



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM ANABİLİM DALI

**İMAN-AMEL BAĞLAMINDA EBÜ'L BEREKÂT EN-
NESEFÎ'NİN MEDARİKÜ'T-TENZÎL ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Enver ÇAMUR

Danışman

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

TOKAT-2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. DR. Ahmet ÖZDEMİR danışmanlığında hazırlamış olduğum “İman-Amel Bağlamında Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin Medarikü't-Tenzil Adlı Eseri” adlı Yüksek Lisans/ Doktora tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

04/12/2024

Tez Yazarı Enver ÇAMUR

JÜRİ KABUL VE ONAY

Enver ÇAMUR tarafından hazırlanan "İman-Amel Bağlamında Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medarikü't-Tenzil Adlı Eseri" adlı tez çalışmasının savunma sınavı 13/11/2024 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı) İmzası

Başkan: Prof. Dr. Gökhan ATMACA

Üye : Doç. Dr. Enver BAYRAM

Üye : Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

İman ve amel, Kuran-ı Kerim'in üzerinde durduğu iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih boyunca canlılığını koruyan bu kavramlar, tefsir ilminin temel konuları arasında yer almıştır. Ayrıca İslami ilimlerin diğer alanlarında da bu kavramlar ele alınmış ve farklı görüşlerin dile getirildiği konular olmuştur. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasıyla birlikte zaman içerisinde mezheplerin oluşmasına, siyasi düşüncelerin neşet etmesinde bu iki kavramın etkili olduğu görülmektedir. Bilhassa bir inanç doktrini olarak karşımıza çıkan Kelam ilminin oluşmasına vesile olmuş; mürtekeb-i kebîre/ büyük günah işleyen Müslümanın durumunun ne olacağı iman ve amel kavramları çerçevesinde tartışılmıştır.

İşte biz bu çalışmamızda, yaşamış olduğu dönem itibarıyla Hanefî bir âlim olarak bilinen ve İslam dünyasında bu yönüyle tanınan Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî(ö. 710/1310)'nin Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl adlı tefsir eserinde yer alan iman-amel kavramları arasındaki münasebeti ele aldık. Onun, bir tefsir âlimi olarak bu iki kavramı nasıl değerlendirdiğini ve aralarında nasıl bir ilişki kurduğunu göstermeye çalıştık. Tarafımızdan tespit edilen kavramlarla, iman ve amel kavramları arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Bizim böyle bir çalışma yapmamızın bir diğer yönü ise ülkemizde yüksek lisans seviyesinde Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin hayatı ve eserleri üzerinde yapılan çalışmalara akademik katkıda bulunmak, özellikle Nesefî'nin tefsir eserinde iman-amel münasebeti çerçevesinde ortaya koymuş olduğu bakış açısını yakalamaya çalışmaktır. Ayrıca yaptığımız araştırmalarda Nesefî ilgili yapılan çalışmaların az olması, daha yeni yeni akademik çalışmaların yapılmaya başlanmış olması bizi, Nesefî'nin tefsir eseri ile ilgili bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir.

Bu tezin hazırlık aşamasında, vücut bulmasında ve sonuçlanmasında ilgi, alaka ve desteğini esirgemeyen, tezime büyük bir katkı sunan danışmanım Sayın Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR'e, ayrıca gerekli kaynaklar noktasında her türlü yardımda bulunan Vaize İlknur URAL hocama, teşekkür ederim.

Enver ÇAMUR

Tokat- 2024

ÖZET

İMAN-AMEL BAĞLAMINDA EBÜ'L BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN MEDARİKÜ'T-TENZÎL ADLI ESERİ

Çamur Enver

Yüksek Lisans Tezi/Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Kasım 2024, vii + 91 sayfa

Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış ünlü bir Hanefî âlimidir. O, İslami ilimler alanında eserler kaleme alan velûd bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Fıkıh alanında yaptığı çalışmalarla İslam dünyasında Hanefî fıkıh âlimi olarak bilinmesine/tanınmasına rağmen Nesefî, kelam ve tefsir alanlarında da eserler kaleme almıştır. Özellikle tefsir alanında neşrettiği tek eseri olan Medarikü't-tenzîl; kısa, öz ve etkili olacak şekilde tasarlanmıştır.

Bu çalışmayla amaçlanan ise kısa ve öz olan tefsirinde iman-amel münasebetinin nasıl kurulduğunu ortaya çıkartmaktır. Zira iman ve amel kavramları üzerinde her dönemde hassasiyetle durulmuş ve bu iki kavram arasındaki münasebet hakkında kalem oynatılmıştır. Ayrıca sadece tefsir alanında değil kelam alanında ele alınan iki önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İman, Amel, Nesefî, Medârikü't-tenzîl.

ABSTRACT

EBÜ'L BEKEKÂT EN-NESEFÎ'S WORK CALLED MEDARİKÜ'T-TENZÎL IN THE CONTEXT OF FAITH AND ACTION

Çamur Enver

Master's Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Assoc. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

November, 2024, vii + 91 sayfa

Ebü'l Berekat Hâfizuddîn Abdullah b.Ahmed b. Mahmud en -Nesefi is a famous Hanafi scholar who lived in the Transoxiana region. He is known as a prolific personality who wrote works in the field of Islamic sciences. Although he is known as a Hanafi fiqh scholar in the Islamic world due to his studies in the field of fiqh, Nasafi also wrote works in the fields of kalam and tafsir. His unique work, Medarikü't-tenzîl, published in the field of tafsir, was designed to be short, concise and effective.

The aim of this study is to reveal how the faith-deed relationship is established in its short and concise interpretation. Because the concepts of faith and deeds have been emphasized sensitively in every period and the relationship between these two concepts has been discussed. In addition, they appear as two important concepts that are discussed not only in the field of tafsir but also in the field of kalam.

