınırlıdır.

Taberî (ö. 310/923), bu mesele üzerinde durduğunda; “Rahmân” ve “Rahîm” arasındaki ayrımı açıklayan âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Ona göre, birincisi dünya ve tüm yaratılışla ilgilidir; ikincisi ise sadece âhîret ve müminlerle ilgilidir. Taberî şöyle der: “Rahmân ve Rahîm, rahmet kökünden türeyen iki isimdir ve her birinin diğeriyle ifade edilemeyen özel bir anlamı vardır. Muhammed b. Ubeydullah el-Arazmî (ö. 150’den sonra) şöyle der: Rahmân, tüm yaratılış için, Rahîm ise sadece müminler içindir. Peygamberimiz de; Îsâ b. Meryem’in şöyle dediğini aktarmıştır: Rahmân hem dünyada hem âhîrette, Rahîm ise sadece âhîrette geçerlidir.”⁽¹⁸⁹⁾

Sem’ânî’ye göre, “Rahmân” kelimesi umumi, “Rahîm” kelimesi ise hususi bir anlama sahiptir. Bu durumda, “Rahmân” kelimesi dünyada rızık veren anlamına gelir ve rızık hem kâfire hem de mümine aittir. Rahîm ise âhîrette affeden anlamındadır ve âhîretteki af sadece müminler içindir.⁽¹⁹⁰⁾ Bu mesele, aynı şekilde Mâtürîdî tarafından da açıklığa kavuşturulmuştur.⁽¹⁹¹⁾

Nesefî’nin bu açıklamalarını incelediğimizde, diğer müfessirlerle uyumlu olduğunu ve onların görüşlerinden farklı bir şey söylemediğini görürüz. Bu da, Nesefî’nin tefsir ilmindeki derin bilgisini, diğer âlimlerin tefsirlerine olan hakimiyetini ve bu alandaki yetkinliğini göstermektedir.

Nesefî, “*Rahmân ve Rahîm*” ifadelerinin tekrar edilmesinin dördüncü sebebinin şöyle

(186) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/14.

(187) Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, thk. Ahmad Abdullâh Raslân, (Kahire: el-Hey’etu'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitâb, 1999), 4/442.

(188) Muhammed el-Herirî, *Hadâiku'r-revh ve'r-rayhân*, (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001), 23/38.

(189) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/125-127.

(190) Bkz. Sem’ânî, *Tefsîrû'l-Kur’ân*, 1/34.

(191) Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/361; Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/63.

açıklar: Allah, kendisine mahsus olan hamd ve kemâl sıfatlarını belirttikten sonra, Allah’a hamd etmenin ve onu övmenin, rahmetine nail olmanın bir vesilesi olduğunu belirtir. Ardından, Âdem’in cennette hapsediğinde Allah’a hamd ettiğini ve ona “Rabbin sana merhamet etsin” dendiğini aktarır. Nesefî’nin, Allah’a hamd ve senâ etmenin rahmete ulaşmanın bir sebebi olduğu yönündeki ifadesi doğrudur. Çünkü bir kimse, Allah’ı ne kadar çok anarsa, O’na ne kadar övgülerde bulunursa ve O’nun rızasını kazanmak için ne kadar çalışırsa, bu durum imanının artmasına, âhirette derecesinin yükselmesine ve hem dünyada hem de âhirette rahmete nail olmasına vesile olur.

Bu husus, Kur’an-ı Kerîm’de birçok yerde açıklanmıştır. Allah Teâlâ, el-Enfâl sûresinde şöyle buyurur: “Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir, Allah’ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman, bu, imanlarını artırır ve yalnızca Rablerine güvenip dayanırlar. Namazı dosdoğru kılarlar ve kendilerine Bizim nasip ettiğimiz şeylerden infak ederler. Bunlardır işte gerçek müminler...” (el-Enfâl 8/2-4). Bu âyetlerde Allah, Kur’an’ı işitip ondan etkilenen ve gereğiyle amel eden kimselerin imanlarının artacağını, imanlarının artmasının ise Allah’ın rahmetine, mağfiretine ve rızıkına nail olmalarına sebep olacağını açıkça beyan etmektedir.

Nesefî’nin Âdem’in cennette hapsediği Allah’a hamd ettiğine dair naklettiği rivayet ise sahih bir rivayettir ve hadis kitapları ile tefsirlerde yer almaktadır. Bu rivayeti, Tirmizî (ö. 279/892),⁽¹⁹²⁾ Taberî,⁽¹⁹³⁾ Râzî⁽¹⁹⁴⁾ ve İbn Kesîr⁽¹⁹⁵⁾ gibi birçok âlim zikretmiştir.

Nesefî, Allah’ın رب العالمين ifadesiyle kullarını korkuttuğunu, ardından الرحمن الرحيم âyetiyle onlara güven verdiğini açıklar. Ona göre, Bu açıklaması, Kur’an’ın genel üslubu olan “tergîb ve terhîb”, yani teşvik ve korkutma üslubuna işaret eder. Bu üslup, insanları Allah’a itaat etmeye devam ettirmeye ve günah işlemekten sakındırmaya bir vesile olarak kullanılır.

Ancak, bu ifade doğrudan bir tehdit içermeyip Allah’ın âlemlerin Rabbi olduğunu, yani mutlak hâkimiyete sahip bulunduğunu bildirmektedir. Elbette Kur’an’ın üslubunda tergîb ve terhîb unsurları bulunmaktadır, fakat her ifadeyi bu çerçevede değerlendirmek, metne açıkça bulunmayan anlamlar yüklemek anlamına gelebilir. الحمد لله رب العالمين âyeti, genel bağlam itibarıyla övgü ve hamd niteliğinde olup Allah’ın nimetlerine ve mutlak hâkimiyetine işaret ederek, O’nun azametini ve rubûbiyetini beyan etme yönünde anlaşılmalıdır.

(192) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Tefsîrü’l-kur’ân”, 3663.

(193) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/484.

(194) Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/359.

(195) İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/228.

Nesefî'nin işaret ettiği tergîb ve terhîb yöntemi, Kur'an'da sıkça kullanılan bir üsluptur. Kur'an, Allah'ın rızasını kazandıracak bir ameli teşvik eden ifadeler kullandıktan sonra, Allah ve Resûlü'nü kızdıracak bir amelden sakındıran ifadelerle devam eder. Bazen de Kur'an, korkutma ve uyarı ifadeleriyle başlar ve ardından teşvik edici, cesaretlendirici ifadeler kullanır.⁽¹⁹⁶⁾

Bu tergîb ve terhîb üslubu, Kur'an-ı Kerîm'in pek çok âyetinde belirgin bir şekilde yer almaktadır. Bu durum, birçok müfessir tarafından da vurgulanmış bir husustur. Zemahşerî bu konuda şöyle der: "Kur'an'da Allah'ın adeti, teşvikle birlikte korkutmayı, müjdeyle birlikte uyarıyı zikretmektir. Bu da insanları Allah'a yaklaştıracak şeyleri işlemeye ve Allah'ı kızdıracak şeylerden uzak durmaya teşvik etmek içindir."⁽¹⁹⁷⁾ İbn Kesîr de benzer şekilde şöyle der: "Allah, insanları hem teşvik hem de korkutma ile çağırır. Bazen cennet ve nimetlerini tasvir ederek teşvik eder, bazen de cehennem ve azabını anlatarak korkutur."⁽¹⁹⁸⁾

Sonuç olarak, Taberî, Sem'ânî, Râzî ve Hâzin gibi âlimlerin görüşlerini incelediğimizde; Nesefî'nin "*Rahmân ve Rahîm*" ifadelerinin tekrarının nedenini doğru bir şekilde açıkladığını ve Kur'an'da her şeyin bir hikmet ve fayda için yer aldığını görüyoruz. Bu tekrarlar, kulların Rablerine bağlanmasını ve onları Allah'a yaklaştırmayı amaçlamakta; ayrıca Allah'ın hamde ve her türlü övgüye lâyık olduğunun kalplere yerleşmesinin amaçlandığını ifade etmektedir.

(196) Bkz. Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, t.y.) 3/12; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/32; Şihâbüddîn Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-Mesânî*, thk. Alî Abdü'l-Bârî Atıyye, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 1/297.

(197) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/104.

(198) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 1/497; Bkz. 1/385.

3. BAKARA SÛRESİNDEKİ SORULAR VE CEVAPLAR

Nesefî'deki soru ve cevapların sunumu ve analizi şöyle yapılacaktır:

Önce âyetin ilgili kısmı ele alınacak, ardından bu âyetle ilişkilendirilen soru ve bu soruya verilen cevap aktarılacaktır. Sürecin sonunda ise bu bilgiler değerlendirilip analiz edilecektir. Bunlar için her seferinde ayrı bir başlık açılmayacaktır.

3.1. AKÂİD

3.1.1. el-Bakara 2/2: Kur'an'da Hiçbir Şüphe Olmaması

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“İşbu şüphe götürmez kitap müttakîler için kılavuzdur.” (el-Bakara 2/2).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Onda şüphe yoktur sözünün anlamı; onun vadedilen kitap olduğunda şüphe olmadığıdır. Başka bir görüşe göre, o, bir hidâyet kitabıdır, anlamındadır. Yine bir diğer görüşe göre, içinde zikredilen hususların apaçık olup müphem olmadığında şüphe yoktur. Eğer şöyle sorulursa: ‘Kâfirler bu kitapta şüphe ettiler ve Allah’ın kitabını kabul etmediler. Kible ehlinde bid’at ehli olanlar, Kur’an’ın müteşâbih âyetlerinde şüpheyeye düştüler ve onları zahirî anlamlarında alarak sapıttılar. Âlimler, Kur’an’ın bazı hususlarında tereddüt yaşadılar, anlayamadıkları konuları açıklamada kesin bir yargıya varamadılar. Halk ise anlamlarını kavrayamadıkları için tereddüt etti. O hâlde, bu kitabın hakkında şüphe olmadığı nasıl söylenebilir?’ Bu sorunun üç cevabı vardır: Birincisi: Bu ifade, kitabın kendisinden şüphenin kaldırılması içindir. İnsanlardan değil. Kitap, şüphe barındırmayan bir vasfa sahiptir. O, hak, doğru, anlaşılır ve açıktır; insanlar şüphe etse de etmese de. Tıpkı gerçeğin, doğru olmasına rağmen, insanlar onu yalanlasalar da doğru kalmaya devam etmesi gibi. Yalan da yalandır. İnsanlar onu doğru saysalar dahi, bu onun yalan olduğunu değiştirmez. Bu nedenle, Kur’an’da ne bir şüphe ne de bir kusur bulunabilir. İkincisi: Bu, Kur’an’dan istifade edenlerin derin bir tefekkür ve dikkatli incelemeden sonra şüphe duymayacakları anlamındadır. Kim ilim öğrenir, Kur’an’ın derinliklerine dalar ve önyargısız bir şekilde ona bakarsa, onda bir çelişki ya da uyumsuzluk bulmaz, aksine âyetlerin birbirini tasdik ettiğini görür. Üçüncüsü: Bu ifade, görünüşte bir olumsuzlama şeklinde olsa da anlam itibarıyla bir yasaklama

niteliğindedir. Nitekim Allah Teâlâ, hac ibadetinde şöyle buyurmuştur: *‘Her kim o aylarda kendisine hacı farz ederse, artık hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek ve tartışmak yoktur. Her ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir.’* (el-Bakara 2/197). Ancak yine de bazı kişilerin hac sırasında günah işlediği ve tartıştığı görülmektedir. Buradaki mana, hac sırasında bu tür davranışlardan kaçınılması gerektiğine dair bir uyarıdır.”⁽¹⁹⁹⁾

- **el-Bakara 2/2’deki “لا ريب فيه” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Allah, kitabını en yüksek ve mükemmel vasıflarla nitelendirmiştir. Kitabını bir nur olarak tanıtarak, insanlara doğru yolu gösterdiğini belirtmiştir: *“Ey Ehl-i kitap! İşte, size Resûlümüz geldi... O; kitaptan gizleyip durduğunuz şeylerin çoğunu size açıklıyor ve çoğunu da es geçiyor. Gerçekten, size Allah’tan öyle bir nur; öyle açık seçik bir kitap gelmiş bulunuyor ki; Allah, rızasını gözetenleri onunla selâmet yollarına iletir; izniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkartıp dosdoğru bir yola getirir.”* (el-Maide 5/15-16). Yine kitabı, hakikatin delilleriyle dolu olarak nitelendirmiştir: *“Ey insanlar! Rabbinizden size bir kanıt geldi; size apaçık bir nur indirdik.”* (en-Nisâ 4/174). Ayrıca kitabını şifa, rahmet ve öğüt olarak nitelendirmiştir: *“Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, sinelerinizde olan hastalıklara bir şifa, müminler için de bir hidâyet ve rahmet gelmiş bulunuyor. De ki: Allah’ın lütuf ve rahmetiyle; evet, sadece bununla sevininler. O, bütün biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”* (Yûnus 10/57-58)

Nesefî bu âyeti tefsir ederken, Kur’an’ın âlemlerin Rabbi tarafından vadedilen bir kitap olduğunu, onda hidâyet ve doğru yola rehberlik bulunduğunu, ayrıca içinde zikredilen her şeyin apaçık ve anlaşılır olduğunu belirtmiştir. Allah, Kur’an’ı kolaylaştırdığını ve öğüt almak isteyenler için bir hidâyet kaynağı kıldığını birçok âyette vurgulamıştır: *“Biz; onu (yani, Kur’an’ı) senin dilinle kolaylaştırdık ki düşünüp ders çıkarabilsinler.”* (ed-Duhân 44/58); *“Biz, ders alınsın diye kolaylaştırdık Kur’an’ı. Ama düşünüp ders alan var mı?!”* (el-Kamer 54/17)

Nesefî, bu âyette Kur’an’ın apaçık olduğunu belirttikten sonra, bazı kişilerin Kur’an hakkında şüphe ettikleri sorusunu ortaya koyar: Kâfirler, Allah’ın kitabı olduğunda şüphe ettikleri için ona iman etmemişlerdir; bid‘at sahipleri müteşâbih âyetlerde şüpheye düşmüşler ve onları zahirî anlamlarıyla yorumlayarak sapıtmışlardır; bazı âlimler, bazı âyetlerin anlamlarını bilememişlerdir; halk ise birçok Kur’an âyetinin anlamını kavrayamamıştır. Peki, bu durumda Kur’an’ın anlaşılır ve şüphe götürmez olduğunu nasıl söyleyebiliriz?

(199) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/216.

Nesefî bu soruya birkaç cevap vermiştir. İlk olarak, şüphenin kitapta değil, insanlarda olduğunu belirtmiştir. Kur'an'ın kendisinde hiçbir şüphe yoktur. O, en fasih ve belâgatlı kitaptır. Ancak insanlar, bazen kendi eksikliklerinden ya da kasıtlı inatlarından dolayı şüpheyeye düşebilirler.

Nesefî'nin bu açıklaması, Sem'ânî⁽²⁰⁰⁾ ve İbn Atıyye⁽²⁰¹⁾ gibi âlimler tarafından da desteklenmiştir. Örneği; Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken şöyle der: “Eğer ‘Kur'an'dan şüphe duyulmadığı nasıl söylenebilir? Oysa birçok insan onun hakkında şüpheyeye düşmüştür.’ sorulursa, şöyle cevap veririm: Allah, hiç kimsenin Kur'an'da şüphe etmediğini söylememiştir. Söylediği şey, Kur'an'ın kendisinde şüphe doğuracak bir şeyin bulunmadığıdır. Çünkü Kur'an, delil ve burhan bakımından öylesine açıktır ki, aslında hiç kimsenin şüphe etmemesi gerekir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: *‘Kulumuza indirdiğimizden yana şüpheniz varsa, haydi, siz de Allah dışındaki (destekçi ve) şahitlerinizi çağırıp (Muhammed gibi ilmim bir kişi tarafından söylenmiş) buna benzer bir sûre getirin.’* (el-Bakara 2/23).”⁽²⁰²⁾

Âlûsî (ö. 1270/1854) bu âyeti şöyle açıklar: “Bu âyet, Kur'an'da şüpheyeye mahal olmadığına işaret eder. Allah, birçok insanın onun doğruluğundan ve içeriğinden şüphe etmesine rağmen, Kur'an'da şüphe olmadığını belirtmiştir. Burada kastedilen, Kur'an'ın en üst düzeyde bir mükemmelliğe sahip olduğu ve delillerinin açık olduğu, bu yüzden aklı başında bir kimsenin incelemenden sonra şüphe etmemesi gerektiğidir.”⁽²⁰³⁾

Nesefî, bu âyette bir diğer cevabı da şöyle dile getirir: “Bu âyetle kastedilen, Kur'an üzerinde derinlemesine düşünen ve onu anlamaya çalışan müminlerin, Kur'an hakkında şüpheyeye düşmemesidir. Bu da doğrudur, çünkü Kur'an'ın bazı âyetleri ilk bakışta anlaşılmayabilir; ancak üzerinde derinlemesine düşündüğünüzde ve dikkatle incelediğinizde, onun anlamları açıklık kazanır.” Allah, bu durumu kitabında şöyle belirtmiştir: “*Şu Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmezler mi ki; şayet o, Allah'tan başkası tarafından gelseydi, onda çok sayıda çelişki bulurlardı?!’*” (en-Nisâ 4/82). Allah, bizlere Kur'an'ın anlamlarını tefekkür etmemizi emrediyorsa, bu, Kur'an'ın anlaşılabilir olduğu anlamına gelir. Kur'an üzerinde tefekkür etmek, onun anlamlarını düşünmek ve ondaki hikmetleri ve âyetleri idrak etmektir. Eğer Kur'an, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birçok çelişki bulunurdu. Fakat Kur'an'da çelişki ve

(200) Sem'ânî, *Tefsîrî'l-Kur'an*, 1/42.

(201) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/83.

(202) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/34.

(203) Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/109.

tutarsızlık olmadığından, onun Allah'tan geldiği anlaşılır.⁽²⁰⁴⁾

Bu konuya ilişkin olarak, Kur'an'daki genel ve özel anlamlar, mutlak ve mukayyed hükümler, nesih ve mensuh gibi çeşitli ilimlerle destekleyen görüşler sunan âlimler de bulunmaktadır. Bu konuları öğrenen bir kimse, Kur'an'ı anlamada derinleşir; ancak bunları ihmal eden biri Kur'an'ın derinliklerine inemez. Dolayısıyla, Kur'an'da bir sorun yoktur, ancak insanlar onu anlamalarına yardımcı olacak bilgileri öğrenmezlerse anlamada zorluk yaşarlar.

Bu bağlamda, Hâzin şöyle der: “Kur'an'da şüphe edenler olduysa da bu şüphe ondan kaynaklanmaz. Aksine, Kur'an hak ve doğru olandır. Kim derin bir şekilde incelerse, onun gerçekliğini anlar.”⁽²⁰⁵⁾

Nesefî, üçüncü bir cevabı ise şöyle açıklar: Bu âyet, Kur'an'da şüphe etmeyi yasaklayan bir anlam taşır. Allah, Kur'an'ı okuma ve ona göre yaşama emri verdiği gibi, onun hakkında şüpheye düşmemeyi de emretmiştir. Bunun delili olarak şu âyeti örnek gösterir: “*O hâlde, her kim o aylarda kendisine hacı farz ederse, artık hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek ve tartışmak yoktur. Her ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir.*” (el-Bakara 2/197). Bu âyetle kastedilen, hacda bu tür davranışlardan kaçınılması gerektiğidir.

Nesefî'nin bu görüşü, birçok müfessir tarafından da desteklenmiştir. Sem'ânî (ö. 489/1096) bu konuda şöyle der: “Eğer bir kimse: ‘Kur'an'da hiç şüphe yok, peki neden birçok kişi onda şüphe ediyor?’ diye sorarsa, ona şu cevap verilir: Kur'an, hakikatin ve doğrunun ta kendisidir, onda hiç şüphe yoktur. Ya da şöyle denilebilir: Bu âyet, Kur'an hakkında şüphe etmeyi yasaklamaktadır.”⁽²⁰⁶⁾ Bu görüş, Hâzin,⁽²⁰⁷⁾ Âlûsî⁽²⁰⁸⁾ ve İsmâil Hakkı Bursevî⁽²⁰⁹⁾ gibi müfessirler tarafından da benzer şekilde dile getirilmiştir.

Bu bilgiler ışığında, Nesefî'nin yorumunun isabetli olduğu ve bu âyetle ilgili söylediklerinin, Taberî, Sem'ânî, Zemahşerî, Râzî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Âlûsî gibi birçok müfessir tarafından da desteklendiği görülmektedir. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Bu âyet, Kur'an-ı Kerîm'in hakikatinde hiçbir şüphe bulunmadığını ve onun açık bir hidayet rehberi olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bazıları, inkârcıların ve bid'at ehlinin Kur'an hakkında şüpheye

(204) Bkz. Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl*, 1/402.

(205) Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl*, 1/23.