Key Words: Commentary, Faith, Action, Nasafi, Medârikü't-tenzîl.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
1.ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ.....	1
2.ARAŞTIRMANIN İÇERİĞİ VE KAYNAKLARI	1
BÖLÜM 1: EBÜ'L BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ	3
1.1.HAYATI.....	3
1.2.İLMİ ŞAHSİYETİ.....	3
1.2.1. Hocaları.....	10
1.2.2. Talebeleri	12
1.3.ESERLERİ	13
BÖLÜM 2: KAVRAMSAL ANALİZ: İMAN VE AMEL.....	20
2.1. İMAN.....	20
2.1.1. İmanın Çeşitleri	23
2.1.1.1. Taklidî İman	23
2.1.1.2. Tahkikî İman	24
2.1.1.3. İcmâfî İman	25
2.1.1.4. Tafsilî İman	26
2.2. AMEL.....	27
2.3. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ.....	29
2.3.1. İman-Amel İlişkisi İle İlgili Bazı Meseleler	31

2.3.1.1. Büyük Günah Meselesi	31
2.3.1.2. İmanın Artma-Eksilme Meselesi	33
BÖLÜM 3: İMAN-AMEL BAĞLAMINDA EBÜ'L BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN MEDARİKÜ'T-TENZÎL ADLI ESERİ	36
3.1. İMAN VE AMEL İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR.....	37
3.1.1. İmanla İlgili Kavramlar	37
3.1.1.1. Adalet	37
3.1.1.2. Birr	40
3.1.1.3. Cihad	42
3.1.1.4. Emanet	47
3.1.1.5. Gayb	49
3.1.1.6. İnfak	50
3.1.1.7. İnkâr.....	52
3.1.1.8. İtaat	55
3.1.1.9. Sabır	58
3.1.1.10. Takva.....	60
3.1.1.11. Tevbe	62
3.1.1.12. Veli.....	64
3.1.2. Amel İle İlgili Kavramlar	67
3.1.2.1. Ahiret	67
3.1.2.2. Ses.....	68
3.1.2.3. Cennet	71
3.1.2.4. İmtihan.....	73
3.1.2.5. Şirk	75
3.2. MEDÂRİKÜ'T-TENZÎL'DE İMAN VE AMEL	77
SONUÇ	81
KAYNAKÇA.....	83

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
b.	: Bin (oğlu)
bkz.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
edit.	: Editör
İA.	: İslam Ansiklopedisi
kom.	: Komisyon
nşr.	: Neşreden
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
ŞİA.	: Şamil İslam Ansiklopedisi
Yay.	: Yayınları
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tsz.	: Tarihsiz

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

İman ve amel kavramları, Kur'an'ı Kerim'de birlikte ele alınan ve aralarında güçlü bir bağ olan iki önemli kavramdır. *Ey iman edenler* ve *salih amel işleyenler* hitapları bunun göstergesidir. Tefsir âlimlerinin bu iki kavram arasındaki ilişkiye kayıtsız kalması mümkün değildir. İşte bizim böyle bir çalışma yapmamızdaki amaç, Nesefî'nin tefsir eserinde iman-amel münasebetini nasıl kurduğu ve ne şekilde değerlendirmiş olabileceğidir. Özellikle İslam düşünce tarihinde büyük günah işleyenlerin durumunun ne olacağına dair sorular ve bunun neticesinde ortaya çıkan sorunlar, iman ve amel kavramları arasındaki ilişkinin daha da önemli hale gelmesine sebebiyet vermiştir. İşte biz bu çalışmayı yaparken amacımız Nesefî'nin iman-amel konusuna nasıl yaklaştığını ortaya çıkarmak ve ülkemizde yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmalara katkı sunmaktır.

Araştırmamız üç bölüm şeklinde tasarlanmıştır. Birinci bölümde yazarın hayatı, ilmi şahsiyeti, düşünce yapısı ve eserleri gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde ise iman-amel kavramlarının sözlük ve terim anlamları verilmiştir. İman başlığı altında taklidi, tahkiki, tafsili ve İcmâlî gibi iman çeşitleri hakkında bilgi verilmiş ve değerlendirme yapılmıştır. Akabinde ise iman-amel ilişkisi konu edinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Nesefî'nin tefsir eserinde iman-amel münasebetini nasıl ele aldığı konu edinilmiştir. Sadece bu iki kavramla yetinilmemiş, irtibatlı olduğu düşünüldüğü kavramlara da yer verilmiştir. Ayrıca rivayet ve dirayet türü tefsirlerden de alıntılar yapılmış ve karşılaştırmalı olarak konu irdelenmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN İÇERİĞİ VE KAYNAKLARI

Araştırmamızın içeriğini, Nesefî'nin tefsir alanında kaleme almış olduğu tek eseri olan Medarikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-tevîl adlı kitabında yer alan iman-amel münasebeti oluşturmaktadır. İslam düşünce tarihinde özellikle tefsir, kelam, mezhepler tarihi gibi alanlarda olmak üzere iman-amel ilişkisi üzerinde hassasiyetle durulmuş ve farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bir tefsir âlimi olan Nesefî, iman-amel münasebeti konusuna bigâne kalmamış ve tefsirinde bu konuyu irdelemiştir.

Araştırmamızın temel kaynağı tezimizin ismini de aldığı Medarikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-tevîl adlı eserdir. Çalışmamızın birinci bölümünde Nesefî'nin diğer

çalışmalarından da istifade edilmiştir. İkinci bölümde ise Arapça sözlük kaynaklarından yararlanılmıştır. Halil b. Ahmed el-Ferahidî 'nin *Kitabü'l-ayn*, İsmail b. Hammad el-Cevherî'nin *es-Sıhah Tacu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî 'nin *Tehzîbü'l- luga*, Ebü'l- Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriya'nın *Mekayîsi'l-luga*, Sâhib b.Abbâd 'ın *el-Muhît fi'l-luga*, Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî 'nin *el-Kamûsü'l-muhît*, Muhammed b. Ömer b.Ahmed ez-Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga*, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail ibn Side'nin, *el-Muhkem ve'l- muhîtu'l-A'zam*, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzur 'un *Lisânü'l-arab*, Ebu Bekir Muhammed b. el- Hasan ibn Düreyd 'in *Cemheratü'l- luga*, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî'nin, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-kur'ân* ve Ebü'l-Bekâ Eyyûp b. Musa el-Hüseynî el-Kûfî'nin, “*Kitâbü'l- Külliyyât Mu'cemun fi'l- Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*” adlı kitaplar, bunlardan bazılarıdır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise rivayet ve dirayet kategorisinde yer alan tefsir kitaplarından yararlanılmıştır. Bunlardan bazıları ise; Mukatil b. Süleyman'ın “*Tefsirü Mukatil b. Süleyman*”, Ebi Cafer Muhammed b. Cezeri et-Taberî'nin “*Tefsiru'l-Taberî*”, Ebu Mansur Muhammed b. Mâtürîdî'nin, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî'nin, “*et-tefsirü'l-basît*”, Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmet Ebi Bekir el-Kurtubî'nin “*el-camiu Li-ahkami'l- Kur'an*”, Fahrettin Râzî'nin, “*Tefsir-i Kebir Mefatihul Gayb ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kuran Dili*” adlı eseridir.

BÖLÜM 1: EBÜ'L BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği âlimlerden biri olan Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn¹ Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Özbekistan'ın Türkçe adıyla "Karşı" olarak bilinen² Buhara yakınlarındaki Nesef³ şehrinde dünyaya gelmiştir. Bu yer klasik kaynaklarda Nahşeb diye de anılmaktadır.⁴Nesefî, 642/1244 yıllarında vefat etmiş olan Şemsu'l-Eimme Muhammet ibn Abdussetar el-Kerderi'den ders okuduğuna göre bundan önceki tarihlerde ve nispet edildiği yer olan Nesef'te H.VII. Asrın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır.⁵ Kaynaklarda hocaları hakkında verilen bazı bilgilerden hareketle 620 (1223) yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.⁶

Tarihte bir kültür ve medeniyet bölgesi olan Mâverâünnehir, önemli isimlerin yetişmesini sağlamıştır. Tefsir, Hadis, Hukuk, Kelam ve Felsefe alanlarında zirve şahsiyetler yetiştirmiştir.⁷ Örneğin tefsir alanında Zemahşerî (ö.538) ve Fahrüddin er-Râzî (ö.606), gibi şahsiyetleri yetiştiren bu bölge bir ilim ve medeniyet merkezi haline gelmiştir. İşte müfessirimiz Nesefî, böyle bir bölgede yetişmiş ve bu bölgede İslam'ın ve İslami ilimlerin ne denli güçlü olduğunu ispat etmiştir.⁸Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Bağdat'a yaptığı seyahatten⁹ dönerken, İsfahan ile Huzistan arasındaki "İzec" şehrinde hastalanarak 710/1310 Ağustos ayında vefat etmiş ve bu şehirde gömülmüştür.¹⁰

1.2. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, ilim ve medeniyete asırlarca beşiklik yapmış bir yöre olarak bilinen Mâverâünnehir bölgesinde VII./XIV. yy. başlarında yaşamıştır.¹¹Tarihsel

¹ Müellifimiz Ebü'l-Berekât ile birlikte Hâfizuddîn künyesini kullanan bir diğer kişi ise dönemin meşhur fıkıh âlimi Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderi'den fıkıh okuyan Muhammed ibn Muhammed ibn Naşr el-Buharî'dir. Abdullah Muhammed Leknevi, "el-Fevaidu'l-Behiyye fî Teracimi'l Hanefiyye," thk. Muhammed Bedrettin Ebu Firas en-Na'sani, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 102.

² Bedrettin Çetiner, "Nesefî", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, C.5, Şamil Yayınevi, 1992, 87.

³ Murteza Bedir, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.32, TDV Yayınları, Ankara 2006, 567.

⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l Buldan*(Beyrut: Dar Sadr Yayınevi,1995), 5/276.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 660.

⁶ Bedir, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 567.

⁷ Temel Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 14.

⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 660.

⁹ Başka bir yere seyahat yaptığına dair bir bilgi kaynaklarda bulamadık.

¹⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan*, I/168.

¹¹ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 24

olarak çeşitli din, mezhep, felsefe, kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan bu bölge, aynı zamanda ilmî faaliyetler bakımından oldukça hareketli bir yapıya sahiptir.¹² Neseî'nin böyle bir ortamda yaşamış olması, onun tahsil hayatına olumlu katkılar sağlamıştır. İlmî ve şahsiyetiyle ulema arasında belli bir seviyeye yükselmiş, yüksek bir otoriteye sahip olmuş ve eserleriyle temayüz etmiş bir dehâdır.¹³

Neseî, gençlik yıllarını Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin hâkim olduğu, bölgenin ve İslam âleminin en önemli ilim merkezlerinden olan Buhara şehrinde ilim tahsil etmekle geçirmiş, temel eğitimini de burada tamamlamıştır. Eğitim hayatı süresince, dönemin önemli fıkıh hocalarının etkili olmuş olması,¹⁴ Neseî'nin, Hanefî fıkıh ekolü üzerine yetiştiğini ve fıkıh alanında düşünce dünyasının bu ekol doğrultusunda gerçekleştiğini söylememiz haklı bir tespit olacaktır.

Neseî'nin inanç bakımından takip ettiği düşünce ekolü ise Mâtürîdî geleneği çizgisidir. İmam Mâtürîdî'nin inanç konularında kullandığı aklî metodun bir benzeri, Neseî'de de görülmektedir. Akıllı ve aklın fonksiyonlarını kullanarak akıl ve nakil arasında bir köprü kurmuş, her ikisini de ihmale uğratmadan inanç problemlerine çözüm aramıştır. Bilgi edinme araçları arasında akla önemli bir yer vermiş bunu kabul etmeyenlere karşı tavrını açıkça ortaya koymuştur.¹⁵ Ayrıca Hicri VIII. yüzyılın en önemli Mâtürîdî âlimlerinden bir olan ve dönemine damgasını vuran Neseî, hayatı boyunca genelde Ehl-i Sünnet, özelde ise Mâtürîdî akidesini öğretmek ve Ehl-i Bidat fırkalarına karşı müdafaa etmek için çaba göstermiş, arkasında çok kıymetli eserler bırakmıştır.¹⁶

Bu malumatlardan da anlaşılacağı üzere onun inanç/akide ile ilgili düşünce yapısını oluşturan sistem Mâtürîdî Akaidi olmuştur. Neseî'nin tefsir, hadis, fıkıh usul ilimlerinde söz sahibi olması, ilmî bir şahsiyet olarak ulema arasında belli bir seviyeye yükselmesi, İslami ilimler sahasında yüksek bir otoriteye sahip olması ve eserleriyle

¹² Recep, Önal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 35.