(206) Sem'ânî, *Tefsîrî'l-Kur'ân*, 1/42.

(207) Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl*, 1/23.

(208) Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/10.

(209) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/30.

düşmesini gerekçe göstererek âyette geçen لا ريب فيه ifadesine itiraz edebilir. Bu bağlamda üç temel açıklama öne çıkmaktadır: İlk olarak, burada şüphenin olmaması, Kur'an'ın kendi hakikatiyle ilgilidir; o, apaçık bir gerçektir ve insanların tereddütleri, onun gerçekliğini etkilemez. İkinci olarak, Kur'an'ı adil bir akılla derinlemesine düşünen herkes, onda hiçbir çelişki bulamaz; aksine, âyetlerin birbirini desteklediğini ve uyum içinde olduğunu görür. Üçüncü olarak, âyet aynı zamanda bir nehiy anlamı taşımaktadır; yani Kur'an hakkında şüpheyi düşmek doğru değildir.

Sonunda, Nesefî'nin âyete ilişkin yorumu incelendiğinde, onun فيه zamirinin Kur'an'ın içeriğine işaret ettiği gerçeğine dayandığı görülmektedir. Böylece âyetin anlamı, Kur'an'ın şüphesiz insan için hidayet ve doğruluk içerdiğini, şüphe ve karışıklığı ortadan kaldırdığını göstermektedir. Öte yandan, bazı âlimler, فيه kelimesindeki zamirin الكتاب kelimesine işaret ettiğini belirtmişlerdir. Böylece âyetin anlamı, Allah'ın Musa'ya Tevrat'ı ve İsa'ya İncil'i vahyetmesi gibi, bu kitabın da Hz. Muhammed'e vahyettiği Kur'an olduğunu göstermektedir. Böyle bir tartışma, Kur'an metninin birçok farklı anlam taşıma yeteneğini kanıtlamaktadır.

3.1.2. el-Bakara 2/6: Kâfirlerin Tekrarlanan Uyarılara Rağmen Küfürde Israrı

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“(Resûlüm!) Sen o nankörce inkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar açısından farketmez; iman etmezler.” (el-Bakara 2/6).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Eğer şöyle derlerse: ‘Allah Teâlâ peygamberine onların iman etmeyeceklerini bildirmişken, neden onları Nûh kavmi gibi helak etmedi?’ Cevap olarak deriz ki: Çünkü Hz. Peygamber, Kur'an'da belirtildiği gibi, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Allah Teâlâ, *“Oysa Allah; sen içlerinde iken onlara azap edecek değildi; Allah onları bağışlanmak için dua ederlerken de cezalandıracak değildi.”* (el-Enfâl 8/33) buyurmuştur. Eğer şöyle derlerse: ‘Neden iman etmeyecekler denildi, oysa bazı kâfirlerin iman ettiğini görüyoruz?’ Biz de deriz ki: Bu ifade, her bir kâfir için değil, belirli bir topluluk için geçerlidir ve onları açıklamış bulunuyoruz⁽²¹⁰⁾. Eğer şöyle derlerse: ‘Allah onların iman etmeyeceklerini bilirken, neden peygamberine onları imana davet etmesini emretti?’ Cevap olarak deriz ki: Uyarı, mazeret bırakmamak içindi. Nitekim

(210) Bkz. Nesefî, *et-Teysîr*, 1/279.

Allah Teâlâ, 'Müjdeleyici ve uyarıcı resullere de (vahyetmiştik)... ki, bu elçilerden sonra insanların Allah'a karşı mazeretleri kalmasın. Allah 'mutlak izzet ve hikmet sahibi'dir (Azîz, Hakim)' (en-Nisâ 4/165) ve 'Biz onları bundan önce helâk etseydik, o zaman da mutlaka; 'Ya Rabbi! Bize bir peygamber gönderseydin de rezil ve rüsva olmadan önce senin âyetlerine uysaydık olmaz mıydı?!' diyeceklerdi.' (Tâhâ 20/134) buyurmuştur.”⁽²¹¹⁾

- **el-Bakara 2/6'daki “لَا يُؤْمِنُونَ” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyette, Nesefî kâfirlerin iman etmemesi ve bunun sonuçlarıyla ilgili üç soru sormaktadır. Allah'ın, iman etmeyeceklerini bildiği hâlde neden kâfirleri helak etmediği sorusu akla gelirken, geçmişte Rablerine ve peygamberlerinin mesajlarına karşı kibirli, zalim ve kâfir olan Nûh, Hûd, Sâlih kavimleri gibi toplumların helak edilmiş olması bu bağlamda örnek gösterilebilir.

Nûh kavmi hakkında Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Gerçek şu ki; Nûh'u kavmine biz gönderdik ve -elli yıl hariç- tam bin! yıl aralarında kaldı... Sonunda, tufan, onları zulmederlerken yakalayiverdi! Onu da gemi sahiplerini de Biz kurtardık ve gemiyi âlemlere ibret kıldık.” (el-Ankebût 29/14-15). Sâlih kavmi için ise, “Büyüklik taslayanlar; Biz de, sizin iman ettiklerinizi kesinlikle inkâr etmekteyiz! dediler. Ve devenin ayaklarını keserek devirdiler de Rablerinin emrini küstahça çiğnediler ve; Sâlih! Peygamberlerdensen, bizi tehdit edip durduğun şeyi getir başımıza! dediler. Bu yüzden, o şiddetli sarsıntı kendilerini yakaladı da yurtlarında diz üstü çökekaldılar.” buyurur (el-A'râf 7/76-78). Mûsâ kavmi için de şöyle der: “Kârûn'u, Firavun'u ve Hâmân'ı da... Aslında, Mûsâ kendilerine apaçık deliller getirmişti; fakat onlar kendi ülkelerinde büyüklük tasladılar... Oysa (Bizi) geç(ip azabımızdan kurtul)abilecek değillerdi. Her birini kendi günahı ile yakaladık: Kiminin başına taş yağdırdık; kimini sarsıntı yakaladı; kimini yerin dibine geçirdik; kimini de suda boğduk... Allah onlara zulmetmiyordu, aksine, kendi kendilerine zulmediyorlardı.” (el-Ankebût 29/39-40)

Bu ve benzeri âyetler, Allah'ın, geçmiş toplumları zulüm ve küfürlerinden dolayı helak ettiğini açıkça göstermektedir. Ancak Allah, bu ümmete, içindeki küfür, zulüm ve tuğyana rağmen genel bir azap göndermemiştir. Nesefî, bu ümmetin genel bir azaptan korunduğunu ve geçmiş ümmetleri helak eden azabın onlara inmeyeceğini belirtmiştir. Bunun delili, Allah Teâlâ'nın şu buyruğudur: “Oysa Allah; sen içlerinde iken onlara azap edecek değildi; Allah onları bağışlanmak için dua ederlerken de cezalandıracak değildi.” (el-Enfâl 8/33). Vehbe Zuhaylî (ö. 1436/2015) bu

(211) Nesefî, *et-Teyssir*, 1/284.

konuda şöyle der: “Bu, Allah’ın, Kureys’in küfrü ve şiddetli zulmü hakkında bir haberidir. Ardından, onların azapla cezalandırılmamalarının sebebini zikreder: Allah’ın rahmeti ve hikmeti, peygamberin aralarında bulunduğu bir zamanda onları azapla cezalandırmayı uygun görmemiştir. Çünkü Allah, peygamberini âlemlere rahmet olarak göndermiştir, azap olarak değil.”⁽²¹²⁾

Nesefî’nin bu görüşü bütün âlimlerin ortak kanaatini yansıtmaktadır; zira Allah, bu ümmeti, geçmiş ümmetleri helak eden azaptan korumuş ve bir önceki âyette genel azabın engellenmesinin iki sebebini zikretmiştir. Birinci sebep, Hz. Peygamberin bu ümmetin içinde bulunmasıdır. Peygamberin varlığı, kavminin ve çevresindekilerin üzerine azap inmesini engelleyen bir sebeptir. İkinci sebep ise, bu ümmetin sürekli istiğfar etmesi ve sâlih ameller işlemesidir.

Birinci sebebin doğruluğunu ve Hz. Peygamberin bu ümmet için bir rahmet olduğunu teyit eden şu âyettir: “(Ey marazlı iman sahipleri!) Gerçek şu ki, size kendi içinizden bir elçi geldi... Sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelmekte... Size düşkün, müminlere karşı da şefkatli ve merhametlidir.” (et-Tevbe 9/128) Yine Allah Teâlâ, Hz. Peygamberin insanlara olan rahmetini şu şekilde açıklar: “Onlar ki; yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları; okuma yazma bilmeksizin mühim mesajlar ileten Resulüm Muhammed’e tâbi olurlar. O ki; kendilerine mârufu emreder, münkeri yasaklar; tertemiz ve hoş şeyleri helâl, murdar şeyleri ise haram kılar; ağır yüklerini ve üzerlerindeki zincirleri indirip atar. Dolayısıyla, ona iman edip saygılı davranan, destekleyen ve onunla birlikte indirilen nura tâbi olan kimseler; bunlardır işte felâha erecekler” (el-A‘râf 4/157).

Bu âyetler, Hz. Peygamberin varlığının çevresindekilere bir rahmet olduğunu, onun kimseyi dalalette bırakmamak için üzüldüğünü ve herkesi hakka ulaştırmak için gayret ettiğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Resûlullah, ümmeti üzerine genel bir azap gönderilmemesi için Rabbine dua etmiş ve duası kabul edilmiştir.

Ebû Abdurrahmân en-Nesâî’nin (ö. 303/915) Hz. Habbâb b. el-Eret’ten (ö. 37/657) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Rabbimden üç şey istedim. İkisini bana verdi, birini ise vermedi.” Sonra şöyle dedi: “Rabbimden, önceki ümmetlerin helak edildiği şeyle bizi helak etmemesini istedim, bu isteğimi kabul etti.”⁽²¹³⁾

İkinci sebebi teyit eden bir husus da şudur: “Taat, azabı defetmenin bir sebebidir ve istiğfar

(212) Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, 9/313.

(213) Abdullâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Mu’assasetu’r-risâle, 2001), 34/533, 21053.

da taattendir. Ayrıca bu ümmet, kâfirlere karşı sürekli bir cihat hâlinde; onları dine davet etmek ve İslâm'ı her yere yaymak için mücadele eder. Cihat ise en yüce ibadetlerdendir. *“İşte, bu ilk nesilleri helâk ettikten sonra, Musâ'ya o kitabı insanlar için aydınlatıcı bir kaynak, kılavuz ve rahmet vesilesi olarak verdik ki daha önce yaşadıklarından ibret alabilsinler.”* (el-Kasas 28/43) âyetini tefsir ederken İbn Kesîr şöyle der: “Allah, Tevrat indirildikten sonra ümmeti genel bir azap ile cezalandırmadı. Bunun yerine, müminlere müşriklere karşı savaşmalarını emretti.”⁽²¹⁴⁾

İkinci mesele, Kur'an'da çelişki bulunmadığıyla ilgilidir: Allah, kâfirlerden iman etmeyi uzak görmüş, ancak bazıları iman etmiştir. Bu meseleye Nesefî şöyle cevap verir: Allah bu âyette belirli bir müşrik grubundan bahsetmektedir; tüm müşriklerden değil. Çünkü müşrikler farklı gruplardır: Bazıları, inatları ve hakikati inkârları sebebiyle asla iman etmez. Nitekim Allah, kâfirler hakkında şöyle buyurur: *“Vicdanları bunlara yakînen inandığı hâlde, zulmederek ve büyüklük kompleksine kapılarak bunları reddettiler... Ama bak, bozucuların sonu nasıl oldu?!”* (en-Neml 27/14). Bu, Ebû Leheb, Ebû Cehil ve Kureys'in diğer birçok kâfiri gibi, Peygamberimiz'in doğruluğunu bildikleri hâlde iman etmeyenler içindir. Ancak başlangıçta direnen, sonra Allah'ın İslâm'a kalbini açtığı kişiler de vardır; Hâlid b. Velîd ve Ebû Süfyan gibi birçok müşrik, sonunda İslâm'a girmiştir.

Kur'an'daki bu duruma Allah şöyle işaret etmiştir: *“Bir sûre indirilince, içlerinden bazıları; Bu, hanginizin imanını artırdı bakalım?! derler... İman edenlerin imanını artırır ve onlar (âyetlerin verdiği müjdeli haberlerle) müjdeleşirler. Kalplerinde hastalık bulunanların ise murdarlığına murdarlık katar (inkârlarını iyice pekiştirir) ve sonuçta nankör bir inkârcı olarak ölüp giderler!”* (et-Tevbe 9/124-125). Ve *“Allah her kimin zihnini İslâm'a açmışsa, o artık Rabbinden bir nur üzeredir. Allah hatırlatıldığı hâlde, gönülleri hâlâ katı kalanların hali ise haraptır! Bunlar, apaçık bir sapma içindedir!”* (ez-Zümer 39/22)

Bu sebeple, Nesefî bu âyetteki *‘onlar açısından farketmez; iman etmezler.’* ifadesinin tüm kâfirleri değil, belirli bir grubu kapsadığı şeklinde yorumlamaktadır. Bu, İbn Atıyye'nin⁽²¹⁵⁾ görüşüne de uygun bir yorumdur. Sem'ânî, bu âyeti tefsir ederken kâfirlik ve yalanlama çeşitlerinden bahseder.⁽²¹⁶⁾ Buna göre, bunların bir kısmı cehalet, bir kısmı inatçılık, bir kısmı da inkâr nedeniyle ortaya çıkar; bu durum ise kişinin haline göre değişir.

(214) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 6/239.

(215) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/87.

(216) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/46.

Zemahşerî,⁽²¹⁷⁾ bu tür kâfirleri şöyle tarif eder: “Bunlar zulüm ve azgınlıkta öncü olanlardır. Vaazdan etkilenmezler, kendilerine yumuşak davranıldığında bile değişmezler. Onlar için Kur’an’ın varlığı veya yokluğu aynıdır.” Bu, Râzî’nin⁽²¹⁸⁾ de tefsirindeki görüşüdür.

Netice itibarıyla, bilinmelidir ki Allah insanlara asla zulmetmez: Sebep tamamen onlardan kaynaklanır. Allah, peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiştir; ancak onlar hakikati inatla inkâr etmişlerdir. Allah şöyle buyurur: “*Kalplerinde hastalık var; hastalıklarını Allah daha da artırmakta... Yalan söyleyip durduklarından dolayı, can yakıcı bir azaptır bunların hakkı!*” (el-Bakara 2/10). Buradaki “*hastalık*” şüphe ve münafıklık anlamına gelmektedir ve müfessirler bu görüşte ittifak etmiştir. Kalpleri bu durumda olduğu için Allah onların şüphe ve münafıklıklarını artırmıştır.⁽²¹⁹⁾

Son olarak, dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Neseî, el-Bakara Sûresi’nde geçen şu âyetin hangi tür kâfirlere atıfta bulunduğunu açık bir şekilde belirtmemektedir: “(Resûlüm!) *Sen o nankörce inkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar açısından farketmez; iman etmezler.*” (el-Bakara 2/6) Neseî, bu âyetin Yahudi kâfirlere mi yoksa Mekke müşriklerine mi indiğine dair rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunmamış ve kesin bir görüş ortaya koymamıştır. Ancak isabetli yorum, bu âyetin, kendilerine yöneltilen tekrarlanan uyarılara rağmen iman etmeyen Yahudi kâfirleri kastettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, özellikle Huyey b. Ahtab (ö. 5/627) ve Ka’b b. Eşref (ö. 3/624) gibi Yahudi liderler ön plana çıkmaktadır.

Diğer taraftan, Yâsin Sûresinin (36) 10. âyete olan “*Bunları uyarsan da uyarmasan da onlar açısından fark etmez; iman etmezler.*” Bu âyet, İslam davetini reddeden ve düşmanlıklarında ısrar eden Ebu Cehl (ö. 2/624) ve Ümeyye bin Halef (ö. 2/624) gibi Mekke müşriklerine işaret etmektedir. Bu iki bağlam arasındaki temel fark şuradan kaynaklanmaktadır: İlk bağlam, Yahudilerin inkârdaki ısrarlarına ilişkin bir açıklama sunarken, ikinci bağlam, Mekke müşriklerinin İslam’a yönelik düşmanca tutumlarını ve hakikati kabul etmeme konusundaki kararlılıklarını ortaya koymaktadır.

Neseî, üçüncü sorusunda, kâfirlerin Allah’a iman etmeyecekleri bilindiği hâlde İslâm davetine devam edilmesinin nedenini açıklamıştır. Bazı kişiler ise şu şekilde bir itirazda bulunabilirler: “Bu insanlar Allah’a iman etmeyeceklerse, neden onlara İslâm’ı tebliğ ediyoruz ve

(217) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/46.

(218) Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/284.

(219) Sem’ânî, *Tefsîrûl’l-Kur’ân*, 1/48.

neden Allah, Peygamber'den onlara dini hükümleri iletmesini istemiştir?”

Nesefî bu soruya, tebliğin asıl amacının onlar aleyhine delil ikame etmek olduğunu belirterek cevap vermiştir. Böylece kimse “Ben dini bilmiyordum.” ya da “Eğer din bana ulaşıydı, içindekilere inanırdım.” diyemez. Buna delil olarak Allah'ın şu âyeti gösterilmiştir: “*Müjdeleyici ve uyarıcı resullere de (vahyetmiştik)... ki, bu elçilerden sonra insanların Allah'a karşı mazeretleri kalmasın. Allah 'mutlak izzet ve hikmet sahibi'dir (Azîz, Hakim).'*” (en-Nisâ 4/165). Bu âyette Allah, resulleri göndermesinin sebebini, insanların iman etmemeleri için bir bahaneleri kalmaması, diye açıklamaktadır. Ayrıca şu âyet de aynı noktaya işaret eder: “*Biz onları bundan önce helâk etseydik, o zaman da mutlaka; Ya Rabbi! Bize bir peygamber gönderseydin de rezil ve rüsva olmadan önce Senin âyetlerine uysaydık olmaz mıydı?! diyeceklerdi.*” (Tâhâ 20/134). Bu âyette Allah, eğer insanları resuller gönderilmeden ya da kitaplar indirilmeden önce cezalandırmış olsaydı, onların bunu bir bahane olarak ileri sürceklerini açıkça belirtmektedir. Bundan dolayı Allah, resuller göndermiş ve kitaplar indirmiştir ki kimsenin iman etmemek için bahanesi olmasın.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu konuda şöyle der: “Peygamberler, Allah'a itaat edenleri müjdelemek ve O'nun emirlerine karşı gelenleri korkutmak için gönderilmiştir. Allah'ın kitaplarını indirmesinin ve peygamberlerini göndermesinin amacı, insanlara öğretmek, onları korkutmak ve Allah'ın sevdiği veya sevmediği şeyleri açıklamaktır. Böylece iman etmeyen kimse için bir bahane kalmaz.”⁽²²⁰⁾

Nesefî'nin görüşü isabetlidir; çünkü İslâm âlimleri, delil ve hüccet kendisine ulaşmadan kimsenin küfürle itham edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu duruma delil olarak şu âyet gösterilir: “*Peygamber göndermedikçe azap etmiş değildir Biz.*” (el-İsrâ 17/15). İbn Cerîr bu âyeti şöyle yorumlar: “Allah, hiçbir toplumu resuller aracılığıyla özürlerini ortadan kaldıracak âyetlerle uyarıp delil getirirmeden helak etmez.”⁽²²¹⁾

Bir başka âyette Allah şöyle buyurur: “*Senin Rabbin; âyetlerimizi okuyacak bir peygamberi anakentine göndermedikçe şehirleri helâk edecek değildir. Halkı zalim olan şehirlerden başkasını helâk etmiş ve edecek değildir Biz.*” (el-Kasas 28/59). İbn Atıyye bu âyeti şu şekilde açıklar: “Allah, kullarına resuller aracılığıyla delil ve hücceti ikame eder. Bu nedenle azap, ancak uyarı ve korkutmanın ardından ve o belde halkının zulüm ve azgınlıkta aşırı gitmelerinden sonra

(220) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 2/475.

(221) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/526.

gerçekleşir.”⁽²²²⁾

Yukarıdaki bilgilerden şunlar anlaşılmaktadır: Allah, önceki ümmetlerde olduğu gibi bu ümmeti genel bir azap ile cezalandırmaz. Bu, Peygamber’in bu ümmete bir rahmet olarak gönderilmesi, istiğfarın sürekli olması ve kıyamete kadar cihadın devam etmesi nedeniyledir.

Allah, birçok kâfirin asla iman etmeyeceğini hükme bağlamıştır. Ancak bu, Allah’ın onlara zulmettiği anlamına gelmez. Çünkü Allah, kimseyi delil ve hüccet kendisine ulaşmadan cezalandırmaz. İman etmeyenlerin durumu, kalplerindeki inat ve zulüm sebebiyle gerçekleşir. Herkes için tebliğ ve delilin ikame edilmesi Allah’ın adaletinin bir gereğidir. Bu, insanların mazeret sunamaması ve hakikati inatla reddedenlerin hiçbir bahanesinin kalmaması içindir.

3.1.3. el-Bakara 2/30: Yeryüzünde Halife Kılmanın Sebebi ve Gerçekliği

- **Kur’an-ı Kerîm Meali:**

“Hani! senin Rabbin. meleklerle; ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratmaktayım’ demişti de melekler; ‘Biz Seni, daima hamd ile tenzih ve takdis ederken, yeryüzünde bozuculuk yapacak, kan dökecek birini mi meydana getiriyorsun?!’ demişlerdi. ‘Ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ buyurdu.” (el-Bakara 2/30).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyeti tefsir ederken şu soruları gündeme getirir: “Eğer sorarlarsa: ‘Allah neden yeryüzüne bir halife tayin etti de gökyüzüne değil?’ Cevap olarak deriz ki: Çünkü Allah, yeryüzünde fitne, zulüm ve adaletsizlik olacağını bildi. Bu nedenle, bu zulmü engelleyecek birini oraya halife olarak tayin etti. Oysa gökyüzünde böyle bir fitne ve zulüm yoktur. Bu yüzden oraya bir halife tayin edilmemiştir. Eğer sorarlarsa: ‘Allah halife tayin ettiğine göre bu, Allah’ın bir şeyi bilmediği veya yapmaya gücünün yetmediği anlamına mı gelir? Oysa Allah böyle şeylerden münezzehtir.’ Cevap olarak deriz ki: Allah her şeyi bilir ve hiçbir şey O’nun iradesi dışında değildir. Ancak Allah, kullarının haklarını bilip uygulamalarına yardımcı olacak bir halife, yani Hz. Peygamber tayin etmiştir. Çünkü insanlar, Allah’ın emir ve yasaklarını tam anlamıyla kavrayamazlar. Eğer sorarlarsa: ‘Melekler, Âdem’in soyundan gelecek kimselerin bozuculuğu olacağını nasıl bildiler? Onlara bu bilgi verilmiş miydi?’ Cevap olarak deriz ki: Melekler, daha önce cinlerin yeryüzünde bozuculuk

(222) İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/293.

çıkardığını ve kan döktüğünü görmüşlerdi. Cinler, Âdem'in yaratılmasından önce yeryüzünde yaşıyorlardı ve aralarında bozuculuk ve kan dökme yaygındı. Melekler, Âdem'in soyunun da cinler gibi şehvet ve nefis sahibi olacağını bilerek, aynı şeylerin olacağını düşündüler. Ancak bu durum tam anlamıyla geçerli değildir. Çünkü bir kişi, bir yere gelip bozuculuk çıkardı diye ondan sonra gelenin de aynı şeyi yapacağı kesin değildir. Doğru cevap, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve İbn İshak'ın (ö. 151/768) dediği gibi, Allah'ın melekleri bu konuda bilgilendirdiği ve onlara bu soruyu sorma izni verdiğidir. Nitekim melekler daha sonra “*“Seni tenzih ve takdis ederiz! Senin bize öğrettiklerinden başka bilimiz yok. Sadece Şensin ‘mutlak ilim ve hikmet sahibi’ (Alim, Hakim).”* (el-Bakara 2/32)⁽²²³⁾

- **el-Bakara 2/30'daki “إني جاعلٌ في الأرض خليفة” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet-i kerîme, Âdem'in ve onun soyunun yeryüzünde halife kılınması meselesi etrafında dönmektedir. Allah, meleklerle, yeryüzünde maslahatları yerine getirecek ve hükümleri uygulayacak bir halife yaratacağını bildirdiğinde melekler buna şaşırılmışlardır. Çünkü bu halifenin bozucu ve katil olacağını düşünmüşlerdir. Melekler, “Yeryüzünde bu kötü sıfatlara sahip birini nasıl halife kılarırsın?” diye sormuşlardır.

Nesefî, bu âyetle üç soruya cevap vermiştir. İlk soru, neden halifenin yeryüzünde yaratıldığı, gökyüzünde değil de yeryüzünde görevlendirilmiştir. Nesefî, bu soruya cevaben yeryüzünde fitne, zulüm ve adaletsizlik olacağını, bu nedenle yeryüzünde adaleti sağlayacak ve zulmü engelleyecek bir halifenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Oysa gökyüzünde böyle bir fitne ve zulüm bulunmamaktadır, bu yüzden orada bir halifeye ihtiyaç duyulmamıştır.

Nesefî'nin bu konuda söylediklerinin isabetli olduğu aşîkârdır. Nitekim yeryüzü, görüldüğü gibi, fesat, cinayet, hırsızlık ve çeşitli suçlarla doludur. Allah bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Karadaki ve denizdeki bozulma, insanların işlediği şeyler yüzünden zuhur etti. Böylece, yaptıklarının bir kısmını onlara tattırıyor ki (işlediklerinden ve yaşadıkları hayattan O'nun kutlu dinine) dönsünler.*” (er-Rûm 30/41). Oysa gökyüzü meleklerin meskenidir ve orada sadece ibadet ve tesbih vardır. Bu nedenle halife, yeryüzüne gönderilmiştir ki yeryüzünde düzen ve adalet sağlansın.

(223) Nesefî, *et-Teyssîr*, 2/52.

Daha sonra, Allah'ın her şeye kadir olmasına ve ilmi her şeyi kuşatmasına rağmen yeryüzünde bir halife tayin etmesinin hikmetine dair bir başka soru ortaya atılmıştır. Neseî, bu soruya cevaben Allah'ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu ve her şeyi bildiğini, ancak insanların bilgi ve eylem konusunda eksik olduklarını belirtmiştir. Kullar, Allah'ın hükümlerini tam olarak kavrayamadıkları için doğruyu öğretecek ve rehberlik edecek birilerine ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Allah, peygamberlerini göndermiş ve yeryüzünde bilginler ve ıslah ediciler yaratmıştır ki insanlar cehalet karanlığından bilgi ve doğruluk ışığına çıksınlar.

Neseî'nin bu görüşü, âyetin anlamıyla tam olarak örtüşmektedir. Nitekim bu âyetler, insanların ancak adaletli bir halifeye başvurdıklarında düzelebileceklerine işaret etmektedir. İnsan ise yaratılış itibarıyla çıkarıcı, tamahkâr, kıskanç ve diğer kötü arzulara eğilimlidir. Dolayısıyla bu özellikler, onun hataya düşmesine sebep olabilir.

Taberî, bu konuda şöyle der: “Halife, birinin yerine geçen, onun işini üstlenen kimse anlamındadır.”⁽²²⁴⁾ İsmâîl Hakkı Bursevî ise bu konuda şöyle der: “Allah, bu dünyada adalet, ihsan, şefkat ve merhamet gibi sıfatlarının hak edenlere tecelli etmesi, izzet, kahır, gazap ve intikam gibi sıfatlarının da hak edenlere ulaşması için yeryüzünde bir halife yaratmak istemiştir. Nitekim Allah, Dâvûd'a hitaben şöyle buyurmuştur: *Ey Dâvûd, biz seni yeryüzünde halife kıldık; insanlar arasında adaletle hükmet ve hevâya uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır.* (Sâd 38/26)”⁽²²⁵⁾ Âlûsî'ye göre, halife olmanın anlamı, Allah'ın emrini yeryüzünde yerine getirecek bir temsilci olmasıdır. Her peygamber, yeryüzünü imar etmek ve insanların işlerini düzenlemekle görevlidir.⁽²²⁶⁾

Bunun doğruluğunu teyit eden rivayetlerden biri de İbn Mes'ûd'dan gelen şu rivayettir:⁽²²⁷⁾ “Âyetin anlamı, Allah'ın insanlar arasında adaletle hükmedecek bir halife yaratacağıdır.” Ayrıca, adil bir halifenin insanlara liderlik etmesi gereği, sadece Kur'an-ı Kerîm'den değil, aynı zamanda Resûlullah'ın sünnetinden de anlaşılmaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Üç kişi bir yolculuğa çıktığında, içlerinden birini emîr tayin etsinler.”⁽²²⁸⁾ Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “Onların

(224) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/476.

(225) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/96.

(226) Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/222.

(227) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/117; Bkz. es-Sâlebi, *el-Cevâhirü'l-hisân*, 1/205; el-Mâverdi, *en-nüket ve'l-uyûn*, 1/95.

(228) Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdü'l-Hamîd, (Beyrut: el-mektebe el-'asriyye, y.y.), “el-Cihâd”, 2608. İsnadını en-Nevevî Ebû Zekerıyyâ Yahyâ, *Riyâzü's-sâlihîn* adlı eserinde (s. 288), (960) numarayla hasen olarak değerlendirmiştir.

imam olmaya en layık olanı, Kur'an bilgisi en fazla olanıdır.”⁽²²⁹⁾

Bu iki hadiste Resûlullah (s.a.v.), yolculuk veya namaz gibi durumlarda bir liderin varlığının önemini ümmetine öğütlemektedir. Bu durum, Nesefî'nin halife ve emîrin önemine ilişkin görüşünü pekiştirmektedir. Zira bu liderlik, düzenin sağlanması ve ihtilafların ortadan kaldırılması için gereklidir.

Nesefî, daha sonra yeryüzündeki halifelik konusunda bir başka soruyu gündeme getirir: Meleklerin, Âdemoğullarının yeryüzünde kan dökeceklerini ve bozuculuk çıkaracaklarını nasıl bildikleri sorulmuştur. Nesefî, bu soruya iki cevap sunmuştur. İlk cevabı, meleklerin daha önce yeryüzünde yaşayan cinlerin fesat çıkardıklarını ve kan döktüklerini görmüş olmalarıdır. Âdemoğullarının da cinler gibi şehvet sahibi olup nesillerini sürdüreceklerini gören melekler, onların da cinler gibi davranacaklarını düşünmüşlerdir.

Ancak Nesefî, bu cevabın zayıf olduğunu belirtir. Çünkü cinler arasında bozuculuk ve cinayet olması, Âdemoğulları arasında da aynı şekilde bozuculuk olacağı anlamına gelmez. Bir evde yaşayan bir kişi zalim ve bozucu ise ondan sonra gelen kişinin de aynı şekilde davranacağı garanti edilemez. Yeni gelen kişi belki daha iyi, belki de daha kötü olabilir.

Nesefî'ye göre, bu sorunun doğru cevabı şudur: Allah, meleklerine Âdemoğulları arasında hem iyilerin hem de kötülük yapacakların bulunacağını vahyetmiştir. Allah, Âdemoğulları arasında kendisine ibadet edenlerin, iyilik yapanların olacağını, ancak aynı zamanda bozucuların ve kötülerin de bulunacağını meleklerine bildirmiştir. Nesefî, bu cevabı İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, İbn Cüreyc ve İbn İshak'a atfen zikretmiştir.

Nesefî'nin cinlerin Âdemoğullarından önce yeryüzünde yaşadıkları konusundaki görüşü, Taberî,⁽²³⁰⁾ İbn Kesîr,⁽²³¹⁾ Ebû Bekir el-Haddâd⁽²³²⁾ ve İsmâil Hakkı Bursevî⁽²³³⁾ gibi birçok müfessir tarafından da dile getirilmiştir.

Nesefî'nin bazı âlimlerden aktardığı “Allah'ın meleklerine bu soruyu vahyettiği” görüşü ise doğru bir yaklaşımdır ve birçok müfessir tarafından kabul edilmiştir. Örneği; İbn Atıyye şöyle der: “İbn Zeyd (ö. 182/798) ve diğerlerinin dediğine göre Allah, meleklerle halifenin soyundan

(229) Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzi'i's-Salât”, 672.

(230) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/477.

(231) İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/218.

(232) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/146.

(233) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/93.

gelecek bazı kimselerin yeryüzünde fesat çıkaracaklarını ve kan dökeceklerini bildirmiştir.”⁽²³⁴⁾ Hâzin de tefsirinde şöyle der: “Peki melekler bunu nereden bildi de bu sözünü söylediler? Cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Allah’ın onlara bunu haber vermiş olması muhtemeldir.”⁽²³⁵⁾ Aynı şekilde Râzî de bu görüşü desteklemektedir.⁽²³⁶⁾

Nesefî’nin bu cevabı, Mâtürîdî’den almış olması muhtemeldir. Nitekim Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an* adlı tefsirinde Nesefî’nin zikrettiği bu açıklamayı zikretmiştir. şöyle der: “Meleklerin sorusu, onların bir hatası değildir. Ancak Onların sözü, Allah’ın Âdemoğullarının bunu yapacağını onlara bildirmesinden sonra bir sorudur.”⁽²³⁷⁾ Bilindiği üzere, Nesefî, Mâtürîdî’den sıkça alıntı yapmaktadır.

Yukarıda zikredilen görüşler ışığında, Nesefî’nin sorduğu sorular ve verdiği cevapların, müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından da kabul gören görüşler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur’an, Sünnet ve selef âlimlerinin görüşleri de bu doğruluğu ortaya koymaktadır. Tüm bunlar, Nesefî’nin ilimdeki derinliğini, dinin hem temel hem de fer’î meselelerine olan hâkimiyetini teyit etmektedir.

Son olarak belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır ve bu da yukarıdakileri özetlemek gibidir. Âlimlere göre halife kelimesinin iki ana anlamı vardır. Birincisi, devlet başkanı veya müminlerin emiri ya da devletin genel düzeninden ve halkın işlerini takip etmekten sorumlu kişi anlamına gelmektedir. İkincisi ise, bir babanın ölmesi ve oğlunun onun yerine geçmesi gibi, bir başkasından sonra onun yerine gelen kişiyi ifade etmektedir. Birçok alim, ikinci anlamın en isabetli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş, o dönemde bir hükümdar ya da başkana ihtiyaç duyan herhangi bir yerleşim alanının bulunmamasıyla temellendirilmektedir.

3.1.4. el-Bakara 2/73: İsrâiloğulları’nın Diriliş ve Kıyamet Günü İnançları Üzerine Bir İnceleme

• Kur’an-ı Kerîm Meali:

“Nitekim onun bir parçasını buna vurun! demiştik... İşte Allah ölüleri böyle diriltir. O size âyetlerini böyle gösteriyor ki, aklınızı başınıza alınız.” (el-Bakara 2/73).

(234) İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/117.

(235) Hâzin, *Lubâbü’t-te’vîl*, 1/35.

(236) Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/392.

(237) Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/414.

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Eğer sorulursa: ‘İsrâiloğulları, dirilişe inanıyorlardı, peki o zaman onlara *“İşte Allah ölüleri böyle diriltir.”* âyeti ile ne anlam ifade edilmektedir?’ Cevap olarak deriz ki: Onlar bunu sözlü olarak ve takliden kabul ediyorlardı; bu yüzden Allah, onları gözleriyle (görecek şekilde) ve kesin bir şekilde uyarmıştır. Bu, Hz. İbrâhim’in sözlerine benzer: *“Hani, İbrahim de; ‘Ya Rabbi! Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster.’* Sonra *‘Kalbim iyice mutmain olsun diye (istiyorum).’* dedi. (el-Bakara 2/260).”⁽²³⁸⁾

- **el-Bakara 2/73'teki “كذلك يحيي الله الموتى” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyetin tefsirinde Nesefî, İsrâiloğulları’nın âhiret dirilişi meselesine dair bir soru sormaktadır. O, İsrâiloğulları’nın ölümden sonraki dirilişi kabul ettiklerini belirtmiştir. Bu, doğru bir meseledir; zira Kur’an ve hadisler, peygamberlerin dininin bir olduğunu, Allah’a inanmanın, O’na ibadet etmenin, âhiret hayatına inanmanın, cennet ve cehennem gibi inançların ortak olduğunu açıklamaktadır.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“O; Nûh’a emrettiği -sana vahyettiğimiz; İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğimiz- ‘Dini dimdik ayakta tutun ve onda anlaşmazlığa düşmeyin’ ilkesini, evrensel dine ait bir yasa olarak sizler için de yasalaştırmıştır. Kendilerini davet ettiğin ilke, müşriklere ağır geliyor; ama Allah, dilediklerini bunun için seçmekte ve kendisine yönelenleri ona iletmektedir.”* (eş-Şûrâ 42/13). Bu âyette, Allah, Hz. Muhammed’in ümmetine hitap etmekte ve önceki peygamberler ve ümmetlerinin durumunu hatırlatarak, dinin esaslarının tüm ümmetler için bir olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber, tüm peygamberlerin farklı zaman ve mekânlarda olmalarına rağmen dinlerinin bir olduğunu ve hedeflerinin aynı olduğunu açıklamıştır.⁽²³⁹⁾

Bu sebeple, İsrâiloğulları’nda ölümden sonra diriliş ve âhiret inancının, dinlerinde meydana gelen tahrifat ve değişikliklere rağmen temel inançlardan biri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, onların kitaplarındaki metinlere bakıldığında, ölümden sonraki diriliş inancının açıkça var olduğu görülmektedir. Abdülvehhâb el-Mesîrî (ö. 1429/2008) şöyle demektedir: “Yahudilik, ölülerin dirilişine inanmanın Yahudiliğin temel inançlarından biri ve inancın esaslarından biri olduğunu

(238) Nesefî, *et-Teyisîr*, 2/262.

(239) Buhârî, “Ahâdis Bed’i’l-Halk”, 3443; *Müslim*, “el-Fadâ’il”, 2365.

kabul eder. Ayrıca dirilişin, ruh ve bedenin dirilişi olduğunu vurgular. Ancak, diriliş fikri tam anlamıyla ortaya çıkmasına rağmen, dirilişin zamanı gibi çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır.”⁽²⁴⁰⁾ *Et-Talmûd asluhu ve teselsuluhu ve âdâbuhu* üzerine yazılan bir kitapta ise şu ifadeye yer verilmiştir: “Büyük ödül, Allah’ın emirlerine uyanlar ve âhirette sâlih olanlar için olacaktır.”⁽²⁴¹⁾

Nesefî, bu âyetin İsrâiloğulları’na hitaben olduğunu belirtmektedir; çünkü bu âyetlerde İsrâiloğulları’na ait bir olay anlatılmakta; âyetlerin sonunda, bu olayla ilgili olarak İsrâiloğulları’na hitap edilmektedir.⁽²⁴²⁾ Bu görüş, bazı âlimler tarafından da dile getirilmiştir ve aynı zamanda İbn Atıyye ile İbn Kesîr’in görüşüdür. İbn Kesîr, bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “Allah, kudretini ve ölüleri diriltme gücünü, öldürülenin başına gelen olayda, onlara gösterdiği şekilde bildirmiştir. O, bu olayı, diriliş ve kıyamet gününü onlara delil olarak sunmuş ve aralarındaki tartışmaları ve bozuculuğu sona erdirmiştir.”⁽²⁴³⁾ İbn Atıyye’ye göre, âyetlerdeki muhataplar, Hz. Peygamber zamanındaki kişilerdir.⁽²⁴⁴⁾ Diğer taraftan, Taberî⁽²⁴⁵⁾ ve Âlûsî⁽²⁴⁶⁾ de bu âyetlerin muhataplarının Hz. Peygamber zamanındaki kişiler olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mâtürîdî, bu âyetlerin hem İsrâiloğulları’na hem de Hz. Peygamber zamanındaki kişilere hitap ediyor olabileceğini belirtmiştir. Ona göre buradaki kasıt, tıpkı Allah’ın gökten indirilen yağmurla yeri ölümünden sonra diriltmesi gibi, Allah’ın ölüleri diriltmeye de kadir olduğudur. Ayrıca bu anlamın, öldürülen kişinin diriltmesi olabileceği de ihtimal dâhilindedir.⁽²⁴⁷⁾ Anlamın bir diğer olasılığı ise tevhid inançlarının ruhlarda diriltmesi ve Peygamberin doğruluğunun ispatlanmasıdır; çünkü o, gaybı haber verirken, hiçbir şekilde yalan bulunmadığını anladığımız bir tarzda bildirmiştir.⁽²⁴⁸⁾ Bu, Zemahşerî’nin de görüşüdür.⁽²⁴⁹⁾

Ardından Nesefî, Allah’ın İsrâiloğulları’na dirilişini hatırlatmasının sebebinin, kalplerini

(240) Abdülvehhab el-Mesîrî, *Mevsû’atü’l-Yehûd ve’l-Yehûdiyye ve’s-Siyûniyye*, 14/274.

(241) Şim’ûn Yûsuf Muyyâl, *et-Talmûd asluhu ve teselsuluhu ve âdâbuhu*, (Kahire: ed-Dâru’s-sekâfiyye, 2004), 167.

(242) Bu hikâyenin özeti şudur: İsrâiloğulları’ndan bir adam birini öldürüp cesedini başkalarının evinin önüne bıraktı. Bunun üzerine öldürülen kişinin yakınları, suçu bu kişilere atarak onlardan şikayetçi oldular. Bunun üzerine Allah, Mûsâ peygamberine, bir inek kesmesini ve öldürülen kişiyi inekle vurmasını emretti. Öldürülen kişi diriltildi ve katilinin, mirası ele geçirmek isteyen akrabası olduğu söylendi. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/120-125; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 1/302-303.