¹³ Muhammet Yazıcı, “*Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd Adlı Eseri*,” Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Atatürk Üniversitesi 1981).

¹⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 361; Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar, 53; Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 111-112; Leknevi, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, 101-102; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 83-102; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-fukaha*, 111; Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât En-Neseî*, 24-27.

¹⁵ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 37.

¹⁶ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 34.

temayüz etmiş bir mümtaz bir deha¹⁷ olması Neseî'nin Hanefî/Mâtürîdî düşünce yapısının bir sonucudur. Ehl-i sünnet anlayışını savunmuş, i'tizali görüşleri ise şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Onun gayesi insanların sapık bir itikâdî anlayışa gark olmamalarını sağlamaktır.

Neseî, tahsilini bitirdikten sonra muhtelif şehirlerdeki medreselerde, özellikle Kirman'daki el-Kutbiyye es-Sultaniyye medresesinde müderrislik yapmış ve kendi eserlerini okutmakla birlikte birçok talebe yetiştirmiş mümtaz bir âlimdir.¹⁸ İslam âlimlerinden bazılarının onu, “*Mezhepde Muctehid*” lerin sonuncusu olarak itibar ettiği de belirtilmektedir.¹⁹ Ömrü boyunca muhtemel pek çok seyahat yapmış ise de kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgi verilmemektedir.²⁰ Onun, ilim tahsili için sadece Bağdat'a yapmış olduğu seyahat bilinmekte birlikte Bağdat'ta kaldığı sürede İmam Mergînani (ö.593/1196)'nin “*el-Hidaye*” adlı eserini şerh etmediğine dair görüşler nakledilmektedir.²¹

Temel İslâmî İlimlerin hemen her branşında eserler veren, velûd bir şahsiyet ve ansiklopedik bir kişiliğe sahip²² olan Neseî, özellikle Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûl ve Kelâm ilimlerine son derece vakıftır.²³

1. Müfessir Olarak Neseî

Neseî'nin tefsir alanında yazmış olduğu tek eseri olan ve eserleri içinde en önemli olanı *Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl* adlı kitabıdır. Eser, İslam dünyasında onun tanınmasına vesile olmuş özellikle Hanefî mezhebinin müntesiplerince kabul görmesini sağlamıştır.²⁴ Kendisinden önceki dönemlerde önemli tefsir eserleri yazılmasına rağmen Onun bu eseri de meşhur tefsirler arasında yerini alabilmiştir. Ayrıca bu tefsir eseri ile birlikte Türkiye'de de ilim çevrelerinde çok iyi tanınması

¹⁷Yazıcı, “Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı.” 32-33.

¹⁸ Bedir, “Ebü'l-Berekât en-Neseî”, *DİA*, XXXII, 567; Bedrettin Çetiner, *Ebu'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî ve Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eseri*, (İstanbul: MÜİFAV, 1995). 31-32;

¹⁹ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102.

²⁰ Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 33.

²¹ Yahya Alkın, “İmam Neseî ve Tefsir” *Diyanet Aylık Dergisi* 22, S. 2 (Nisan, Mayıs, Haziran 1986): 19; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102.

²² Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 29.

²³ Ahmed b. Muhammed Ednevî, “*Tabakatü'l-Müfessirin*,” thk. Süleyman b. Salih Hazzî, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 171.

²⁴ Yazıcı, “Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı.” 38.

mümkün olmuştur. Dirayet türü tefsirlerin en meşhurlarından ve en çok okunan yapıtlarından biri olarak görülmektedir.²⁵

Nesefî, tefsir kitabının özelliklerini yine tefsirinin giriş bölümünde belirtmektedir: “*Teklifine icabet ettiğim bir kişi, benden Te’vilat’a dair bir kitap yazmamı istedi. Bu kitap, i’rab ve kıra’at vecihlerini içinde barındıracak, Bedî ve işâret ilimlerinin özelliklerini muhteva edecek, Ehlisünnet ve’l cemaat kelimeleri ile bezenecek, maksada hâlel getirecek şekilde kısa olmayacak, bidat ve dalalet ehlinin görüşlerinden uzak olacak. Ne okuyucusunu sıktırıp usandıracak kadar uzun ne de maksadını aşıp asıl olan amaçtan saptıracak kadar kısa olmayacak*”²⁶ Nesefî, tefsirinde Zemahşerî (ö. 538/1144)’nin Keşşaf adlı tefsiri ile Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286)’nin tefsirinden faydalanmış, ancak Keşşaf’da yer alan İ’tizali görüşleri almamıştır. Her iki tefsirden de alıntılar yaparken aldıklarını kısaltmış ve kendi üslubuyla aktarmıştır.²⁷

Nesefî, tefsirinde Keşşaf ’ta yer alan Belâgat nüktelerine yer vermiş, bedî’ ilminin özelliklerini tefsirine yansıtmış ve ayetlerin ince manalarını keşfedip bunu tefsir eserinde dile getirmiştir. Zemahşerî’nin soru-cevap metodunu tefsirde uygulamış, bunu da ayetlerin şerhi kapsamında gerçekleştirmiştir.²⁸Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler bize Nesefî’nin, döneminin önemli bir müfessiri olduğunu göstermektedir. Ayrıca tefsirinin hem kısa olması hem de önemli konuları ihtiva etmesi İslam coğrafyasında etkili olmasını sağlamıştır.

2. Mütakellim Olarak Nesefî

Nesefî, tefsir ilminde olduğu gibi kelim ilminde de kendi rüşünü ispat etmiş bir şahsiyet olmuştur. Bu alanda otorite olarak görülecek müstakil eserler meydana getirmiş, Ehlisünnet akidesini savunmuştur.²⁹ Özellikle Ehl-i Sünnet’in temsilcisi olarak kabul edilen Ehl-i Hadis, Eş’ariyye ve Mâtürîdî arasında ihtilaflı konuları ele almış, yeri geldiğinde isim yeri geldiğinde de mezhep ismi vererek görüşlerini dile getirmiştir. Bu konularda kalem oynatması onun mezhebi görüşlerin tamamına hâkim olduğunu ve Kelâmî konulardaki ihtilaflara çözüm bulmaya çalıştığını göstermektedir.³⁰

²⁵ Yeşilyurt, *Ebü’l-Berekât en-Nesefî*, 31.