(243) İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 1/303.

(244) İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/165.

(245) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/128.

(246) Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/294.

(247) Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim’de yolun sonu ahiret kronolojisi*, (İstanbul: çamlıca yayınları, 2025) adlı kitabında “dirilişin dünyada da gerçekleştiği” şeklinde yorumlanan dokuz pasajı tefsir etmekte ve bunların hiçbirinde böyle bir mana olmadığını delilleriyle ortaya koymaktadır.

(248) Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/495.

(249) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/153.

pekiştirmek ve onları bu konuda kesin bir inanca ulaştırmak olduğunu belirtir. Zira İsrâiloğulları daha önce de belirtildiği gibi, dirilişe ve âhirete inanıyorlardı. Ancak nazari iman ya da bilgi yoluyla elde edilen iman, gözlem yoluyla elde edilen amelî imanla aynı şey değildir. Neseî, bu görüşünü Hz. İbrâhim'in durumu ile destekler; zira Hz. İbrâhim, Allah'a ve dirilişe inanmasına rağmen, ölümlerin dirilmesini gösteren bir örnek istemiştir. Bundan dolayı, insanın bilgi ve inancını artırmak için bir şey istemesinde bir sakınca yoktur; çünkü insan gözleriyle gördüğünde inancı artar. Mâtürîdî ve Haddâd'a göre⁽²⁵⁰⁾ bu, onlara öldürülen kişinin diriltilmesi anlamına da gelebilir, zira ölümlerin dirilişi konusunda tam bir güven duymuyorlardı. Allah, onlara bunu gösterdi ki güven duysunlar ve kararsızlık yaşamamış olsunlar; çünkü ölümleri diriltmek, daha güçlü bir delil ve daha açık bir kudret göstermektedir. Ayrıca, bu soruyu ve cevabını İsmâil Hakkı Bursevî da *Rûh'ul-Beyân* tefsirinde aktarmıştır.⁽²⁵¹⁾

Yukarıdaki bilgilerden şunlar anlaşılmaktadır: Neseî, bu âyetin muhataplarının Mûsâ'nın zamanındaki İsrâiloğulları olduğunu savunmuştur. Onlara öldürülen kişinin diriltilmesi anlamına da gelebilir, zira ölümlerin dirilişi konusunda tam bir güven duymuyorlardı. Allah, onlara bunu gösterdi ki güven duysunlar ve kararsızlık yaşamamış olsunlar.

3.1.5. el-Bakara 2/94: Yahudilikte Ölüm Temennisinin Dini ve Ahlâki Çerçevesi

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“De ki; Allah katında Âhîret yurdu başkalarının değil, yalnız sizinse, haydi ölümü isteyin! Tabîî, samimi iseniz!” (el-Bakara 2/94).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Neseî, bu âyet-i kerîmeyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Eğer sorarlarsa: ‘Müminler, cennetin yalnızca müminler için olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak onlardan hiçbiri kendilerine ‘Ölümü temenni edin!’ denildiğinde ölümü istemez. O hâlde Yahudilere karşı bu şekilde delil getirilmesinin anlamı nedir?’ Deriz ki: Müminler, Allah katında kendileri için Yahudilerin kendileri hakkında iddia ettikleri gibi bir üstünlük ve derece talep etmemişlerdir. Zira Yahudiler, kendilerinin Allah'ın oğulları ve sevgilileri olduklarını ve cennetin yalnızca kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bir insan, babasına ve sevgilisine kavuşmaktan korkmaz; aksine ona ulaşmayı arzular. Bu sebeple onlara: *‘Bunu*

(250) Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/495; Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/190.

(251) Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/162.

temenni edin!’ denildiğinde, temenni etmediler ve böylece iddialarının yalan olduğu ortaya çıktı. Ayrıca Peygamber, ölümü temenni etmeyi yasaklamıştır. Şöyle buyurmuştur: ‘Sizden hiç kimse başına bir sıkıntı geldi diye ölümü temenni etmesin. Ancak şöyle desin: Allahım, hayat benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat; ölüm benim için hayırlı olduğunda da canımı al.’ Habbâb b. Eret (ö. 37/657) şöyle demiştir: Eğer Resûlullah bize ölümü temenni etmeyi yasaklamamış olsaydı, mutlaka ölümü dilerdim.”⁽²⁵²⁾

- **el-Bakara 2/94'teki “فَتَمْنُوا الموت” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Şüphesiz ki insan, sâlih ameller işleyip Allah’ın rızasını kazanmaya çalıştığında, Allah’a kavuşmayı arzular. Kişi, Allah katında yüksek bir dereceye sahip olduğuna inanıyorsa, Allah’a kavuşmayı daha çok arzulayacaktır. Cennetin ehli olduğuna inanan kişi, onu arzular ve bu dünyadan kurtulup nimetlere ulaşmayı ister. Bu, sahâbe arasında cennetle müjdelenenlerde de görülmüştür. Hz. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), oğlu Hasan’a (ö. 50/670) şöyle demiştir: “Evladım, baban ölümünün ne zaman geleceği konusunda herhangi bir kaygı duymuyor.” Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) da ölümü arzular ve Allah’ı sevdiğini, O’na kavuşmayı arzuladığını dile getirirdi.⁽²⁵³⁾

Yahudiler, Allah’ı sevdiklerini ve O’nun rızasını kazanmak için çalıştıklarını iddia etmişlerdir. Aynı zamanda, Allah’ın oğulları olduklarını ve Allah’ın yalnızca onları sevdiğini ve onların hak üzere olduklarını da iddia etmişlerdir. Bu durum, Kur’an’da birçok yerde anlatılmaktadır. Allah, Yahudiler hakkında şöyle buyurmuştur: “*Yahudiler; ‘Hristiyanlar hiçbir şeye dayanmamaktadır.’ derken, Hristiyanlar; ‘Yahudiler hiçbir şeye dayanmamaktadır’ demekte... Oysa aynı kitabı okuyorlar*” (el-Bakara 2/113) ve “*Yahudiler ve Hristiyanlar: ‘Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz.’ de(yerek kendilerine bir ayrıcalık atfet)mekteler. De ki: Günahınız yüzünden size neden azap ediyor öyleyse?! Aksine, siz de O’nun yarattığı birer beşersiniz.*” (el-Mâide 5/18)

Allah, Peygamberine Yahudilerin doğru olup olmadıklarını kanıtlamaları için onlara meydan okumasını emretmiştir. Hz. Peygamber âdeti onlara şöyle demiştir: Siz Allah’ı sevdiğinizi ve O’nun sizi sevdiğini söylüyorsunuz. Ayrıca, Allah’ın oğulları olduğunuzu ve O’nun katında sizden daha üstün kimse olmadığını iddia ediyorsunuz. Eğer bu doğruysa, neden ölümü temenni etmiyorsunuz? Çünkü ölüm, sizi sevdiğiniz ve sizi seven Allah’a yaklaştıracaktır.

(252) Nesefî, *et-Teyisr*, 2/343.

(253) Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/166.

Ancak Yahudiler elbette ölümü temenni etmemişlerdir. Çünkü yalan söylediklerini, Allah'ın dinine bağlı kalmadıklarını ve O'nun rızasını kazanmak için çalışmadıklarını biliyorlardı. Hatta Allah hakkında kötü sözler söylemişlerdi. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Yahudiler; Allah'ın eli bağıdır dediler!. Bu söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlandı ve lânetlendiler.*” (el-Mâide 5/64) ve ‘*Allah fakir de biz zenginiz*’ diye(rek infaka ve karz-ı hasene yanaşmamalarına mazeret üreten Yahudi)lerin sözünü Allah elbette işitmiştir!. ” (Âl-i İmrân 3/181)

Nesefî, Yahudilerin ve diğerlerinin ölümü temenni etmeleri meselesini ele almıştır. Müslümanlar, cennetin yalnızca kendilerine ait olduğunda hemfikirdirler; ancak Yahudiler gibi ölümü temenni etmeleri için teşvik edilmemişlerdir. Nesefî'ye göre, bunun sebebi Müslümanlar, Allah katındaki fazilet ve derecelerini Yahudilerin kendileri için iddia ettiği gibi talep etmemişlerdir. Zira Yahudiler, Allah'ın oğulları ve sevgilileri olduklarını ve cennetin yalnızca kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir.⁽²⁵⁴⁾

Nesefî'nin bu görüşü, diğer ilim ehli tarafından da dile getirilmiştir. Onlar da Nesefî ile aynı görüştedir. Taberî (ö. 310/923) bu konuda şöyle der: “Bu âyet, Allah'ın Peygamberi için, onunla birlikte yaşayan Yahudilere karşı bir delildir. Allah, bu âyetle onların âlimlerini ve din adamlarını rezil etmiştir. Çünkü Allah, Peygamberine Yahudileri ölümü temenni etmeye çağırmasını emretmiştir. Onlar bunu yapmadıklarında, yalanları ortaya çıkmış ve Hz. Peygamberin ve sahâbenin delilleri onlara karşı açığa çıkmıştır. Allah'ın Peygamberi, onlara ‘*Allah katında Âhiret yurdu başkalarının değil, yalnız sizinse, haydi ölümü isteyin!*’ demekle emrolunmuştur. Çünkü, Yahudiler ve Hristiyanlar: “*Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.*” diyerek kendilerine bir ayrıcalık atfetmekte (el-Mâide 5/18) ve “*Yahudi -ya da Hristiyan- olanlardan başkası asla Cennet'e girmeyecek.*” (el-Bakara 2/111) demişlerdi. Bunun üzerine Allah, Peygamberi Muhammed'e: ‘De ki: Eğer doğru sözlü kimselerseniz, getirin kanıtınızı!’ dedi.”⁽²⁵⁵⁾

Bu görüşü Sem'ânî⁽²⁵⁶⁾, İbn Atıyye⁽²⁵⁷⁾, Râzî⁽²⁵⁸⁾, Ebû Bekir el-Haddâd⁽²⁵⁹⁾ ve diğer birçok âlim de paylaşmaktadır. Onların görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Bu âyet, Allah'ın Peygamberine verdiği açık bir mucizedir. Zira Yahudiler, ‘*Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.*’ gibi sözler sarf

(254) Bkz. Nesefî, *et-Teysîr*, 2/343.

(255) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/267-270.

(256) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/110.

(257) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/181.

(258) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/605.

(259) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/209.

etmişlerdir. Allah, Peygamberine, onlara ölümü temenni etmeleri için meydan okumasını ve aralarından ölümü temenni edenlerin öleceğini bildirmesini emretmiştir. Hz. Peygamber bunu yapmış ve Yahudiler onun doğruluğunu anlamışlardır. Bu nedenle ölümü temenni etmekten kaçınmışlardır, çünkü Allah'tan korkmuşlar ve kendi kötü amellerinin farkında olmuşlardır. Ayrıca hayatlarına olan düşkünlükleri de onları bu temenniden alıkoymuştur.

Nesefî, Müslümanların neden ölümü temenni etmelerinin istenmediği konusunu açıklarken başka bir sebep daha belirtmiş; Hz. Peygamberin, ölümü temenni etmeyi yasaklamasına⁽²⁶⁰⁾ dikkat çekmiştir. Nesefî'nin bu meselede söyledikleri doğru olup şer'î delillerle de uyumludur.

Yukarıda geçen bilgiler ışığında, Nesefî'nin bu meseledeki soru ve cevabının doğruluğu ve isabeti anlaşılmaktadır. Bu âyet, Allah'ın Peygamberine verdiği açık bir mucizedir. Allah, Peygamberine onlara ölümü temenni etmeleri için meydan okumasını ve bunu yapanların öleceğini bildirmesini emretmiştir. Ancak Yahudiler, hayatlarına olan düşkünlükleri ve kötü amellerinin farkında olmaları sebebiyle bundan kaçınmışlardır. Nesefî, Müslümanların de cennetin yalnızca kendilerine ait olduğunu düşündüklerini ancak Yahudiler gibi davranmadıklarını belirtmiştir. Ayrıca bu soru ve cevabın, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinde yer aldığını da belirtmek gerekir.⁽²⁶¹⁾ Görünüşe göre Nesefî, bu soru ve cevabı Mâtürîdî'den almıştır. Ayrıca, Nesefî'den bu aktarımı, İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1127/1715) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde de nakletmiştir.⁽²⁶²⁾ Bursevî Nesefî'den sıkça alıntılar yapmaktadır.

3.1.6. el-Bakara 2/124: Masum Peygambere Hata İsnadı

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“Hani, Rabbi, İbrâhim'i birtakım kelimelerle sınamış; o da bunları tamamlamıştı... ‘Seni insanlara önder kılacağım.’ buyurmuş; o; ‘Soyumdan da mı?’ deyince, ‘Benim ahdime zalimler nail olamaz!’ buyurmuştu.” (el-Bakara 2/124).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Allah Teâlâ'nın, ‘Benim ahdime zalimler nail olamaz.’ buyruğunun anlamı şudur: İmamet, Hz. İbrâhim'in soyundan gelen zalimlere, yani kâfirlere ulaşmayacaktır. Allah, Müslümanların imametinin kâfirlere

(260) Buhârî, “el-Mardâ”, 5671; Müslim, “ez-Zikr ve'd-Du'â”, 2680.

(261) Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/513.

(262) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/184.

geçmeyeceğini bildirmiştir. O, Hz. İbrâhim'in soyundan Müslümanlar ve kâfirler olacağını haber vermiştir. Eğer sorulursa: 'Allah, Resûl'ünü onların inançlarına uymaktan sakındırdığı hâlde, peygamberin bu sakındırmaya uymayacağını bildiği hâlde, neden sakındırdı?' Cevap olarak deriz ki: Ebû Mansûr'un⁽²⁶³⁾ sorusudur ve ona göre, masumiyet, zorluk ve sıkıntıları ortadan kaldırmaz ve bunları önlemez. Zira masumiyetle birlikte sıkıntı ve zorluklar iki nedenle meydana gelir: Birincisi, geçmişte masumiyetin gerçekleşmiş olması, o an için devam edeceği anlamına gelmez. İkincisi, masumiyetle onurlandırılan bir kimse, yasaklanmış olan şeylerden uzak durmak konusunda başkalarına göre daha önceliklidir. Çünkü yasak, ondan kalktığında masumiyet boyutu da ortadan kalkar. Masumiyet, peygamberin bir emri yerine getirmede korunması ve bu emri doğru bir şekilde yerine getirmesidir. Yine masumiyet, peygamberin bir yasağı çiğnememesi konusunda da korunmasıdır.⁽²⁶⁴⁾

- **el-Bakara 2/124'teki “لا ينال عهدي الظالمين” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet ve önceki âyetler, peygamberlerin vahyi tebliğ etme noktasında masum olduklarını ve tebliğde hata, unutmama, ihanet veya gizleme gibi yanlışlıkların onlardan sâdır olmayacağını anlatmaktadır. Allah, kitabında şöyle buyurmuştur: “(Kur'an'ı size iletirken), kendi arzu ve ihtirasıyla konuşmuyor o! Vahyedilen bir vahiyden ibarettir o.” (en-Necm 53/3-4). Allah, peygamberine vahyettiği hiçbir şeyi unutmamasını temin etmiştir. Sadece Allah'ın unutmasını dilediği bir şeyi unutmaz. Bununla ilgili olarak Allah şöyle buyurmuştur: “(Resûlüm)! Sana okutacağız ve unutmayacaksın. Allah'ın diledikleri müstesna... Çünkü O, açığı da bilir, gizli kalanı da.” (el-A'lâ 87/6-7). Resûlullah da şöyle buyurmuştur: “Size Allah hakkında bir şey söylediğimde onu alın, çünkü Allah'a karşı yalan söylemem.”⁽²⁶⁵⁾ Bu nedenle, ümmet, tebliğle ilgili olan konularda peygamberin kasıtlı veya kasıtsız, hata ya da unutmama ile bir yanlış bilgi vermeyeceği konusunda ittifak etmiştir.⁽²⁶⁶⁾

Bu âyette Nesefî, Mâtürîdî'nin peygamberlerin günahattan korunmuş olduğu hakkındaki bir sorusunu alıntılammıştır. Allah, peygamberini Ehl-i kitab'ın yolunu takip etmemesi veya bir hataya düşmemesi konusunda uyarmıştır. Oysa Allah, peygamberinin bunu yapmayacağını, çünkü masum olduğunu bilmektedir. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Yani Allah, peygamberinden

(263) Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/555.

(264) Nesefî, *et-Teyisr*, 2/428.

(265) Müslim, “el-Fadâ'il”, 2361.

(266) Bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/123.

yapmayacağını bildiği bir şeyi neden istemektedir?

Nesefî, bu soruya Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) cevabını sunarak şöyle açıklar: Peygamberlerin masumiyeti kesindir. Bunda şüphe yoktur. Ancak masumiyet, zorlukları ortadan kaldırmaz ve kişinin başına gelen sıkıntıları önlemez. Bilakis, zorluklar masumiyetle birlikte iki nedenle meydana gelir:

Birinci neden, geçmişte peygamberin bir hatadan korunmuş olması, gelecekte de bu korunmanın devam edeceği anlamına gelmez. Bu durumu güçlendiren delil, Allah'ın Peygamberi Muhammed'e hitaben buyurduğu şu âyetlerdir: *"(Resûlüm!) Bunlar az daha 'Bizim sana vahyettiğimizden başka şeyler uydurup Bize isnat edesin.' diye seni ayartacaklardı! -Seni ancak o zaman dost edineceklerdi! Gerçek şu ki; şayet sana sebat vermemiş olsaydık, sen de az da olsa onlara meyletmiştin! Ama o zaman, Biz de sana hem hayattakinin hem de ölümden sonrakinin (yani, dünyevî ve uhrevî azabın) katmerlisini tattırırdık! Sonra kendini Bize karşı koruyacak birini de bulamazdın!"* (el-İsrâ 17/73-75). Bir diğer âyette de şöyle buyurulmaktadır: *"Gerçek şu ki; sana da, senden öncekilere de şu vahyedilmiştir: Şayet (Allah'a) ortak koşarsan, amellerin kesinlikle boşa gider ve gerçekten hüsrana uğrayanlardan olursun. Aksine, sadece Allah'a kulluk et ve şükredenlerden ol."* (ez-Zümer 65-66)

Bu âyetler, Allah'ın Peygamberine olan nimetini ve müşriklerin onu saptırmak için nasıl çaba sarf ettiklerini, ancak Allah'ın onu sabit kıldığını açıkça beyan etmektedir. Eğer Allah onu sabit tutmamış olsaydı, müşriklere meyledebilir ve dosdoğru yoldan sapabilirdi. Allah, Peygamberine şirk koşması hâlinde amellerinin boşa gideceği ve kaybedenlerden olacağı konusunda da bir uyarıda bulunmuştur.⁽²⁶⁷⁾

Mâtürîdî'nin belirttiği ikinci sebep ise şudur: Bir kişinin değeri ne kadar yüksek olursa, fazileti ne kadar büyükse, Allah'ın ona yönelik emir ve yasakları da o derece büyük ve yüce olur. Ona hitap edilen sözler, diğerlerine göre daha fazla olur ve yaptığı eylemler diğerlerinden daha büyük bir etki ve sonuç doğurur.

Bunu destekleyen en güçlü delillerden biri de Allah'ın Peygamber'in hanımlarına hitaben buyurduğu şu âyettir: *"Ey peygamber kadınları! İçinizden her kim yüz kızartıcı apaçık bir suç işlerse, onun azabı ikiye katlanır..."* (el-Ahzâb 33/30-31)

Allah, peygamber'in hanımlarına, hata yaptıklarında cezalarının diğer kadınlara göre daha

(267) Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/16.

ağır, iyilik yaptıklarında ise mükâfatlarının iki kat olacağını bildirmiştir. Çünkü onlar, diğer kadınlar gibi değildir; makam ve fazilet açısından ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler. Bu nedenle, onlara yönelik muamele de farklıdır. Vehbe Zuhaylî'ye (ö. 1436/2015) göre, Allah, peygamber'in hanımlarının itaatlerinin sevabını ve isyanlarının cezasını diğerlerinden daha fazla kılmıştır. Allah Teâlâ, peygamber'in hanımlarından biri bir kötülük yaparsa, ona iki kat azap verileceğini bildirmiştir. Çünkü onların makamı şerefli ve derecesi olarak diğer kadınlardan üstündür ve tüm kadınlardan daha öndedir. Şeriat, birçok yerde, kutsiyetin arttıkça cezaların da arttığını açıklamıştır.⁽²⁶⁸⁾

Bu bilgiler ışığında, Nesefî'nin Mâtürîdî'den aktardığı bu âyetle ilgili görüşlerin ve masumiyet meselesindeki açıklamaların doğruluğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak, dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, Nesefî bu soruyu el-Bakara Sûresinin (2) 124. âyetini tefsir ederken ortaya koyup cevaplamış, ancak bu soruyu aslında “*Sen onların dinine uymadıkça, Yahudiler ve Hristiyanlar asla senden razı olmazlar!*” (el-Bakara 2/120) âyetini tefsir ederken getirmesi gerekirdi. Çünkü soru, bu âyetle daha uygun bir bağlantıya sahiptir.

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirine bakıldığında⁽²⁶⁹⁾, bu soruyu 120. âyetle gündeme getirdiği (124. âyetle değil), doğru yerde soruyu ve cevabı verdiği anlaşılmaktadır. Görünüşe göre Nesefî, Mâtürîdî'den bu soru ve cevabı almış, ancak sorunun ve cevabın yerine sadık kalmamıştır.

3.1.7. el-Bakara 2/169: Şeytanın Bizi Günaha Teşvik Etmesinin Keyfiyeti

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“O; size yalnızca kötülüğü, yüz kızartıcı suçları ve bilginize konu olmayan (gerçek dışı) şeyleri Allah'a atfetmenizi emreder.” (el-Bakara 2/169).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Eğer sorulursa: ‘Şeytan bize bu kötülükleri nasıl emreder? Oysa biz, onu ne görüyor ne de sözlerini işitiyoruz.’ Cevap olarak deriz ki: İçimizde onun fısıldamalarıyla kötülüğe yönelten dürtüler hissediyoruz. Zira doğruluğu kesin olan peygamberimiz, onun, yani şeytanın bu etkisini bize bildirmiştir.”⁽²⁷⁰⁾

(268) Bkz. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 21/296.

(269) Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/552.

(270) Nesefî, *et-Teyssîr*, 3/51.

- **el-Bakara 2/169'daki “يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet ve önceki âyetler, şeytanın insanlara vesvese vererek, onları günaha yönlendirmesi ve iyilikten uzaklaştırması konusunu ele almaktadır. Şeytan, insanları her zaman doğru yoldan saptırmaya ve insanları, Allah'ın gazabına uğratacak kötü davranışlara sevk etmeye çalışır.

Nesefî bu âyette, şeytanın kötülük ve hayâsızlığı nasıl emrettiğini, insanların ise şeytanı ne görüp ne de sözlerini işittikleri hâlde, bunu nasıl anladıklarını sormuş; ve bu soruya şöyle cevap vermiştir: Şeytanı ne görüp ne de işitmemize rağmen, içimizde bir şeyin bizi kötülüğe, hayâsızlığa veya bilgi sahibi olmadığımız konularda Allah hakkında konuşmaya teşvik ettiğini hissediyoruz.

Nesefî'nin belirttiği bu durum, Kur'an'da “vesvese” olarak adlandırılmıştır. İnsan, içinde kendisine bir şeyler fısıldandığını hisseder, bir şey yapması veya yapmaması yönünde teşvik edilir. Bu, gözle görülmeyen, kulakla işitilmeyen, ancak içten hissedilen bir şeydir. Bu kelimenin kökeni gizli bir hareket anlamına gelir. Dil bilgini Ebû Bekir b. Düreyd (ö. 321/933) şöyle der: “Vesvese, Kur'an'da geçmiştir ve bundan maksat, şeytanın kalbe attığı düşüncelerdir. Ebû Ubeyde b. el-Müsennâ (ö. 209/824) ve diğer ilim ehli de böyle demiştir.”⁽²⁷¹⁾

Nesefî'nin, şeytanın bize kötülüğü fısıldadığına dair görüşleri, diğer müfessirler tarafından da dile getirilmiştir. Râzî (ö. 606/1210) bu konuda şöyle der: “Şeytanın emri ve vesvesesi, içimizde hissettiğimiz bu düşüncelerle ilgilidir. İnsanlar bu düşünceler hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Kimileri bunların harfler ve sesler olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamberin şu hadisi de bu durumu desteklemektedir: ‘Şeytanın insanoğluna vesvesesi olduğu gibi, meleğin de vardır.’”⁽²⁷²⁾ Hâzin⁽²⁷³⁾, Râzî, İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1127/1715)⁽²⁷⁴⁾ ve Âlûsî (ö. 1270/1854)⁽²⁷⁵⁾ de bu görüşü paylaşmışlardır.

3.1.8. el-Bakara 2/258: Nemrut'un Hz. İbrâhim'e Cevap Verememesinin Nedeni

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“Allah kendisine hükümdarlık verdiği için, Rabbi hakkında İbrâhim’le tartışan kişiyi görmedin mi? Hani, o; ‘Benim Rabbim öldüren ve diriltendir.’ deyince, ‘Ben de diriltir ve öldürürüm!’ demişti. İbrâhim: ‘Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de onu batıdan

(271) Ebû Bekir b. Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/205.

(272) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/187.

(273) Hâzin, *Lubâbü't-te'vil*, 1/101.

(274) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/272.

(275) Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/437.

getir!’ deyince, apışıp kalmıştı inkârcı nankör!.. Zalim bir kavmi Allah doğru yola getirmez.” (el-Bakara 2/258).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi tefsir ederken şöyle demiştir: “Eğer ‘Neden Nemrut Hz. İbrâhim’e “*Rabbin batıdan getirsin.*” demedi?’ sorulursa, şöyle cevap veririm: Çünkü Nemrut, eğer bunu isteseydi ve Allah bunu gerçekleştirseydi, o zaman Nemrut rezil olacaktı. Hasan der ki: Allah Teâlâ: ‘İzzetim ve celâlim hakkı için, dostumun (Hz. İbrâhim’in) sözünü tasdik etmek üzere ben onu mutlaka batıdan getireceğim.’ buyurmuştur.”⁽²⁷⁶⁾

- **el-Bakara 2/258’deki “فأتى بها من المغرب” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet, Hz. İbrâhim ile Nemrut arasında geçen bir münazarayı konu almaktadır. Nemrut, büyük bir hükümdar olarak tanınır ve Katâde es-Sedûsî (ö. 117/735) ona yeryüzünde ilk zulmeden kişi demiştir.⁽²⁷⁷⁾ Hz. İbrâhim Nemrut’u yalnızca Allah’a ibadet etmeye davet etti, ancak o bunu kabul etmedi, çünkü kendisini ilah olarak görüyordu. Hz. İbrâhim, Allah’ın insanları öldürüp yaşattığını derken, Nemrut bunun da kendi gücünde olduğunu söyledi ve iki adam çağırarak birini öldürdü, diğerini ise serbest bıraktı. Hz. İbrâhim, Nemrut’a “Eğer doğru söylüyorsan, öldürdüğün kişiyi diriltebilir misin?” diye söyleyebilirdi. Fakat Hz. İbrâhim, Nemrut’un anlayışındaki zayıflığı gördükten sonra daha açık ve güçlü bir delil sundu. O zaman Hz. İbrâhim ona güneşi doğudan değil de batıdan getirmesini istedi ve Nemrut bu açık delil karşısında susarak zayıflığını kabul etti.⁽²⁷⁸⁾

Burada Nesefî’nin sorduğu bir soru vardır ve bu, âyetleri okuyan ve olayın detaylarını bilenlerin sorabileceği bir sorudur: Neden Nemrut, Hz. İbrâhim’e Rabbin batıdan güneşi getirsin demedi? Bunu söyleyebilecek olmasına rağmen Nemrut bunu yapmadı çünkü Hz. İbrâhim’in her söylediği şeyin doğru olduğunu anlamıştı. Eğer böyle bir şey isteseydi, Allah bunu yapardı.

Biri ‘Bunun kanıtı nedir?’ diye soracak olursa, verilecek cevap Allah’ın şu sözüdür: “*Allah elbette kendisine yardım edene yardım edecek!.. Şüphesiz, Allah kuvvetlidir, ‘mutlak izzet*

(276) Nesefî, *et-Teysîr*, 3/346. Bu rivayet, Kurtubî’nin tefsirinde zikredilmiştir. Kurtubî şöyle demektedir: “Haberlerde, Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: ‘İzzetim ve celâlim hakkı için, kıyamet kopmazdan önce güneşi batıdan doğuracağım ki, Benim buna kadir olduğum bilinsin.’ Aynı şekilde, bu rivayet Semerkandî ve İbn Âdil tarafından da zikredilmiştir. Bkz. Kurtub, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, (3/285); es-Semerkandî, *Bahrü’l-‘ulûm*, (1/171); İbn Âdil, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-Kitâb*, (4/345).

(277) Tefsir, Abdürrezzâk 1/364.

(278) Bu hikâyenin ayrıntıları için Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/571; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/23

sahibi'dir (Kavî, Azîz)'' (el-Hac 22/40). Bu, Allah'ın bir vaadidir ve Allah vaadinden dönmez, tıpkı şu âyetteki gibi: "Allah'ın va'di olarak... Allah asla va'dinden caymaz. Ama insanların çoğu bilmez" (er-Rûm 30/6).

Bu soruyu Neseî'î'den önce Sem'ânî de sorup bu âyeti tefsir ederken şöyle demiştir: "Eğer biri şöyle derse: "Niye Nemrut, Hz. İbrâhim'e 'Rabbin batıdan getirsin.' demedi?" Cevap şu şekildedir: O bunu söylemedi; çünkü eğer böyle bir talepte bulunsaydı ve Allah gerçekten güneşi batıdan getirseydi, bu onun daha da rezil olmasına ve yenilmesine neden olacağından korktu."⁽²⁷⁹⁾

Ayrıca Râzî,⁽²⁸⁰⁾ Ebû Bekir el-Haddâd,⁽²⁸¹⁾ Hâzin⁽²⁸²⁾ ve İbn Kemâl Paşa⁽²⁸³⁾ da bu soruyu yanıtlamışlardır. Ancak bu müfessirler, Neseî'î'nin söylediklerinin yanı sıra, başka bir görüş de eklemişlerdir. Onlara göre, Nemrut bu soruyu sormadı çünkü Allah ona bu soruyu hatırlatmayı unuttu ve onu zayıflığı ve cehaletiyle baş başa bıraktı. Örneği; Râzî şöyle demiştir: "Eğer biri şöyle derse: 'Nemrut, neden 'Rabbin batıdan getirsin' demedi?' Cevap iki şekilde verilebilir: Birincisi, bu münazara, Hz. İbrâhim ateşe atıldıktan ve oradan sağ salim çıkmasından sonra gerçekleşti. O zaman Nemrut, eğer Allah, Hz. İbrâhim'i o büyük ateşte koruduysa, elbette güneşi batıdan getirebilir. İkinci olarak, Allah onu yalnız bırakmış ve bu şüpheyi dile getirmeyi unutturmuş ve böylece peygamberine yardım etmiştir."⁽²⁸⁴⁾

3.2. BELÂĞAT

3.2.1. el-Bakara 2/2: Hidâyet Kelimesinin Kur'an ve Takvâ ile İlişkisi

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

"İşbu şüphe götürmez kitap müttakîler için kılavuzdur." (el-Bakara 2/2).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Neseî'î, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: "Burada üç soru vardır. **Birincisi:** Hidâyet neden Kur'an'a izafe edilmiştir? Oysa hidâyet Allah'tandır. **İkincisi:** Burada neden sadece 'Müttakîler için kılavuzdur.' denilmiş, başka bir yerde ise 'Ramazan ayı ki, insanlara doğru yolu gösteren, hak ile bâtili ayıran Kur'an o ayda indirilmiştir.'

(279) Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'an*, 1/262.

(280) Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/23.

(281) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/467.

(282) Hâzin, *Lubâbü't-te'vil*, 1/193.

(283) Şemseddin Ahmed b. Kemal Paşa el-Hanefî, *Tefsir-i İbn Kemal Paşa*, thk. Mâhir Habûş, (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2018), 2/177.

(284) Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/23.

denilmiştir. (el-Bakara 2/185). **Üçüncüsü:** Hidâyet, neden sadece muttakilere özel kılınmıştır? Oysa hidâyet herkes için geçerilidir. Muttakilerin dışındakiler bu konuda mazur mudur? **Birinci sorunun cevabı:** Hidâyetin Kur'an'a izafe edilmesi, sebep-sonuç ilişkisi bakımındandır. Tıpkı şu âyette olduğu gibi: *‘İşte sana da ‘emr’imizin ruhunu bu şekilde vahyetmekteyiz. Yoksa, sen daha önce kitap nedir, iman nedir bilmiyordun. Fakat Biz o ruhu, dilediğimiz kulları doğruya ileteceğimiz bir nur kıldık. Sen gerçekten dosdoğru bir yola iletiyorsun.’* (eş-Şûrâ 42/52), diğer yandan *“Şüphesiz, sen sevdiklerini doğru yola getiremezsin; ama Allah (o engin hikmeti ile) dilediklerini doğru yola getiriyor; doğru yolda gidenleri en iyi bilen O’dur.”* (el-Kasas 28/56). Aynı şekilde, sapıklık Firavun’a izafe edilmiştir: *‘Firavun, kavmini saptırmış; onları doğru yola iletememişti.’* (Tâhâ 20/79) ve putlara: *“‘Ya Rabbi! Çünkü bu ‘tanrıça’lar insanlardan birçoğunu tamamen yoldan çıkarmış! Artık bana uyan bendendir; bana karşı gelen kimse için de şüphesiz Sen bağışlayıcısın, merhametlisin.’* (İbrâhim 14/36). Fakat Allah Teâlâ dilediğini saptırır ve dilediğini doğru yola iletir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *‘De ki: Doğru yol, Allah’ın yoludur.’* (Âl-i İmrân 3/73). **İkinci sorunun cevabı:** Hidâyet, genel olarak tüm insanlar için bir açıklamadır. Ancak muttakilere özel olarak bir rehberliktir. Bu, şu âyetlerde geçen ifadeler gibidir: *‘Sen sadece, ondan yana çekingen olanları uyurabilirsin.’* (en-Nâziât 79/45) ve *‘Sen ancak; bu öğüde uyan ve Rahman’a karşı gıyaben saygılı olanı uyurabilirsin. O hâlde, mağfiretle ve değerli bir nasiple müjdele onu.’* (Yâsîn 36/11). Oysa diğer bir âyette ise genel anlamda; *‘Biz seni bütün insanlara sadece müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdi.’* (Sebe’ 34/28) denmiştir. Ancak burada uyarı, herkese tebliğ yoluyla yapılmıştır. Ama bundan, sadece umut ve korku taşıyanlar faydalanmıştır. Bu âyet de bunun gibidir. **Üçüncü sorunun cevabı:** Hidâyet muttakilere özeldir; çünkü hidâyetten faydalananlar onlardır. Bu yüzden onlara has kılınmıştır. Nasıl ki bir şeyden sadece bir kişi faydalanıyorsa, *‘Bu sana özeldir.’* denilmesi gibidir. Güneş, kör biri onu görmese de güneştir; misk, kokusunu fark edemeyen kişi için de misk olarak kalır.”⁽²⁸⁵⁾

- **el-Bakara 2/2’deki “هَدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet-i kerîmede Nesefî, hidâyet kavramı etrafında dönen üç soruyu gündeme getirir ve her birine açıklayıcı cevaplar sunar. Birinci soru, hidâyetin neden Kur'an'a izafe edildiğiyle

(285) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/220.

ilgilidir. Allah, Kur'an'ın insanları doğru yola ilettiğini beyan etmiştir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu âyetlerde belirttiği gibi: *“Ey Ehl-i Kitap! İşte, size Resûlümüz geldi... O; kitaptan gizleyip durduğunuz şeylerin çoğunu size açıklıyor ve çoğunu da es geçiyor. Gerçekten, size Allah'tan öyle bir nur; öyle açık seçik bir kitap gelmiş bulunuyor ki; Allah, rızasını gözetenleri onunla selâmet yollarına iletir; izniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkartıp dosdoğru bir yola getirir.”* (el-Mâide 5/15-16). Bu âyetlerde Allah, Kur'an'ın bir nur ve rahmet olduğunu, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkardığını ve doğru yola ilettiğini açıkça beyan ediyor.

Hidâyetin Kur'an'a izafe edilmesi, Allah'ın mutlak hidâyet verici olmasıyla çelişmez. Çünkü her şey O'nun elindedir. Hidâyeti de, sapıklılığı da O diler. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Allah esenlik yurduna (herkesi) çağırır; ama (işte görüyorsunuz) doğru yola dilediği kimseleri getiriyor.”* (Yûnus 10/25)

Allah, Kur'an'ı insanlara şifa olarak indirmiş ve içinde birçok delil ve kanıtlar zikretmiştir ki bu delillerle hayır ve hidâyet ortaya çıksın. Ancak hidâyet verenin yalnızca Allah olduğu gerçeği değişmez. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Gerçek şu ki; Biz açıklayıcı âyetler indirdik; ama Allah dilediğini doğru yola getiriyor.”* (en-Nûr 24/46)

Hiz. Peygamber (s.a.v.) de, amcası Ebû Tâlib'i (ö. 620) İslâm'a davet ettiğinde ve onu doğru yola yöneltmek istediğinde başarılı olamamış ve bu durum karşısında üzülmüştü. Bunun üzerine Allah ona şöyle vahyetti: *“Şüphesiz, sen sevdiklerini doğru yola getiremezsin; ama Allah (oengin hikmeti ile) dilediklerini doğru yola getiriyor; doğru yolda gidenleri en iyi bilen O'dur.”* (el-Kasas 28/56). Yine Allah şöyle buyurmuştur: *“Allah, 'sözün en güzeli'ni; çift yönlü (karşılaştırmalı) ve içeriği birbirini andıran bir kitap olarak indirmektedir. Öyle ki; Rablerinden korkanların, ondan ötürü tüyleri diken diken olur; sonra, Allah'ın öğüdüne karşı derileri ve kalpleri yumuşar. Bu, (hiç kimsenin tekelinde olmayıp) Allah'ın hidâyetidir; dilediğini onunla doğru yola getiriyor. Kimi de Allah saptırırsa, bir daha onu yola getiren bulunmaz!”* (ez-Zümer 39/23)

Nesefî, hidâyetin Kur'an'a izafe edilmesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Allah, hidâyeti Kur'an'a, Kur'an'ın bir hidâyet vesile olması bağlamında nispet etmiştir. Allah, Kur'an'da birçok âyet, hüküm ve öğüt indirmiştir ki bunlar insanları dosdoğru yola ileten sebepler konumundadır. Kur'an bu anlamda bir hidâyet vesilesidir; tıpkı bir doktorun hastasına verdiği ilacın şifaya vesile olması gibi. Ancak şifayı veren gerçek anlamda Allah'tır.

Nesefî, bu konuda görüşünü pekiştirmek amacıyla bir dizi Kur'an âyeti zikreder. Bu âyetlerde Firavun'un kavmini saptırdığı, onları helake sürüklediği ve cehenneme yönlendirdiği

anlatılırken, diğer âyetlerde ise insanların saptırılmasının ve cehenneme girmelerinin Allah'ın iradesiyle olduğu vurgulanır. Firavun'a atfedilen saptırma, yalnızca bir sebep olarak gösterilirken, Allah'ın saptırması gerçeğin kendisidir. Tıpkı peygambere hidâyetin izafe edilmesi gibi; peygamber, insanları hayra yönelten bir sebep iken, gerçek anlamda hidâyet veren yalnızca Allah'tır.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. Söylediklerinin özeti şudur: Allah, sapıklığı İblis'e nispet etmiştir: *“O, apaçık saptırıcı bir düşmandır!”* (el-Kasas 28/15). Firavun'a nispet ederek de şöyle buyurmuştur: *“Firavun, kavmini saptırmış; onları doğru yola iletememişti.”* (Tâhâ 20/79). Diğer âyetlerde ise saptırma ve hidâyeti kendisine nispet ederek buyurur: *“Allah, böyle böyle dilediklerini saptırmakta, dilediklerini doğruya iletmektedir.”* (el-Müddessir 74/31). Bunun sebebi, sapıklığın İblis veya başka birine nispet edilmesinin, sadece bir sebep olmasıdır; esas itibariyle sapıklığa yönelten Allah'tır. Burada olay, bir sebep-sonuç ilişkisidir.⁽²⁸⁶⁾

Nesefî'nin sorduğu ikinci ve üçüncü sorular ise hidâyetin bu âyette neden sadece muttakilere has kılındığı ve diğer âyetlerde genel olarak insanlara nispet edilmesinin sebebiyle ilgilidir. Allah, el-Bakara Sûresinin (2) ikinci âyetinde Kur'an'ı muttakiler için bir hidâyet olarak nitelendirirken, aynı sûrenin 185. âyetinde ve başka âyetlerde Kur'an'ı tüm insanlar için hidâyet olarak tanımlamıştır.

Bazıları bu iki âyet arasında bir çelişki olduğunu düşünebilirler. Bir âyette Kur'an yalnızca muttakiler için hidâyet olarak belirtilirken, başka bir âyette tüm insanlar için hidâyet olarak nasıl tanımlanabilir? Ancak doğru yorum şudur: İlk âyette hidâyet, Kur'an'ın insanlar için genel anlamda bir hidâyet vesile olması bağlamında kullanılmıştır. Kur'an, cehalet ve küfrün karanlıklarından ilmin ve imanın aydınlığına çıkışın bir vesilesidir. Ancak Kur'an'dan gerçek anlamda fayda görenler yalnızca muttakilerdir.