²⁶ Ebû’l- Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”,thk. Yusuf Ali Bedevi, (Beyrut: Dar Kather Yayınevi, 2022), I, 24.

²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 663.

²⁸ Yazıcı, “*Ebü’l-Berekât en-Nesefî Hayatı*.” 40.

²⁹ Yeşilyurt, *Ebü’l-Berekât en-Nesefî*, 32.

³⁰ Önal, *Ebü’l-Berekât en-Nesefî*, 39.

Nesefî zamanına kadar Kelam ilmi zirveye ulaşmış, bu alanda Mâtürîdî (ö.333/944), Râzî (ö.606/1210), Eş'arî (324/935-36), Bâkîllânî (ö.403/1013), Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111), Şehristânî (ö.548/1153), Âmidî (ö.631/1233), Beyzâvî gibi isimler yetişmiştir. Ancak Moğol istilası sebebiyle diğer ilimlerde olduğu gibi Kelam ilminde de duraklama meydana gelmiş ve bu alana dair yeni ve özgün çalışmalar yapılamaz olmuştur. Orijinal eserler üretmek yerine var olanlar üzerinde şerhler ve haşiyeler yapılmış, hâlihazırdaki kitapların genişletilmesiyle yetinilmiştir. Müellifimiz böyle bir dönemde yaşamış olmasına rağmen tahsilini devam ettirmiş ve ilimden uzak kalmamaya çalışmıştır. Onun bu azmi ve gayreti, Kelam alanına özgün eserler kazandırmasını sağlamıştır. Bu alanda ilk olarak "*el-Umde*" adlı eserini yazmış, akabinde ise onun şerhi olan "*el-İ'timad*'ı" kaleme almıştır.³¹ Her ne kadar Temel Yeşilyurt şerh ve haşiyeler döneminin ilk mümessili olarak sayılsa³² bile bizim buna katılmamız mümkün değildir. Çünkü Nesefî 'den önce şerh ve haşiyeler dönemi zaten başlamış bulunmaktaydı.³³

"*el-İ'timad*" adlı eserinde Kelam konularının tamamına yakını ele alan Nesefî, nakle ve akla büyük bir önem vermiş ikisini birlikte kullanmaya gayret göstermiştir. Müellif, yeri geldikçe nakli delilleri ön plana çıkartmış başka konularda ise aklî ve mantıkî delilleri kullanarak konularla ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Bir konuyu ele alırken o konu ile ilgili ilk önce muhalif görüşleri dile getirmiş daha sonra bu görüşleri aklî ve naklî delillerle çürütmüş ve kendi görüşünün doğruluğunu ispata çalışmıştır. Bu eserinde Mâtürîdî mezhebini açık bir biçimde savunmuştur.³⁴ Nesefî'nin bu şekilde hareket etmesi, ayrıca onun Mâtürîdî mezhebinin sadık bir takipçisi olduğunu, bunun da bulunduğu bölgede Mâtürîdî mezhebinin yayılmasına öncülük ettiğini ve bunun için çaba sarf ettiğini göstermektedir.³⁵

3. Fakih Olarak Nesefî

Nesefî'nin, tefsir ve kelam alanında önemli eserleri bulunduğu gibi aynı durum Fıkıh alanında da karşımıza çıkmakta ve bu alanda da önemli eserleri bulunmaktadır. Özellikle bu alanda yazmış olduğu eserlere şerhler ve haşiyeler yapılmış, bu şerhler ve haşiyeler muhtasar haline getirilmiş ve tekrar bu muhtasar eserlere şerh ve haşiyeler

³¹ Yazıcı, "*Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı*." 43-44.

³² Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 34.

³³ Yazıcı, "*Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı*." 44.

³⁴ Yazıcı, "*Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı*." 45.

³⁵ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 40.

yazılmıştır.³⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere onun bir âlim olarak tanınmasındaki en önemli etki fıkıh ve usul alanında yapmış olduğu çalışmalar olmuştur.³⁷ Neseî'nin fıkıh alanında yapmış olduğu bu çalışmalar Hanefî mezhebi müntesiplerince tutulmuş ve medreselerde kitap olarak da okutulmuştur.³⁸ Müellifin ilminden dolayı kaynaklarda kendisinden “*Mezhepte Müctehid*” olarak da bahsedildiği ifade edilmiştir.³⁹

Neseî'nin yetişmiş olduğu Mâverâünnehir Bölgesinin Hanefî mezhebinin kalesi durumunda olması da onun önemli bir Hanefî Fakihî olmasına katkı sağlamıştır. Telif ettiği eserlerinde daha çok Hanefî fakihlerden alıntılar yapması, muhtelif konularda görüş beyan ederken Hanefî mezhep imamlarının isimlerini vermesi ve “*bize göre*” tabirini kullanması onun Hanefî fakihî olduğunu gösteren güçlü bir yönüdür. Ayrıca Neseî'nin fıkıhla ilgili yazmış olduğu eserlerinin kendisinden sonra Hanefî mezhebi müntesiplerince başvurulmuş klasik kaynaklardan olması da bunu kanıtlamaktadır.⁴⁰ Bununla birlikte Şafîî, Maliki ve Hanbeli mezheplerinden de görüşlere yer verir.

Müellif, fıkhi ayetlerin tefsirini gerçekleştirirken diğer mezhepler ile mensubu olduğu Hanefî mezhebi arasındaki ihtilafları konu edinir. Genellikle fıkıh ile ilgili ayetlerde İmam Şafîî'nin görüşlerini dikkate değer bulur. Bunun yanında kendi mezhebinin de yer yer görüşlerini dile getirir. Şimdi onun fıkhi ayetlerle ilgiyi tespitlerine birkaç örnekler verelim:

Bakara Suresi'nin 16.⁴¹ ayetini kısaca açıkladıktan sonra bu ayette karşılıklı alıp vermede “icap” ve “kabul” sözlerinin dile getirilmeden alım satımın caiz olduğunu dile getirir. Yine aynı suresinin 237.⁴² ayetinde yer alan Mehîr ve Boşanma ile ilgili hususları açıklığa kavuşturup mezhepler arasındaki ihtilafı gidermeye çalışır. Nur

³⁶ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 30.

³⁷ Yazıcı, “*Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı*.” 42.

³⁸ W. Heffening, “Neseî”, *İslam Ansiklopedisi*. C. 9, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, 200; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 22.

³⁹ Leknevi, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, 102.

⁴⁰ Bedir, “*Ebü'l-Berekât en-Neseî*”, *DİA*, XXXII, 567.

⁴¹ Bakara 2/16. “*İşte onlar hidayet yerine dalâleti satın alanlardır. Ancak onların bu ticareti kendilerine kâr sağlamamış ve kendileri de hidayete erememişlerdir.*”

⁴² Bakara 2/237. “*Eğer kendileriyle mehirlerini belirlemek suretiyle evlenme akdini yaptığınız kadınları onlara dokunmadan boşarsanız, bu takdirde onlar için belirlediğiniz mehrin yansını vermeniz gerekir. Meğerki kadınlar bu mehri almaktan vazgeçmiş olsun ya da nikâh akdini elinde bulunduran (koca ya da velisi) onu bağışlamış olsun, bu, müstesna. Ancak (Ey kocalar!) Sizin affetmeniz (mehri bağışlamanız) takvaya daha uygundur. Aranızdaki ihsanı sakın unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir.*”

suuresinin 6-9.⁴³ayetlerinde ise eşlerine zina suçlamasında bulunup kendisinden başka şahit olmayan kimseler hakkında hangi hükümlerin uygulanacağı meselesini ele alır ve mezhep imamları arasındaki farklı yorumlara dikkat çeker ve kendi görüşünü dile getirir.⁴⁴

Yukarıda verdiğimiz bilgiler bize göstermektedir ki Neseî, fakih olarak daha çok tanınmış ve Mâverâünnehir bölgesinde zamanının meşhur bir Hanefî fakihî olarak görülmüştür. Onun kaleme aldığı eserler yaşadığı bölgede ses getirmiş, kendisinden sonra gelen Hanefî mezhebi mensuplarınca dikkate alınmış, bu da onun İslam âlimi olarak tanınmasını sağlamış ve İslam dünyasında daha çok fakih olarak bilinmesine vesile olmuştur.

4. Dilci Olarak Neseî

Arap Dili ve Belâgati inceliklerini önemli gören Neseî, bu hassasiyetini tefsir eserinde ortaya koymuş, ayetleri bu yönden incelemeye tabii tutmuştur. Nahiv kurallarına dikkat etmiş, özellikle nahiv ve i'rab ile ilgili tevcihleri daha çok Basra okulundan istifade ederek eserinde yer vermiştir. Bununla birlikte Kufe ve Bağdat okullarından da alıntılar yapmıştır.⁴⁵ Neseî, Arap Dili ve Belâgati ile ilgili incelikleri kendi tefsirinin giriş mahiyetteki şu açıklamasında yer vermektedir: *“Bu kitap, i'rab ve kira'at vecihlerini içinde barındıracak, Bedî ve işâret ilimlerinin özelliklerini muhteva edecek.”*⁴⁶Neseî'nin ayrıca nahiv âlimlerinin ihtilaf ettikleri noktalara değinmiş olması, onun Arap Dili ve gramerine ne kadar nüfuzlu olduğunu da göstermektedir.⁴⁷

Neseî, özellikle dil ve belâgat yönünden Zemahşerî'nin etkisi altındadır. Ayetlerde yer alan edebî sanatlarının uygulama şekillerini bazen gösterir, bazen de edebî sanatları söylemekle yetinir. O, genellikle Halil b. Ahmet, Sibeveyh, Ferra, Zeccac gibi dilcilerin görüşlerini daha makbul bulur ve genellikle onların fikirlerini nakleder. Bununla birlikte Kisâî, Ebu Ubeyde, Cevherî vb. dilcilerden de aktarım yapar.

⁴³Nur 18/6-9. *“Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, Beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ile şahitlik etmesi, Beşinci defa da, eğer (Kocas) doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır.”*

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 666-667.

⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 663.

⁴⁶ Ebû'l-Berekât en-Neseî, *“Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevil”*, I, 24.

⁴⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*(Kahire: Matbaatü's-Saade, 1961), I, 306.

Nesefî, dil mektepleri arasındaki ihtilafı iyi bildiği için onun amacı kendisinin de Arap olmamasından ötürü, Arap olmayan okuyuculara Arap dilinin bütün özelliklerini sunmaktır. Bunun için gayret sarf eder.⁴⁸

Kıraat ilmi ile de ilgilenir ve okuyuş şekilleri üzerinde özellikle durur. Nesefî, mütevâtir olan yedi kıraati/(kıraat-ı seba)'ı esas alır ve ona göre okuyuşları gerçekleştirir.⁴⁹

Yukarıda vermiş olduğumuz bu bilgilere bakılacak olursa Nesefî'nin yaşamış olduğu bölgenin ilmi açıdan önemli bir merkez olduğu, Moğol istilasını ile birlikte ilmi anlamda bir boşluğun meydana geldiği görülmektedir. Böyle bir ortamda Müellif, bu boşluğu her alanda doldurmaya çalışmış, Müslümanların tehlikeli fikir akımlarından etkilenmemesi için gayret sarf etmiş ve bunun için eserler kaleme alarak bir mücadele ortaya koymuştur. Bunun için de İslami ilimlerin her birinde ayrı çalışmalar yaparak bu ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.