Bundan dolayı Nesefî şöyle demektedir: *“Kur'an'ın tüm insanlara hidâyet oluşu, bir açıklama meselesidir; muttakilere hidâyet oluşu ise bir rehberliktir. Kur'an, muttakilere hidâyettir. Çünkü ondan faydalananlar onlardır.”* Allah bu âyette hidâyeti, tüm yaratılmışlara yönelik genel bir hidâyet olmasına rağmen, muttakilere has kılmıştır. Çünkü muttakiler, hidâyetten fayda gören ve onu elde etmek için çalışan kimselerdir. Bu sebeple Allah, hidâyeti onlara özel kılmıştır.

(286) Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/366.

Nesefî'nin soru ve cevapları, diğer bazı müfessirlerin söyledikleriyle de örtüşmektedir. Sem'ânî (ö. 489/1096) bu konuda şöyle demektedir: “Bir kimse, ‘hidâyet tüm müminlere yönelik iken, neden muttakiler özel olarak zikredilmiştir?’ diye sorabilir. Cevap olarak denir ki: Muttakilerin özel olarak zikredilmesi, onların diğerlerinden üstün kılınması ve yüksek makamlarının bir göstergesi olarak yapılmıştır. Çünkü hidâyetten fayda görenler yalnızca onlardır.”⁽²⁸⁷⁾

Keşfü't-tenzîl yazarı el-Haddâd (ö. 800/1398) ise şu yorumu yapar: “Bir kimse, ‘Neden hidâyet muttakilere özel kılınmıştır? Oysa Kur'an hem onlar hem de başkaları için bir hidâyettir.’ diye sorarsa şu cevap verilir: Bir şeyin zikredilmesi, diğerlerinin varlığını yok etmez. Muttakilerin özel olarak zikredilmesinin faydası, onların onurlandırılmasıdır. Tıpkı şu âyette olduğu gibi: ‘*Sen ancak; bu öğüde uyan ve Rahman'a karşı gayben saygılı olanı uyara bilirsin.*’ (Yâsîn 36/11) Aynı şekilde, ‘*Sen sadece, ondan yana çekingen olanları uyatabilirsin.*’ (en- Nâzi'ât 79/45) âyeti de bu anlamdadır.”⁽²⁸⁸⁾ Bu, Râzî⁽²⁸⁹⁾ ve Hâzin'in⁽²⁹⁰⁾ görüşleriyle de örtüşmektedir.

Nesefî'nin ve diğer müfessirlerin görüşlerini inceledikten sonra şunu anlıyoruz: Allah hidâyeti Kur'an'a, o, hidâyete ulaştıran bir sebep olduğu için izafe etmiştir. Muttakilere özel olarak hidâyet edilmesi ise, Kur'an'ın tüm insanlara yönelik genel hidâyet oluşuyla çelişmemektedir. Çünkü yalnızca muttakiler bu hidâyetten faydalanan ve bu şerefi elde eden kimselerdir. Bu yaklaşım, tefsirdeki şu temel kuralla da uyumludur: “Bir lafız birden fazla anlamı taşıyorsa ve hepsinin kastedilmesinde bir sakınca yoksa, hepsine birden hamledilir.”⁽²⁹¹⁾

Bu bilgiler ışığında Nesefî, hidayetin Kur'an'a izafe edilmesini, bunun muttakilere özel kılınmasının sebebini ve genel anlamda tüm insanlara hitap eden âyetlerle nasıl uyumlu olduğunu açıklamaktadır. Hidayetin Kur'an'a nispet edilmesi, onun bir rehber olmasıyla ilişkilidir; ancak gerçek hidayet verenin yalnızca Allah olduğu vurgulanıyor. Kur'an, doğru yolu göstermek için indirilmiş olsa da ondan faydalananlar, yalnızca onu kabul edenlerdir. Onlar, ilahi mesajı en iyi bir şekilde anlamaya ve uygulamaya yatkın oldukları için hidayet onlara tahsis edilmiştir. Bu nedenle, Kur'an'ın genel anlamda insanlara açıklama sunmasıyla muttakilere özel rehberlik etmesi arasında bir çelişki yoktur.

(287) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/42.

(288) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/124.

(289) Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/268.

(290) Hâzin, *Lubâbü't-te'vil*, 1/24.

(291) Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavâ'idü't-Tefsîr*, (Kahire: Dâru İbn Affân, 2000), 2/807.

3.2.2. el-Bakara 2/4: İmân Sıfatıyla Nitelenen Kimliği

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“Onlar ki; senden önce indirilmiş olana da sana indirilene de iman ederler; Âhirete yakînen iman edenler de onlardır.” (el-Bakara 2/4).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Eğer ‘bu âyette geçen يؤمنون kelimesi neden tekrar edilmiştir? Zaten bir önceki âyette zikredilmiştir ve Kur'an'da genellikle özetle anlatılır’ diye sorulursa, bu sorunun birkaç cevabı vardır: **İlk olarak**, Araplar arasında tekrar bir şeyin vurgulanması ve pekiştirilmesi için yaygın bir usuldür. Kur'an'da da bu kural vardır; Örneği, Mürselât sûresinde; ‘*O gün yalanlayanların vay haline!*’ ifadesi defalarca tekrar edilmiştir. Aynı şekilde Rahman sûresinde de ‘*Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız?*’ ifadesi birçok kez geçmiştir. Kur'an Arapça olarak indirilmiştir ve Araplarca okunacağından, Araplar arasındaki tekrar ile pekiştirme usulünün uygulanması yerindedir. **İkinci olarak**, bu tekrar, Ehl-i kitab'ın iddialarına bir reddiyedir, dolayısıyla tekrar edilmesi, yeni bir anlam kazandırmıştır. **Üçüncü olarak**, bu âyetteki iman, bir önceki âyette geçen imandan farklıdır; orada gayba iman vurgulanırken, bu âyette Kur'an ve diğer kutsal kitaplara iman söz konusudur. Eğer önceki âyette geçen gayba iman, Kur'an'a iman olarak yorumlanırsa, bu âyetteki iman ise vahiylerle ve diğer kutsal kitaplara imandır. Dolayısıyla bu bir tekrar değildir.”⁽²⁹²⁾

- **el-Bakara 2/4'teki يؤمنون بما أنزل والذين ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Nesefî, bu âyette geçen يؤمنون kelimesinin neden tekrarlandığına dair bir soru yöneltmiştir. Önceki âyette Allah, muttakilerin özelliklerinden bahsederek onların gayba iman ettiklerini belirtmiştir. Sonraki âyette ise onların Kur'an'a ve diğer kutsal kitaplara iman ettiklerini vurgulayarak يؤمنون kelimesini tekrar etmiştir. Nesefî, bu tekrarın hikmeti üzerine düşünerek üç farklı açıklama getirmektedir.

Bazıları Kur'an'daki kelime tekrarlarının anlamsız olduğunu düşünebilirler. Ancak bu, yanlıştır. Kur'an, belâgat ve fesahatte en yüksek seviyededir ve hiçbir kelime gereksiz yere tekrar edilmez. Nesefî'nin de belirttiği gibi, bu tekrarın üç önemli faydası vardır.

(292) Nesefî, *et-Teyisr*, 1/255.

Birinci fayda: Tekrar, bir şeyin önemini vurgulamak ve onu pekiştirmek için yapılır. Bir şey ne kadar çok tekrar edilirse, insanların ona olan dikkati o kadar artar ve o şeyin önemi daha iyi anlaşılır.⁽²⁹³⁾

Bu ilke, Neseî'nin doğru bir şekilde tespit ettiği üzere, tüm müfessirlerin kabul ettiği bir prensiptir. Kur'an, bir hidâyet, öğüt ve yasama kitabı olarak insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için indirilmiştir. Tekrar, Kur'an'da meselelerin açıklığa kavuşması ve önemlerinin vurgulanması için kullanılan önemli bir araçtır. Aynı zamanda tekrar, anlamın belirginleşmesini ve daha açık ve net bir hâle gelmesini sağlar.

Tekrar, Arap edebiyatında yaygın bir üsluptur. Araplar arasında bilinen ve kabul gören bir konuşma tarzıdır. Kur'an da Arap diliyle indirildiğinden, bu üsluba uygun olarak tekrarlar içerir. Eğer bu tekrarlar yanlış olsaydı, Araplar bunu eleştirirlerdi. Ancak böyle bir eleştiri olmadığından, tekrarların fesahat açısından sorun teşkil etmediğini hatta anlama nuans kattığını anlayabiliriz.

Bu sebeple, tarih boyunca birçok âlim, Kur'an'daki tekrarlar hakkında eserler yazmışlardır. Bu eserlerden biri, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *Esrâru't-tekrar fi'l-Kur'an* adlı kitabıdır. Bu eserde Kirmânî, Kur'an'da tekrarlanan âyetleri ele almış ve onların belâgat ve fesahat yönünden önemini vurgulamıştır. Ayrıca Abdü'l-Azîm İbrâhîm Muhammed el-Mata'nî'nin (ö. 1429/2008) *Hasâisü't-ta'bîrî'l-Kur'anî ve simâtühü'l-belâgiyye* adlı eseri de bu konuya değinmiş, tekrarın belâgat açısından faydalarını detaylı bir şekilde ele almıştır.

İkinci fayda: Dördüncü âyette geçen يؤمنون kelimesi, Ehl-i kitab'a yönelik bir ifadedir. Bir önceki âyetteki يؤمنون ise müminler içindir. Dolayısıyla bu tekrar, iki farklı topluluğa hitap etmekte ve her birine uygun anlamları içermektedir. Böylece bu tekrarda muhatapların farklılığı nedeniyle yeni bir anlam ortaya çıkmaktadır; bu durum, gerçek anlamda bir tekrar sayılmaz.

Taberî'ye göre, bu iki âyetin kimler hakkında indirildiği tefsir âlimleri arasında tartışmalıdır. Bazıları, bu âyetlerin Hz. Peygamber ile birlikte olan Arap müminler hakkında indirildiğini söylemişlerdir. Bazıları ise bu âyetlerin Ehl-i kitab'tan olan müminler hakkında indirildiğini ifade etmişlerdir. Diğer bir görüş ise, âyetlerin, hem Arap müminleri hem de Ehl-i kitab müminleri hakkında olduğudur. Taberî'nin doğru bulduğu görüş ise, Allah'ın gayba imanla nitelendirdiği kimselerin, Muhammed'e indirilen ve ondan önce indirilenlere iman edenlerden

(293) Süyûtî, *el-İtkân*, 3/224.

farklı kişiler olduğudur.⁽²⁹⁴⁾

Sem'ânî (ö. 489/1096) de el-Bakara Sûresinin (2) 4. âyetindeki *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ* ifadesi hakkında şunu söylemektedir: “Bu âyet, Ehl-i kitap’tan olan müminler hakkındadır. Çünkü onlar Kur’an’a ve daha önceki kitaplara iman edenlerdir.”⁽²⁹⁵⁾

Râzî (ö. 606/1210) ise şöyle der: “‘*Onlar ki; gayba iman ederler*’ (el-Bakara 2/3) ifadesi, Muhammed’e iman eden herkes için geçerlidir. Çünkü bu ifade, geneldir ve herkesi kapsar. Allah, daha sonra Ehl-i kitap’tan iman edenleri zikrederek ‘*Onlar ki; senden önce indirilmiş olana da sana indirilene de iman ederler*’ demiştir. Bunlar Abdullah b. Selâm ve onun gibileridir.”⁽²⁹⁶⁾

Bu görüş, Hâzin⁽²⁹⁷⁾ ve Âlûsî’nin⁽²⁹⁸⁾ söyledikleriyle aynıdır.

Nesefî, bu iki âyet arasındaki bağı şu şekilde kurar: “Bu âyet ile önceki âyet arasındaki ilişki şudur: Allah, birinci âyette müminleri takva, gayba iman, namaz kılma ve infak etme ile övdüğünde, Ehl-i kitap bu özelliklerin kendilerine ait olduğunu iddia etti. Bunun üzerine Allah, ‘*Onlar ki; senden önce indirilmiş olana da sana indirilene de iman ederler*’ âyetini indirdi ve övgüyü müminlere has kıldı.”⁽²⁹⁹⁾

Nesefî’nin işaret ettiği bu âyetler arasında yer alan bağlantıya, el-Haddâd (ö. 800/1398) da *Keşfu’t-Tenzil* adlı tefsirinde yer vermiştir: “Allah Teâlâ’nın, ‘*Onlar ki gayba iman ederler, (gerçek birer dindar olarak) namaz kılarlar ve kendilerine Bizim nasip ettiğimiz şeylerden infak ederler.*’ âyeti nazil olduğunda Yahudiler şöyle dediler: ‘Biz gayba iman ediyoruz, namaz kılıyoruz ve Allah’ın bize verdiği rızıktan infak ediyoruz.’ Bunun üzerine Allah, ‘*Onlar ki, senden önce indirilmiş olana da sana indirilene de iman ederler.*’ âyetini indirdi.”⁽³⁰⁰⁾

Ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu görüşe karşı çıkarak, âyette bahsedilen müminlerin aynı kişiler olduğunu savunur ve ona göre müfessirler, bu âyetlerde geçen iman edenlerin kimler olduğu konusunda üç görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre, ilk âyette geçen müminler ile ikinci âyette geçen müminler aynı kimselerdir ve bunlar tüm müminlerdir. Bunu savunanlar arasında Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde es-Sedûsî (ö. 117/735) ve Rebî' b. Enes (ö. 137/754) vardır. İkinci görüşe göre, âyetler sadece Ehl-i kitap hakkındadır. Üçüncü

(294) Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/242-247.

(295) Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/44.

(296) Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/277.

(297) Hâzin, *Lubâbü't-te'vil*, 1/24-25.

(298) Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/40.

(299) Nesefî, *et-Teyssîr*, 1/254.

(300) Haddâd, *Keşfu't-tenzil*, 1/125.

görüş ise, ilk âyette Arap müminleri, ikinci âyette ise Ehl-i kitap müminleri kastedilmiştir. İbn Kesîr'in doğru bulduğu görüş ise Mücâhid'in görüşüdür. Buna göre, ilk âyette bahsedilen müminler, ikinci âyette bahsedilenlerle aynıdır ve bunlar tüm müminlerdir.⁽³⁰¹⁾

Üçüncü fayda: Üçüncü âyette geçen يؤمنون ile dördüncü âyette geçen يؤمنون farklı konulara işaret etmektedir. Önceki âyette iman, gayba iman, yani kıyamet günü ve o gün meydana gelecek olaylarla ilgilidir. Ancak bu âyette iman, Kur'an ve diğer kutsal kitaplara iman etmeyi ifade etmektedir. Bu farkı, âyetleri dikkatlice inceleyen ve anlamlarını kavrayan herkes rahatlıkla görebilir. Bu yüzden burada gerçek bir tekrar söz konusu değildir, çünkü konular birbirinden farklıdır.

Bu değerlendirmeler doğrultusunda Nesefî, el-Bakara Sûresi'ndeki يؤمنون kelimesinin tekrar edilmesini belâgat ve anlam açısından üç farklı şekilde açıklamakta; Kur'an'daki tekrarların anlamsız olmadığını, aksine belirli bir maksat taşıdığını ve Arap edebî üslubuna uygun olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Nesefî'nin görüşüne göre, Kur'an'ın tüm insanlara rehberlik etmesi genel bir ilke olsa da, hidayetin etkili olması için bireyin ona yönelmesi gerekmektedir. Tekrar edilen kelimeler ve ifadeler, anlamı kuvvetlendirmek ve konunun önemini vurgulamak için bilinçli bir şekilde kullanılmıştır.

3.2.3. el-Bakara 2/49: Firavun'un Küçük Kız Çocuklarını Öldürmemesinin Sebebi

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“Hani, oğullarınızı teker teker boğazlatıp kadınlarınızı sağ bırakarak, sizi işkencenin en kötüsüne uğratan Firavun hanedanından sizi kurtarmıştık... ki sizin için bunda Rabbiniz tarafından muazzam bir imtihan vardı.” (el-Bakara 2/49).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: ‘Eğer oğulların öldürülmesi, azabın kötü bir şekli ise, kızların sağ bırakılması neden azap olarak değerlendirilmiştir? Bu, kurtuluş ve nimet değil midir?’ Cevap şu şekildedir: Çünkü kızları; köleleştirmek, zor işlerde çalıştırmak ve ağır yükler yüklemek için sağ bırakıyorlardı. Ayrıca erkek çocukların öldürülmesinden sonra kızların sağ bırakılması, babalar için büyük bir acıydı. Erkek çocukların katledilmesinin sebebi ise; kâhinlerin ve yıldızbilimcilerin Firavun’a,

(301) Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/170.

saltanatının İsrâiloğulları'ndan birinin eliyle sona ereceğini bildirmeleri idi. Bir rivayete göre İsrâiloğulları arasında, Firavun ve ailesinin krallığını sona erdireceklerine dair bir konuşma vardı. Bu bilgiyi peygamberlerinden naklediyorlardı. Firavun ve halkı bunu öğrendiğinde erkek çocukları öldürmeye, kadınları ise hizmetçilik için sağ bırakmaya başladılar.”⁽³⁰²⁾

- **el-Bakara 2/49'daki “ويستحيون نساءكم” ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Bu âyet-i kerîme, Firavun'un İsrâiloğulları'na nasıl zulmettiğini, onları köleleştirip erkekleri öldürdüğünü, kadınları ise aşağıladığını anlatmaktadır. Allah, İsrâiloğulları'na bu zulümden nasıl kurtulduklarını hatırlatmakta ve şöyle buyurmaktadır: Ey İsrâiloğulları, Firavun'un size yaptığı zulmü, oğullarınızı katledip kızlarınızı köleleştirdiğini hatırlayın. Sizi Firavun'un elinden nasıl kurtardığımızı ve bu büyük nimeti unutmayın.

Bu âyette, İsrâiloğulları'na uygulanan zulmün iki boyutu olduğu belirtilmiştir: Erkek çocukların öldürülmesi ve kız çocukların sağ bırakılması. Taberî (ö. 310/923), bu konuda şöyle der: “İlim ehlinin bildirdiğine göre Firavun, İsrâiloğulları'nın erkek çocuklarını katlediyor, kız çocuklarını ise sağ bırakıyordu.”⁽³⁰³⁾ İbn Atıyye (ö. 542/1147) de şunu ekler: “Doğru tefsir, erkek çocukların öldürüldüğü, kız çocukların ise hayatta bırakıldığı yönündedir.”⁽³⁰⁴⁾

Nesefî, bu âyetle ilgili bir soru gündeme getirmiştir: Erkeklerin öldürülmesi azap olarak kabul edilebilir. Çünkü bu gerçekten de büyük bir azaptır. Ancak, kadınların hayatta bırakılması neden azap olarak değerlendirilmiştir? Öldürmek azap, yaşamak ise bir nimet değil midir? İlk bakışta bu durum mantıklı görünebilir. Ancak erkeklerin öldürülüp kadınların sağ bırakılmasının sebebini öğrendiğimizde, Allah'ın neden bunu da azap olarak adlandırdığını anlayabiliriz. Nesefî, Firavun ve halkının kadınları köleleştirmek, hizmet ettirmek ve ağır işlerde çalıştırmak için hayatta bıraktıklarını belirtmiştir. Şüphesiz ki bu durum, kadınlar için bir azap olduğu gibi, oğulları katledilen babalar ve akrabalar için de büyük bir acı kaynağıdır.

Nesefî'nin burada belirttiği bu görüş, birçok tefsir âlimi tarafından da dile getirilmiştir. Ebû Bekir el-Haddâd bu konuda şöyle der: “Allah Teâlâ'nın *'Kadınlarınızı sağ bırakarak...'* buyruğu, onların öldürülmeyip köleleştirilmek üzere hayatta bırakıldıkları anlamına gelir.”⁽³⁰⁵⁾ İsmâil Hakkı

(302) Nesefî, *et-Teyâr*, 2/168.

(303) Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/650.

(304) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 1/141.

(305) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/162.

Bursevî⁽³⁰⁶⁾ ve Âlûsî'ye⁽³⁰⁷⁾ göre, kadınların sağ bırakılması, azaptan muaf tutulmuş gibi görünse de, bu aslında bir musibettir. Çünkü onların sağ bırakılmalarının amacı, köleleştirilip zor işlerde çalıştırılmaktı. Erkek çocukların katledilmesinden sonra kızların sağ kalması, babalar için ayrı bir acı kaynağıydı. Ayrıca, kadınların, hayatta bırakılarak hizmete zorlanması, namus sahibi kişiler için öldürülmelerinden daha büyük bir acıdır.