1.2.1. Hocaları

Nesefî, dönemin meşhur hocaları olan; Şemşü'l Eimme Muhammed el-Kerderi, Hamiduddin ed-Darir, Ali b. Muhammed er-Ramitini, Bedruddin Hâherzâde'den ders almıştır.⁵⁰ Onun, özellikle Hamiduddin ed-Darir'den çok faydalandığı ve hocasının ölümüne kadar yanından ayrılmadığı bilinmektedir.⁵¹ Hayatının büyük bir çoğunluğunu tahsil yapmakla geçirmiş, ömrünün sonuna kadar ilimle iştigal eden dönemin önemli hocalarından ders almıştır.⁵² Nesefî'nin ayrıca başka âlimlerden ders alması da yüksek bir ihtimaldir. Çünkü Nesefî'nin telif ettiği eserlere bakıldığında fıkıh dışında kelam ve tefsir gibi alanlarda da eser kaleme aldığı görülür. Ancak kaynaklarda kimlerden ders alındığına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁵³ Şimdi Nesefî'nin ders aldığı hocalarını kısaca tanıyalım.

1. Ahmed b. Muhammed el-Attâbi(ö.586/1192)

Mâverâünnehir Hanefî ulamasının önde gelenlerinden bir olan Ebu Nasr Zeynüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbi el-Buharî, fıkıh âlimi olup O, müfessir yönüyle de bilinmektedir. Buhara'nın Dâru Attâb/Attâbiyye mahallesine nispet

⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 663.

⁴⁹ Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-Müfessirin*, I, 306.

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 660.

⁵¹ Bedir, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 567.

⁵² Yazıcı, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı." 33.

⁵³ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 36-37.

edildiği için bu isimle anılmaktadır.⁵⁴ Takva sahibi bir âlim olan el-Attâbî'nin doğum tarihi ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Attâbî, özellikle fetva kitabı ve Hanefî mezhebinin temel kaynaklarına yaptığı şerhlerle tanınmıştır. Talebesi olan Şemsu'l-Eimme (ö.642/1244) yanında öğrenci olarak bulunmuş, ondan ilim tahsil etmiş ve hocasının “*ez-Ziyâdat*” adlı eserini rivayet etmiştir.⁵⁵ Ayrıca Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, “*et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*” adlı eserinde, Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin yetişmesinde önemli bir yeri olan hocası Attâbî için devrin en büyük âlimlerinden biri olarak bahsetmektedir.⁵⁶

2. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî(ö.642/1244)

Şemsü'l-Eimme Ebû'l-Vecd Muhammed b. Abdüssettâr b. Muhammed el-Îmâdî el-Kerderî, 18 Zilkade 559 tarihinde Hârizm bölgesinin idari merkezi olan Cürcaniyye'ye bağlı olan Kerder şehrinde doğmuştur.⁵⁷ Burhaneddin el-Merğınani (ö.593/1199) ve Şeyh Mecdüddin es-Semarkândî'den hadis öğrenmiştir.⁵⁸ 642/1244 yılında Buhara'da vefat etmiştir. Kerderî, fıkıh ve fıkıh usulü alanında söz sahibi bir kişi olup ondan fıkıh tahsil eden birçok talebesi olmuştur. Hanefî fıkıh âlimi olarak ondan ilim tahsil eden talebelerinden biri de Ebû'l-Berekât en-Neseî'dir.⁵⁹

3. Bedruddin Hâherzâde (ö.651/1253)

Asıl adı Muhammed b. Mahmud Abdülkerim el-Kerderî'dir. Şemsu'l-Eimme (ö.642/1244)'nin kız kardeşinin oğludur. Dayısının yanında büyümüş ve onun tarafından yetiştirilmiştir. Güzel bir terbiye verilmiştir. “Hâherzâde” kelimesi *kız kardeşin oğlu* anlamına geldiği için bu lakapla anılmıştır. Kendisinden birçok öğrenci ders okumuştur. Ebû'l-Berekât en-Neseî de bunlardan birisidir.⁶⁰

4. Hamiduddin ed-Darîr (ö.666/1268)

⁵⁴Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2013), 83.

⁵⁵ Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 25

⁵⁶ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, I, 304.

⁵⁷ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 101.

⁵⁸ Ahmed Efendi Taşköprüzâde, “*Tabakatü'l-fukaha*,” thk. el-Hac Ahmed Neyle. (Musul: by. tsz. 968/1561), 107.

⁵⁹ Abdullah İbn Kutluboğa, “*Tacü't-Terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*,” thk. İbrâhîm Salih, (Dımaşk: Darü'l-Me'mulî't-Türas, 1992), 111-112;Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), II, 361; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*,101; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 102.

⁶⁰Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 361;Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları(Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 53;Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 101-102; Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-fukaha*,111.

Ali b. Muhammed b. Ali Necmu'l-Ulemâ Hamiduddin ed-Darîr'in hayatı hakkında kayda değer bilgi bulunmamaktadır. Onun; fakih, usulcû, muhaddis, müfessir, kelamcı ve hafız olduğu bilinmektedir. Şemsu'l-Eimme el-Kerderî, onun fıkıh hocasıdır. ed-Darir, Hanefî fıkıh âlimi olarak birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁶¹ Bu öğrencilerinden biri de Ebu'l-Berekât en-Nesefî'dir.⁶² Hamiduddin'in hadis okuduğu hocası ise Cemâlüddin el-Mahbûbî'dir.⁶³ Hamiduddin ed-Darîr, 666/1268 yılının Zilkade ayında vefat etmiş ve cenaze namazını vasiyeti üzerine Ebu'l-Berekât en-Nesefî kıldırıştır. Cenaze namazına 50.000'e yakın kişinin katıldığı rivayet edilmektedir.⁶⁴

1.2.2. Talebeleri

Döneminin ilim dünyasında seçkin bir mevki elde eden Ebu'l-Berekât en-Nesefî, değişik yerlerde verdiği dersler sayesinde ilmî birikimini, tecrübelerini ve görüşlerini sonraki asırlara ulaştıracak, İslam düşüncesine hizmet edecek talebeler yetiştirmiştir.⁶⁵ Örneğin Nesefî, ilim tahsilini bitirdikten sonra Kirman'a gitmiş ve orada el-Kutbiyye es-Sultaniyye medresesinde müderrislik yapmıştır.⁶⁶ Nesefî'nin burada kendisinden dini ilimler öğrenmiş birçok öğrencisi olmasına rağmen klasik kaynaklarda sadece iki öğrencisinin adına yer verilmektedir.⁶⁷ İsmi bilinen meşhur öğrencileri ise Muzafferu'd-Din ibn es-Sâ'âtî (ö.694/1294-95) ve Husâmu'd-Din el-Hüseyn ibn Ali ibn Haccâc es-Siğnâkî (ö.714/1314-15)'dir.⁶⁸