Nesefî, daha sonra Firavun'un erkek çocukları öldürüp kız çocuklarını neden hayatta bıraktığını şöyle açıklamaktadır: O dönemde kâhinler ve yıldızbilimciler, Firavun'u uyararak, saltanatının İsrâiloğulları'ndan bir çocuğun eliyle sona ereceğini bildirmişlerdi. Bir rivayete göre, İsrâiloğulları arasında Firavun ailesine saldırarak onların krallığını sona erdireceklerine dair bir söylenti vardı. Firavun ve halkı bunu öğrendiğinde, erkek çocukları katletmeye, kızları ise köleleştirip hizmete zorlamaya başladılar. Nesefî'nin aktardığı bu hikâye, tefsir ve tarih kitaplarında geniş yer tutmaktadır. Taberî,⁽³⁰⁸⁾ İbn Atıyye,⁽³⁰⁹⁾ Râzî,⁽³¹⁰⁾ İbn Kesîr,⁽³¹¹⁾ Ebû Bekir el-Haddâd⁽³¹²⁾ ve İsmâil Hakkı Bursevî⁽³¹³⁾ gibi âlimler de bu olayı anlatmışlardır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Nesefî, Firavun'un İsrailoğullarına yaptığı zulmü detaylı bir şekilde ele alarak, erkek çocukların öldürülmesi ve kızların sağ bırakılmasının ardındaki sebepleri açıklamaktadır. Erkek çocukların katledilmesi, Firavun'un saltanatının İsrailoğullarından birinin eliyle sona ereceği yönündeki kehanete dayanmaktadır. Ancak kızların hayatta bırakılması da bir nimet değil, aksine büyük bir işkence idi. Çünkü bu kızlar köleleştirilerek zor işlerde çalıştırılarak aşağılanıyordu. Bu durum, hem onların hem de oğulları öldürülen babalarının büyük acılar çekmesine neden oluyordu.

3.2.4. el-Bakara 2/144: Kibleye Dönme Emrinin Tekrar Edilmesinin Sebebi

- **Kur'an-ı Kerîm Meali:**

“Biz, senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu görüyorduk; elbette seni razı olacağın bir kibleye çevirecektik... Evet; yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerede

(306) Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/130.

(307) Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/255.

(308) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/645.

(309) İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/140.

(310) Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/506.

(311) İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 1/258.

(312) Haddâd, *Keşfü't-tenzîl*, 1/162.

(313) Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/129.

bulunursanız bulunun, yüzlerinizi o tarafa çevirin. Kendilerine kitap verilenler Rablerinden gelen gerçeğin bu olduğunu pekâlâ biliyorlar. (Bilmiyormuş gibi davranırlarsa) Allah, onların yapıp ettiklerinden gafil değildir.” (el-Bakara 2/144).

- **Soru ve Cevabın Sunumu:**

Nesefî, bu âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmektedir: “Eğer biri sorarsa: ‘Neden kiblenin yönü tekrar tekrar ifade edilmiştir?’ İlk olarak ‘*elbette seni razı olacağın bir kibleye çevirecektik... Evet; yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir.*’ denmiş, ikinci olarak ‘*Nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi o tarafa çevirin.*’ denmiş, üçüncü olarak ‘*Nereden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir.*’ denmiş, dördüncü olarak ‘*Evet, nereden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir.*’ denmiş ve beşinci olarak da ‘*Siz de (ey müminler!) nerede olursanız olun, yüzünüzü o tarafa çevirin.*’ denmiştir? Bunun birkaç cevabı vardır: **Birincisi**, tekrarın bir teyit ve vurgulama amacı taşımasıdır. **İkinci cevap ise**, bu emrin bir nesih olmasıdır. Yahudi kiblesinden dönülmesi zor olduğunda Allah, bu emri tekrar etmiş ve tıpkı namaz ve zekât gibi ağır gelen ibadetlerde de olduğu dikkati alınırsa, insanların bu değişikliğe alışabilmesi için emri tekrarlamıştır. Çünkü namaz, en yüksek teslimiyetin bir göstergesi, zekât ise canın yongası olan malı Allah için feda etmektir. **Üçüncü cevap**, her bir tekrarın farklı bir amaca hizmet etmesidir. İlk emir, Resûlullah’ın Medine’deki mescidinde Kudüs’e doğru namaz kıldığı dönemde verilmiş, sonra neshedilmiş ve Kâbe’ye yönelmesi emredilmiştir. Bu emir, Peygamber’e özel bir emirdi, sonra genel olarak tüm müminlere emredilmiştir. **Dördüncü cevap**, ilk ve ikinci emirlerin sadece Peygamber’e özel olduğunu, üçüncü emrin tüm müminlere yönelik olduğunu, dördüncü ve beşinci emirlerin ise, her zaman ve her yerde, seyahat ve yerleşim yerlerinde bu kibleye yönelmenin gerektiğini belirttiğidir. **Beşinci cevap**, her emir farklı bir anlam içerir ve bu da Kur’an’ın belâgatini göstermektedir. Örneği: ‘Zeyd bir ilim adamıdır, Zeyd samimidir, Zeyd ahlaklıdır’. Burada Allah, ‘Bu kibleye durun, çünkü Allah seni bu kiblede dolaylı şerefletmiştir. Ve bu kibleye doğru yönelin; çünkü bu gerçek bir kiblede.’ demek istemektedir.”⁽³¹⁴⁾

- **el-Bakara 2/144’deki *فَلْيَوَلِّكُمْ قِبْلَةَ تَرْضَاهَا* ifadesine dair soru-cevabın analizi:**

Başlangıçta Müslümanlar namazlarını Mescid-i Aksa’ya yönelerek kılıyorlardı ve bu

(314) Nesefî, *et-Teyisîr*, 2/519.

durum yaklaşık bir buçuk yıl sürdü. Sonrasında Allah, Peygamberine namazda Kâbe'ye yönelmesini emretti. Bu olayı Berâ b. Âzib (ö. 71/690) şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde, Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kıldı, bu durum on altı ya da on yedi ay sürdü, sonra Allah, *‘Biz, senin yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu görüyorduk; elbette seni razı olacağın bir kıbleye çevirecektik.*’ mealindeki bu âyeti indirdi. Böylece Kâbe'ye yöneldi.

Bu rivayete dayalı âyetlere bakıldığında, Allah'ın Peygamberine Kâbe'ye yönelmesini emrettiği ve bu emrin başka âyetlerde de tekrarlandığı görülmektedir. Böylece, âyetlerin yaklaşık dört kez tekrarlandığı tespit edilmektedir. Oysa Allah bu emri tek bir âyetle de bildirebilirdi. Bazı kişiler, bu tekrarlanmanın sebebini sorgulayabilirler.

Buna dair Nesefî'nin buna dair açıklaması şu şekildedir:

Birincisi: Emrin tekrarı vurgulanmanın ve öneminin belirtilmesidir. Daha önce Fâtiha Sûresindeki besmelede bu tekrarın önemine dikkat çekilmişti.⁽³¹⁵⁾

İkincisi: Bu emrin, zor bir emir olduğu için tekrar edilmesidir. Nesefî, bu konuda Allah'ın namaz ve zekât gibi emirlere de tekrar tekrar yer verdiğini örnek olarak vermiştir. Şüphesiz bu, Kur'an'ın belâgatıdır. Çünkü zor ya da ani bir değişiklik, insanların zihnine yerleşebilmesi için birkaç kez tekrar edilmesi gereken bir meseledir.

Üçüncüsü ve dördüncüsü: Burada herhangi bir tekrar bulunmamaktadır. Çünkü bu emrin her bir tekrarında farklı bir amaç vardır. Örneği; İlk emir, kıblenin değiştirilmesi ve Kudüs'e yönelmenin sona ereceğine dair bir duyurudur. İkinci emir, sadece Hz. Peygamber'e yönelik bir emir olup üçüncü âyet ise tüm müminlere yöneltilen bir emir olmuştur. Dördüncü ve beşinci âyetler ise, her zaman ve her mekânda bu kıbleye yönelmenin gerektiğini ifade eder. Bu şekilde, Allah'ın emri hem Peygamber'e özel hem de tüm müminlere yönelik bir şekilde açıklanmıştır.

Sonra Nesefî, bu faydayı başka bir şekilde ifade ederek şöyle demiştir: Tekrar, belagat açısından anlamın artmasına fayda sağlar. Eğer ‘Zeyd âlimdir ve Zeyd ahlak sahibidir.’ dersen, burada tekrar yoktur. Çünkü Zeyd'e ait her sıfat birbirinden farklıdır. Aynı şekilde kıbleye yönelmekle ilgilidir; sanki Allah şöyle demiştir: Bu kıbleye yönelin. Çünkü Allah burada senin duanı kabul etmiştir. O halde bu kıbleye yönelin çünkü bu, doğru bir kible, batıl bir kible değildir.

(315) Bkz. Rahmân ve Rahîm'in Tekrar Edilmesinin Sebebi Nedir?

Nesefî'nin belirttiği bu anlam, Taberî⁽³¹⁶⁾, İbn Atıyye,⁽³¹⁷⁾ ve el-Hâzin⁽³¹⁸⁾ gibi diğer müfessirler tarafından da ifade edilmiştir. Ancak, söylediklerini tek bir yerde toplamak yerine her âyetle ilgili anlamları ayrı ayrı belirtmişlerdir. Örneği; Taberî bu âyetleri şu şekilde yorumlamaktadır: “Allah’ın *‘Elbette seni razı olacağın bir kibleye çevirecektik.’* sözü, seni Kudüs’ten sevdiğin ve hoşnut olacağın bir kibleye yönlendirecektik, anlamına gelir.” Sonra da şöyle demiştir: “*‘Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir.’* ifadesi, yüzünü çevir ve ona yönel, anlamına gelir.” Sonra Taberî kible meselesine tekrar değinirken, şunları söyler: “*‘Nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi o tarafa çevirin.’* ifadesi ‘Ey müminler, nerede olursanız olun, namazınızda yüzünüzü Kâbe’ye veya ona doğru yöneltin.’ anlamına gelir. شطره kelimesindeki ‘ه’ harfî, Kâbe’ye döndürülmüş yönü ifade eder. Bu âyetle Allah, müminlere her nerede olurlarsa olsunlar, namazda Kâbe’ye yönelmelerini emretmiştir.” Taberî başka bir yerde de şöyle der: “*‘Evet, nereden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir. Siz de (ey müminler!) nerede olursanız olun, yüzünüzü o tarafa çevirin.’* âyeti ‘Nereye gidersen git, yüzünü çevir.’ anlamına gelmektedir.”

Nesefî'nin farkı ise, kibleye yönelme konusundaki açıklamalarını bir arada toplamış olması, anlamları art arda sıralayarak daha kolay bir anlayış sunmuş olmasıdır. Nesefî, müfessirlerle aynı şekilde önce genel anlamı vermiş, ardından her âyete ait önemli noktalara dikkat çekmiştir.

Görüldüğü gibi Nesefî, kiblenin yönünün Kur’an’da tekrar tekrar vurgulanmasının sebeplerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre bu tekrar, öncelikle kiblenin önemini pekiştirmek ve müminlerin bu yeni yönelmeye alışmalarını sağlamak amacı taşımaktadır. Ayrıca, emrin farklı bağlamlarda tekrarlanması, Hz. Peygamber’e özel bir emirden başlayıp tüm müminleri kapsayan genel bir yönlendirmeye dönüşmesini ifade etmektedir. Ayrıca Nesefî, kible değişiminin yalnızca bir yön değişikliği değil, aynı zamanda İslam’ın bağımsız kimliğini vurgulayan bir dönüşüm olduğunu göstermektedir. Bu şekilde kiblenin değişimi, sadece yön değiştirme değil, İslam’ın kendi bağımsız yolunu bulmasında önemli bir dönüm noktası olarak sunulmaktadır.

(316) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/659.

(317) İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/221.

(318) Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, 1/89.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerîm'i derinlemesine anlamak ve içerdiği hükümlerin, emirlerin ve yasakların hayatımıza nasıl uygulanacağını bilmek, İslâm dünyasında her dönemde Müslümanların en önemli amaçlarından biri olmuştur. Kur'an, İslâm'ın temel kaynağı olarak sadece ibadet hayatını değil, aynı zamanda Müslümanların sosyal, ahlaki ve hukuki yaşamını da şekillendiren rehber niteliğindedir. Bu sebeple Müslümanlar, Kur'an'ın anlaşılmasını hayati bir sorumluluk olarak görmüş ve her çağda bu amaca hizmet eden çeşitli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu çabanın merkezinde yer alan tefsir ilmi, Kur'an'ın âyetlerini, kavramlarını ve mesajlarını çözümlemek ve açıklığa kavuşturmak için vazgeçilmez bir araç olmuştur.

Tefsir ilmi, İslâm medeniyetinin başlangıcından itibaren geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu ilme farklı mezhepler, farklı kaynaklarda, farklı coğrafyalarda ve düşünce gelenekleriyle çeşitli şekillerde katkılar sunmuştur. Tefsirler, içerikleri ve yaklaşımları bakımından farklılık gösterse de hemen hepsi, Kur'an'ı en doğru şekilde anlamak ve yorumlamak amacını taşımaktadır. Bu alanda, rivayet tefsiri, dirayet tefsiri, kelâmî ve fikhî tefsirler gibi birçok alt disiplinin gelişmesi, bu ilmin ne kadar zengin bir literatüre sahip olduğunun bir göstergesidir.

Eserini incelediğimiz Ebu Hafs Ömer en-Neseî, İslâm dünyasında tefsir alanına önemli katkılar sunmuş, geniş ve derin bir ilmi birikime sahip olan müfessirlerden biri olarak öne çıkmıştır. Neseî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eseri klasik tefsir geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

Hem içerik hem de yöntem açısından zengin bir miras bırakan bu eserde, âyetlerin tefsirinde ve âyetlerdeki çeşitli meselelerin hallinde izlenen şu usul ve yöntemler dikkat çekmektedir:

1. Ebû Hafs en-Neseî, yalnızca Tefsir ilminde değil, aynı zamanda Hadis, Fıkıh ve Usûl gibi İslâmî ilimlerin tefsir ilmini de etkileyen pek çok alanında derin bilgiye sahiptir. Onun bu birikimi, eserlerine de yansımış ve İslâm dünyasının genelinde kabul görmüştür. Özellikle tefsir alanındaki çalışmaları, onun müfessirlerin en önde gelenlerinden biri olarak anılmasına vesile olmuştur. Eserleri, İslâm coğrafyasında geniş bir yaygınlığa ulaşmış ve her dönemde ilim ehli tarafından takdirle karşılanmıştır.
2. Neseî bu eserinde, rivayet ve dirayet tefsirlerini başarıyla bir araya getirmiştir. Bu, Neseî tefsirini diğer birçok tefsirden ayıran temel özelliklerden biridir. Burada, Kur'an'ın; Kur'an'la, hadisle, sahabe ve tâbiîn görüşleriyle açıklanmasına büyük önem verilmiştir. Aynı zamanda dilbilimci olarak, fikhî ve aklî yöntemlere de başvurarak âyetlerin daha

derinlemesine anlaşılmasını sağlamıştır. Bu iki yöntemi dengeli bir şekilde kullanarak, tefsirinde hem geleneksel hem de aklı yorumlara yer vermesi *et-Teysîr fi't-Tefsîr'e* tefsir ilminde seçkin bir konum kazandırmıştır.

3. Neseî, tefsirinde Ehl-i sünnet çizgisini titizlikle korumuş ve bu çizgiden sapma gösteren bid'atçılara ve diğer mezheplere karşı güçlü bir savunma geliştirmiştir. Onun tefsirinde, Ehl-i sünnet'in temel prensiplerine sadık kalınmış, bu görüşleri benimsemeyenlere yönelik eleştiriler sıkça yer almıştır. Neseî, bu konularda yalnızca görüş belirtmekle kalmamış, aynı zamanda farklı mezheplerin savunduğu görüşleri detaylı bir şekilde çürütmeye çalışmış ve Ehl-i sünnet anlayışının doğruluğunu kanıtlamaya yönelik güçlü argümanlar sunmuştur.
4. Neseî, tefsirinde sahabe, tâbiîn ve diğer ilim ehlinin görüşlerini aktarmaya büyük bir önem vermiştir. Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Hasan el-Basrî gibi İslâm'ın önde gelen şahsiyetlerinin yanı sıra, dilbilimcilerin ve fakihlerin görüşlerine de sıklıkla yer vermiştir. Özellikle, tefsirinde yer verdiği bu isimler aracılığıyla, ilim ehlinin icmalarına vakıf olduğunu göstermiş ve farklı görüşler arasında tercih yaparken bu icmaları dikkate alarak tercihini şekillendirmiştir.

Neseî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eserinin öne çıkan bir yönü de Kur'an âyetlerini açıklarken soru-cevap yöntemini kullanmış olmasıdır. Dolayısıyla eserin; bu özelliği çerçevesinde kapsamlı ve derinlemesine bir analize tâbi tutulması gerekiyordu. İşte bu yüksek lisans tezinde söz konusu metodla ilgili olarak aşağıdaki özellikler tesbit edildi:

1. Soru-cevap yöntemi sadece Kur'an metnini açıklamak için kullanılan basit bir teknikten ibaret olmayıp öğrenme sürecinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Soru-cevap yöntemi, geleneksel bilgi aktarımının ötesine geçerek, öğrencinin merakını uyandırmakta, düşünce süreçlerini harekete geçirmektedir. Kaldı ki aynı zamanda farklı fikirler ile konular arasında bağlantı kurabilme yeteneğini geliştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu yöntem, öğretmen ile öğrenci arasında etkileşimi artıran, anlamayı kolaylaştıran ve bilginin daha kalıcı olmasını sağlayan bir öğrenme tekniğidir.
2. Gerçi Neseî, bu yöntemi kullanan tek müfessir değildir. Bu yöntem, birçok müfessirin eserlerinde yaygın olarak başvurduğu bir teknik olmuştur. Başta Taberî olmak üzere,

Sem‘ânî, Zemaşerî, Râzî, Bursevî ve Âlûsî gibi birçok müfessir de bu yöntemi kullanarak, karmaşık meseleleri basitleştirmiş ve daha anlaşılır hale getirmiştir. Bu yöntem, Kur‘an-ı Kerîm’in daha iyi kavranmasına katkı sağlamış, ilgili âyetleri okur açısından daha anlaşılır bir hale getirmiştir.

3. Soru-cevap yöntemi yalnızca müfessirlerin buluşu olmayıp Kur‘an-ı Kerîm ve sünnetin kendisinde de sıkça kullanılan bir metottur. Allah, hem müminlere hem de kâfirlere hitap ederken bu yöntemi kullanarak onların sorularına yanıt vermiş ve onları düşünmeye sevketmiştir. Hz. Peygamber de aynı şekilde sorular yönelterek hem muhataplarına bilgi vermiş hem de onların düşünce süreçlerine katkıda bulunmuştur.
4. Neseî, diğer bazı müfessirler kadar yoğun bir soru-cevap tekniği kullanmamıştır. Bu bağlamda, dengeli bir yol izlediği görülmektedir. Örneği; Taberî’nin tefsirinde yaklaşık 500 soru bulunurken, Zemaşerî’nin tefsirinde bu sayı 1500’ü geçmekte, Fahreddin Râzî’nin tefsirinde ise binin üzerinde soru yer almaktadır. Buna karşılık, Neseî’nin tefsirinde yer alan soruların toplamı 80’i geçmemektedir. Bu durum, onun daha özlü ve seçici bir yaklaşım sergilediğini gösterir.
5. Neseî, soruları üç farklı şekilde sunmuştur: فإن قيل (Eğer sorulursa), فإن قالوا (Eğer derlerse) ve ها هنا أسئلة (Burada bir takım sorular var) şeklinde ifadeler kullanarak sorularını başlatmıştır. Bu farklı üslup, onun sorulara farklı açılardan yaklaştığını ve çeşitli okuma biçimlerini benimsediğini göstermektedir.
6. Neseî, sadece bir ilim dalıyla sınırlı kalmamış, tefsirinde Dilbilim, Kelâm, Fıkıh ve diğer İslâmî ilimlere dair sorulara da yer vermiştir. Neseî’nin tefsirindeki sorularını, zaman zaman kelâmî, bazen fikhî, bazen de genel sorular olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu geniş perspektif, onun ilmî birikiminin derinliğini ve genişliğini gözler önüne sermektedir.
7. Neseî, bazen diğer müfessirlerin sorularını ve yanıtlarını da tefsirine dahil etmiştir. En çok faydalandığı isimlerden biri, ondan yaklaşık on soru ve cevap alıntılanmış olduğu, Ebû Mansûr Mâtürîdî olmuştur. Bu durum, Neseî’nin farklı görüşleri de dikkate aldığını ve onlardan istifade ettiğini göstermektedir.
8. Neseî’nin soruları ve cevapları, diğer müfessirlerle de büyük ölçüde örtüşmektedir. Özellikle Taberî, Zeccâc, Mâtürîdî, Sem‘ânî ve Zemaşerî gibi bu alanda öncü kabul edilen müfessirlerin eserleriyle yapılan karşılaştırmalar, Neseî’nin benzer soruları ele aldığını ve

benzer cevaplar sunduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, araştırmada Neseî'nin tefsirinde ele aldığı bazı örnekler eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Çalışma, yalnızca onun veya diğer müfessirlerin görüşlerini aktarmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda eleştirel analiz metodolojik bir temel olarak benimsemiştir. Buna örnek olarak, seb'-i mesânî meselesi, Peygamber'in ismeti konusunda Neseî'nin yanlış konumlandığı ifadeler, zayıf ve uydurma hadislerin nakli gibi konular detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu araştırma, Murat Sülün'un akademik rehberliği ve bilimsel yönlendirmeleri doğrultusunda yürütülmüş olup eleştirel yaklaşımın sistematik bir şekilde uygulanmasına önemli katkılar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*. İstanbul: Şule yayınları, 2015.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Alî Abdü'l-Bârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd. *İkdü'l-Cümân*. Thk. Muhammed Emîn. Kahire: Matba'atü Dâru'l-kütüb, 2010.
- Bâbânî, İsmâîl Paşa Bağdatlı. *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*. İstanbul: Matba'atu'l-ma'ârif, 1945.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdî's-Süver*. Thk. Abdüssemî' Haseneyn. Riyad: Mektebetu'l-ma'ârif, 1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *El-câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Züheyr. Kahire: el-Matba'atu'l-kübra el-Emîriyye, 1894.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-fîkr, t.y.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *El-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetu'l-hilâl, 2002.
- Davûdî, Şemseddin Muhammed b. Alî. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Ebû Şuhbe, Muhammed. *El-İsrâîliyyât ve'l-mevdû'ât fî kutubi't-Tefsir*. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1998.
- Ebû's-Suûd, Muhammed el-İmâdî Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-'arabî, t.y.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Thk. Süleyman el-hazzi. Medine: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- el-Emîn, İhsân. *Menhecü'n-nakd fî't-Tefsir*. Beyrut: Dâru'l-hâdî, 2007.
- Ensârî, Ferîd. *Ebcediyyâtu'l-bahsi fî'l-ulûmi's-şer'iyye*. Fas: Menşûrâtu'l-furkân, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1981.

- Hamevî, Yâkut. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru sadir, 1995.
- Hârizmî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abbâs. *El-emsâlü’l-müvelled*. Abû Dabi: el-mecma‘ et-tevkîfî, 2003.
- Hâzin, Ebü’l-Hasen Alâüddîn. *Lubâbü’t-te‘vîl fî me‘ânî’t-tenzîl*. Thk. Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994.
- Herirî, Muhammed. *Hadâiku’r-revh ve’r-rayhân*. Beyrut: Dâru tavki’n-necât, 2001.
- Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah . *Er-ravzü’l-mi‘târ fî haberi’l-aktâr*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’s-sirâc, 1980.
- İbn Abdulber, Ebû Ömer Cemâlüddîn el-Endelüsî. *El-istizkârü’l-câmi‘ li-mezâhibi fukahâ’i’l-emsâr*. Thk. Sâlim Atâ. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn ed-Dimaşkî. *Sellü’l-husâmi’l-Hindî li-nusreti Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî*. İstanbul: Dâru sa‘âdet, 1907.
- İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *El-bahru’l-medîd*. Thk. Ahmad Abdullâh Raslân. Kahire: el-Hey’etu’l-Mısriyye el-âmmeli’l-kitâb, 1999.
- İbn Âdil, Sirâcüddîn Ömer el-Hanbelî. *El-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*. Thk. Âdil Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Muhammed el-Mekkî. *Ez-ziyâde ve’l-ihsân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, BAE: Merkezü’l-buhûs ve’d-dirâsât, 2007.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *El-muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. Thk. Abdüsselâm Muhammed. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2001.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Fethu’l-bârî*. Tsh. Muhammed Fûâd Abdülbâkî. Mısır: el-mektebetü’s-selefîyye, 1970.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Lisânü’l-mîzân*. Beyrut: Dâru’l-beşâiru’l-islâmiyye, 2002.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *El-müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Mu’assasetu’r-risâle, 2001.

- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Kitâbu'z-Zuhd*. Thk. Muhammed Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî. *Sûretu'l-Arz*. Beyrut: Dâru sadir, 1938.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *El-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmûd Zâyid, Şam: Dâru'l-va'y, 1977.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. Thk. Mâzin el-Mübârek, Şam: Dâru'l-fikr, 1985.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed el-Hanefî. *Tefsir-ü İbn Kemal Paşa*. Thk. Mâhir Habbûş. İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2018.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl. *El-bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Dâru hacar, 1996.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*. Nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: 1972.
- İbnü'l-Adîm, Cemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. Thk. Mehdî İd er-Ravâdiyye. Londra: Mu'assasetu'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *El-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahmân Osman. Nşr. Muhammed Abdulmuhsin, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *El-muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *El-evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. Thk. Ebû Hâmid es-Sağîr. Riyad: Dâru tîbe, 1985.
- İbnü'n-Neccâr, Muhibbüddin Muhammed el-Bağdâdî. *Zeylû târihi Bağdâd*. Thk. Mustafa Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Kâtib Çelebi, Mustafa Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tsh. Muhammed Şerafeddin. İstanbul: Vekâletü'l-ma'ârif, 1941.

- Kâtib Çelebi, Mustafa Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnaût. Tsh. Salih Sa'davî Salih. İstanbul: IRCICA Kütüphanesi, 2010.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 2000.
- Kümilâî, Muhammed Hafız. *El-Budûrû'l-müdüe fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-salâh, 2018.
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir el-Mısrî. *El-cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh el-hulû. Kahire: Dâru'l-hicre, 1993.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. Thk. İbrâhim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âimme li'l-kitâb, 1967.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *El-fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Tsh. Muhammed Ebû Firâs. Kahire: Matba'atü's-saâde, 1907.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an*. Thk. Mecdi Beslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. Thk. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-ma'ârif, 1961.
- Mukâtil b. Süleyman. *Et-Tefsirü'l-kebîr*. Thk. Abdullah Şihâta. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-'arabî, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *El-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Muiyâl, Şim'ûn Yûsuf. *Et-Talmûd asluhu ve teselsuluhu ve âdâbuhu*. Kahire: ed-Dâru's-sekâfiyye, 2004.
- Neseî, Necmeddin Ömer. *Et-teysîr fî't-Tefsîr*. Thk. Mâhir Habbûş. İstanbul: Dâru'l-lubâb li'd-dirâsât ve tahkîki't-turâs, 2019.
- Neseî, Necmeddin Ömer. *Tilbetü't-talebe*. Bağdat: Matba'atu'l-âmile, 1893.
- Nüveyh, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. Lübnan: El-mu'assasetu's-sekâfiyye, 1988.
- Pezdevî, Alâeddin el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Şirketü's-

sahâfeti'l-osmaniyye, 1890.

- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-'arabî, 2000.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl. *El-vâfi bi'l-vefâyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-'arabî, 2000.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâ'idü't-Tefsir*. Kahire: Dâru İbn Affân, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim. *El-ensâb*. Thk. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemânî. Haydarâbâd: Mecelletü Dâireti'l-ma'ârifî'l-osmaniyye, 1962.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim. *es- Et-tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*. Bağdat: Riâsetu'd-Dîvânu'l-vakfiyye, 1975.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'an*. Thk. Yâsir İbrâhim. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Thk. Muhammed İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Semîn, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Halebî. *Ed- dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed el-Harrât. Şam: Dâru'l-kalem, t.y.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-Tefsir*. Şam: Dâru'l-kelîmu't-tayyib, 1993.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân. *Es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdü'l-Hamîd. Beyrut: el-mektebe el-'asriyye, y.y.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî. *El-kâfi şerhu'l-Pezdevî*. Thk. Fahrü'd-Dîn Kânit. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2001.
- Şirbînî, Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Es-sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: el-Matba'atu'l-kübra el-Emîriyye, 1869.
- Sülün, Murat. (ed.). *"s-b- 'a" md., Kök ve türevleriyle Kur'an kelimeleri*. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, t.y.

- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu*. İstanbul: Ensar neşriyat, 2022.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe anlamı*. İstanbul: Çağrı yayınları, 2012.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim 'de yolun sonu ahiret kronolojisi*. İstanbul: Çamlıca yayınları, 2025.
- Sülün, Murat. *Vahiy zincirinin son halkası Kur'an vahyi sempozyumu*. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *El-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitâb, 1974.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Dâru Hacer, 2001.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. Thk. İyâd Muhammed. Dubai: 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *El-câmi'u's-sahîh*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Mu'assasetu'r-risâle, 2009.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. Çev. ve notlar: Murat Sülün. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Mu'assasetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ömer. *El-keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Mustafâ Huseyn Ahmed. Kahire: Dâru'r-rayyân li't-türâs, 1987.
- Zemahşerî, Ömer. *Ru'ûsü'l- mesâ'il*. Thk. Abdullah Nedîr. Beyrut: Dâru'l-beşâir el-islâmiyye, 1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. *El-bahrü'l-muhîl fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-kitâb, 1994.

- Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik*. Kahire: el-Matba'atu'l-kübra el-Emîriyye, 1896.
- Ziriklî, Hayrüddîn Muhammed ed-Dımaşkî. *El-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 2002.
- Zürkânî, Muhammed. *Menâhilü'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matba'atu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1974.



TABLO

TEZDE NESEFİ’NİN ELE ALDIĞI ÂYET-İ KERİMELER

Her ne kadar Nesefi bazı konularda birden fazla yorum yapmış ise de sonuç şudur:

s.	Kur'an Metni ve Meali	Soru	Cevap
48	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ “(Sadece eski din mensuplarının değil) Herkesin Rabbi olan Allah’a hamdolsun!” (el-Fâtiha 1/1).	Allah’ın fili övgüye layık görülürken kulunki neden görülmüyor?	Allah her türlü eksiklikten uzaktır ve mutlak anlamda övgüye layıktır. Ancak yaratıkları, hatalardan ve eksikliklerden muaf değildir.
51	﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “Yalnız Sana kulluk eder, yalnız Senden yardım dileriz.” (el-Fâtiha 1/4).	Kulluğun yardım talebinden önce istenmesinin amacı nedir?	Vav sıralama için değil, ikisinden de söz etmek içindir. Ya da âyetin birinci kısmı şimdiki zaman için, diğeri ise gelecek zaman içindir.
54	﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ “Bilfiil merhamet eden mutlak merhamet sahibine (Rahmân, Rahîm).” (el-Fâtiha 1/2).	Rahmân ve Rahîm besmelede geçtiği halde üçüncü âyette neden tekrar edilmiştir?	Allah’ı zikretmek ve sevmenin önemine dikkat çekmek için.
62	﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ “İşbu şüphe götürmez kitap müttakîler için kılavuzdur.” (el-Bakara 2/2)	İnkarcılar şüphe ettiği halde bu kitap hakkında nasıl “bunda şüphe yok” denebilir?	Kur’an’dan istifade için aklını kullananlar açısından şüphe yoktur ve ayrıca bu konuda bir kuşkuya düşmeyin diye de bir uyarıdır.
66	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “(Resûlüm!) Sen o nankörce	Allah, Muhammed’in (s.a.v.) ummetinden kafir olanları Nûh kavmi gibi neden helak etmedi? Ya da	Hız. Peygamber âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir. Ayrıca bu helak meselesi genel olmayıp özeldir.

	<i>inkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar açısından farketmez; iman etmezler.”</i> (el-Bakara 2/6)	neden onları imana davet etmesini emretti?	İmana davet konusu da onların ahirette bir mazeret göstermemeleri içindir.
72	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةًۖ﴾ “Hani! senin Rabbin. meleklerle; ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratmaktayım’ demişti.” (el-Bakara 2/30)	Allah neden yeryüzüne bir halife tayin etti de gökyüzüne değil? Halife meselesi, Allah’ın bir şeyi bilmediği anlamına gelmez mi?	Gökyüzünde fitne olmaması hasebiyledir. Yalnız Allah’ın, yeryüzünde kullarının sıkıntı çekmemeleri için halife tayin etmiştir.
76	﴿كَذٰلِكَ یُحِیُّ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَیُرِیْكُمْ اٰیٰتِهٖۤ﴾ “Nitekim onun bir parçasını buna vurun! demiştik... İşte Allah ölümleri böyle diriltir.” (el-Bakara 2/73)	Mademki İsrâiloğulları yeniden dirilişe inanıyorlardı onlara “ölümleri Allah işte böyle diriltir.” âyetinde ne demek istendi?	Onlar bunu sözlü olarak kabul ediyorlardı, kalpleriyle değil. Bu sebepten dolayı Allah kesin bir şekilde kendilerini uyarmıştır.
79	﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ﴾ “De ki; Allah katında Âhiret yurdu başkalarının değil, yalnız sizinse, haydi ölümü isteyin! Tabî, samimi iseniz!” (el-Bakara 2/94).	Müminler de “cennetin yalnızca müminlere ait olduğuna” inanırken ve ölümü temenni etmekten kaçınırken bu âyet Yahudilere karşı nasıl bir delil oluşturabilir ki?	Müminler, Allah katında Yahudiler gibi üstünlük iddiasında değildirlere. Bu yüzden ölümü temenni etmemişlerdir. Bu durum, onların iddialarının geçersizliğini ve bunun Allah’a, onun sevdiği kullarına ait olduğunu göstermek içindir.
82	﴿وَلَیِّنِ اَتَّبَعْتَ اَهْوَاۡهُمْۢ بَعْدَ الَّذِیْ جَاۡءَكَ﴾	Allah’ın peygamberini müşriklere uymaktan men	Masumiyet, hiçbir sıkıntıyı önlemez. Geçmişte

	مِنَ الْعِلْمِ “Şayet sana gelen ilimden sonra, bunların arzu ve ihtiraslarına uyacak olursan, Allah’a karşı senin için ne bir velî bulunur ne de bir yardımcı.” (el-Bakara 2/120).	etmesinin hikmeti nedir? Oysa peygamber, masum ve onlara uymayacaktır?	gerçekleşmiş olan zorlukların devamlılığını garanti etmez. Ancak, masum kişi yasaklardan kurtulma konusunda daha çok sorumluluk taşır.
85	﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ﴾ “O; size yalnızca kötülüğü, yüz kızartıcı suçları ve bilginize konu olmayan (gerçek dışı) şeyleri Allah’a atfetmenizi emreder.” (el-Bakara 2/169).	Şeytan bize bu kötülükleri nasıl emreder? Oysa biz, onu görmediğimiz gibi dediklerini de işitmiyoruz.	İçimizde onun fısıldamalarıyla bizi kötülüğe yönelten dürtüler hissediyoruz.
86	﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ “İbrâhim: ‘Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de onu batıdan getir!’ deyince, apışıp kalmıştı inkârcı nankör!.. Zalim bir kavmi Allah doğru yola getirmez.” (el-Bakara 2/258).	Neden Nemrut İbrâhim’e “Senin Rabbin de güneşi batıdan getirsin öyleyse.” demedi?	Nemrut, eğer bunu isteseydi ve Allah bunu gerçekleştirseydi, o zaman Nemrut rezil olacaktı.
88	﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ “İşbu şüphe götürmez kitap müttakîler için kılavuzdur.” (el-Bakara 2/2).	Hidâyet neden Kur’an’a izafe edilmiş ve neden sadece muttakilere özel kılınmıştır?	Hidâyetin Kur’an’a izafe edilmesi, sebep-sonuç ilişkisi bakımındandır. Hidâyet muttakilere özeldir; çünkü hidâyetten faydalananlar

			onlardır.
93	﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ “Onlar ki; senden önce indirilmiş olana da sana indirilene de iman ederler; Âhirete yakînen iman edenler de onlardır.” (el-Bakara 2/4).	يؤمنون ifadesi üçüncü âyette geçtiği halde dördüncü âyette neden tekrar edilmiştir?	Araplar arasında “tekrar” bir şeyin vurgulanması yaygın bir usuldür. Bu tekrar, Ehl-i Kitab’ın iddialarına bir reddiyedir. Aynı zamanda bu âyetteki iman, bir önceki âyette geçen imandan farklıdır.
96	﴿يَذَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ “Hani, oğullarınızı teker teker boğazlatıp kadınlarınızı sağ bırakarak, sizi işkencenin en kötüsüne uğratan Firavun hanedanından sizi kurtarmıştık.” (el-Bakara 2/49).	Âyette oğulların öldürülmesi azap ise, kızların sağ bırakılması neden nimet değil de azap olarak görülmüştür?	Kızları; köleleştirmek, zor işlerde çalıştırmak ve ağır yükler yüklemek için sağ bırakıyorlardı. Firavun’un saltanatının İsrâiloğulları’ndan biri tarafından sona ereceği kehaneti nedeniyle erkek çocuklar katledildi.
98	﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ط فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ “Biz, senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu görüyorduk; elbette seni razı olacağın bir kibleye çevirecektik..” (el-Bakara 2/144).	Neden kıblenin yönü tekrar tekrar ifade edilmiş?	Tekrar, teyit ve vurgulama amacı taşır. Bu, aynı zamanda emrin bir nesih olmasıdır. Ayrıca, her bir tekrar, farklı bir anlam içerir.

[illegible]

والف

Ayasofya Kütüphanesi'ne ait el yazması nüshanın ilk sayfasının görüntüsü (A ile kodlanmış).

في ظلمة الليل اذا دخل في ظلمة عاصق والتهار اذا دخل في الليل عاصق والليل اذا غاب عاصق ومن عرف ان الله ثابت
خالقه الى السواحل الى غرض في غدا لم يخطى رحى عليه والثبات هو الخلق بالثقة ولا يرق معه ومن عرف حقه قبل
نعت يا مولاي الله فكذلك يا اعمى قبل الثقات في الثقة بجملة الله يا عاصم كذب وكبر من قال ان الله كاذب
انما عزيمته بالسحر والذنان في عقده ^{والتحسين} فاحذر ان الاحمد على اللسان الا ان الاحمد وقيل كذب له
بالاستعداد من حقه الله وقوله كما ان موسى بن بشير كذب له وقيل بدعي في حقه اشركين له والاصح ان لا يكلمه جاسد وقال
الحسين بن الفضل جاز ان الله اشهر في هذه السورة وعلمنا بالعلم الخاص الصالحين

مرکز

من حيث خلقه وخلقها فاعلم ان الله خلق مع قسده النفس ذكرا والنفس نعت للنفس وهو الذي يكفر منه النفس وهو
منه دخل واحدا النار وقد يتأخر اخفايته حتى يموت منه وهو في سعة الشيطان بالخرج من الصدر وقال ابن عباس
اذا ذكر الله اذ خلقه خلقه الشيطان يخرج من الصدر واذا غفل وسوس وقال سعد بن جبير يولد الانبى والشيطان
على قلبه فاذا ذكر الله وترقى ونفس واذا غفل وسوس وقال الحلبي الشيطان جاثم على صدر ابن ادم فاذا ذكر الله غش
واذا غفل وسوس وقال مقاتل الشيطان في صورة فريسي يري النفس في الدم في الورق بشيطنة الله اياه
فاذا غش ابعث قلبه فوسوس واذا ذكر الله بدش فخرج من جسده وقال ابن كنانة النفس الذي غش فلما يرى قال
يا ادم لم يهود قبيلتي حيث لا ترونهم فاذكروا من الجنة والناس كلهم اوجه باسمه فمن الناس النفس الذي
يؤمن بالجنة وهو الشيطان ومن الناس وهو الشيطان الانساني قال تميم بن الحارث بن ابي ربيعة بعضهم الى بعض فرفف
القول فرفوا وروى عن ابي ذر الغفاري رحمه الله انه قال لرجل هل تتوكلت بالنفس من شرها بين الانبي
يشير الى هذا وكذا قال قتادة من الجنة والناس من الباقى شياطين ومن الاناس شياطين وامر بالحق وتبين من شر
شياطين الجن والناس والثاني ان معناها هو من شر الواسوس النفس الحواسوس في صدور الناس ومن شر
الناس مكان قول والناس محطوا فاعلم قول الواسوس لابع الجنة والقوة ومن الناس اناس بالقوة ومن شر خلقه و
الثالث وهو قول الفراء ورواه حديث ابن عباس بن ابي ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان النفس يدخل في الخبيث مثل ايدخل في الثاقي
نيرسوس قال القزويني اسم النفس قد يقع على الجن قال وقال بسن العرب ويدرسه جاء قوم من الجن فوقعوا فقبل
لهم من انهم قالوا انهم من الجنة وقد قالوا وانه كان رجال من الاناس يهودون رجال من الجن فمضى الجن الى
كان من المحدثين في الجاهلية والصخرة عارلوه سيد الاولين والآخرين وعلى الرحمن اجمعين وحسبنا
الله ونعم الوكيل

[illegible]

والله اعلم

[illegible]