1. Muzafferu'd-Din ibn es-Sâ'âtî (694/1295)

Muzafferu'd-Din Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Bâ'lebekkî el-Bağdadi İbnü's-Sâ'âtî tanınmış bir Hanefî fıkıh âlimidir. Şam'ın Ba'lebek kasabasındandır. Babası saat yapımında mahir biri olduğundan Bağdat'ta bulunun Mustansuriyye Medresesinin üzerindeki saat ona yaptırılmış, babasına nispetle "İbnü's-Sâ'âtî lakabını almıştır. İbnü's-Sâ'âtî daha sonra aynı medresede müderrislik görevini yerine getirmiş ve kızı Fatıma b. Ahmed kendisinden fıkıh dersleri okumuştur.⁴ Cemâziyel-evvel 694 (22 Mart 1295)'te Bağdat'ta vefat etmiştir.⁶⁹

⁶¹ Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-fukaha*, 107.

⁶² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 361; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 101-102.

⁶³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 110.

⁶⁴ Taşköprüzâde, *Tabakatü'l-fukaha*, 107.

⁶⁵ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 37.

⁶⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı." 36.

⁶⁷ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 28.

⁶⁸ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102.

⁶⁹ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye* 26; Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 95; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 116; "İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferuddîn", *DİA*, C. 21, 190-192;

2. Siġnâkî (714/1314)

Tam adı Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siġnâkî'dir. Doğum yeri hakkında pek bir bilgi yoktur. Süğnak şehrine nispet edilmektedir. Bu şehir X. Y. y'da Oğuz Yabgu Devleti'nin idare merkezi olup Buhara'ya bağlıdır. Günümüzde ise Sunakkurgan, Sunakata, Sunakkurgan adlarıyla bilinmektedir ve harabe halindedir.

Hanefî fıkıh âlimi olan Siġnâkî, ilim öğrenmek için Bağdat'a gitmiştir. Burada Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr, Fahrüddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerġî ve Celalüddin el-Ma'ser, Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi hocalardan ders almıştır. Bağdat'ta bulunduğu süre içinde Meşhed-i Ebû Hanîfe'de ders okutmuştur. Onun ayrıca Dımaşk, Halep, Kahire, Buhara ve Nisabur'da ders okuttuğu belirtilmektedir. Klasik kaynaklarda kaç yılında ve nerede vefat ettiğine dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte tercihe yaraşır olan görüş ise 714 (1314) yılı Halep'te vefat etmiş olabileceğidir.⁷⁰

1.3. ESERLERİ

Ebû'l Berekât en-Nesefî, bir Hanefî fakihî olarak şöhret kazanan, Ehl-i Sünnetin itikâdî alanda iki büyük hak mezhebinden Mâtürîdî ekolünün ileri gelen mümtaz simalarından biridir. İslami ilimlerin hemen her dalında kaleminin güçlü olması sayesinde yerini almış, Türk-İslam dünyasında günümüze kadar ulaşan eserleriyle tanınmış, zamanın ihtiyacına binaen kitapları üzerine kendisi şerh yazmış, başka âlimler tarafından şerhler yazılmıştır. Bu da bize göstermektedir ki Nesefî, kitapları üzerinde asırlar boyunca birçok çalışmalar yapılan mühim bir şahsiyettir.⁷¹ Eserlerinin bir bölümü asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun sebebi ise yazmış olduğu kitapların medrese öğrencileri için sistematik bir biçimde özetlenmesidir.⁷² Eserleri üzerinde günümüzde akademik çalışmalar yapılmaktadır.⁷³

⁷⁰ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 62; Kutluboġa, *Tacü't-Terâcim*, 25; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 126; Rahmi Yaran, "Siġnâkî", *DİA*, C. 37, 164-166.

⁷¹ Cerrahoġlu, *Tefsir Tarihi*, 661; Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî*, 33; Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî Hayatı."47; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî*, 41.

⁷² Bedir, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 567.

⁷³ Abdullah Tuncel, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil 'inde Sahâbe Tefsiri," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi 2022).; Ahmet Dinç, "Rivayet Tefsiri Açısından Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil'i," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Dokuz Eylül Üniversitesi 2007).; Harun Bulanık, "Nesefî Tefsirinde I'câzu'l-Kur'an," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Fırat Üniversitesi 2005).; Mehmet Yergök, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârik'ut-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Niteliklerine Dair Yorumlar," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Düzce Üniversitesi 2023).; Vesile Ramanlı, "Nesefî'nin Medârik'u-t-Tenzil ve Hakâik'u-t Te'vil

Ebü'l Berekât en-Nesefî'nin önemli ve meşhur olan eserleri bulunmaktadır. Şimdi bu eserleri ile ilgili kısaca bilgiler verelim:

Menaru'l-Envar: İslam hukuku yöntem bilimi alanında yazılmış, Usul'e dair kısa bir risale olup en bilinen eseridir. Bu risalenin birçok şerh ve haşiyeleri vardır. Teknik ifadelere yer vermiyorsa da İslam hukuku yöntem biliminin her konusuna değinmektedir. Bu özelliği göstermektedir ki eser Usûl'e giriş mahiyetindedir. Ayrıca Fahrü'l-İslam el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö.483/1090)'nin eserlerinden ihtisar edilerek meydana getirilmiştir. Eser şerhleriyle birlikte medreselerde ve İslam âleminin değişik şehirlerinde yüzyıllar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur.⁷⁴

el-Vafi: Hanefi fikhı üzerine dair yazılmış değerli bir eseridir. Hanefi fikh doktrinin orta ölçekte bir özeti olup, içeriğinde fıkha dair birçok meseleler ve fetvalar yer almaktadır. Şafii ve Malikilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre bu eseri kaleme almasının nedeni, Nesefî'nin, Merginânî'nin *Hidaye* isimli eserini şerh etme isteğini öğrenen Tâcu's-Şeriâ'nın "bu onun şanına yakışmaz" demesini duymakla birlikte vazgeçmiş olmasıdır. "Hidaye" üslubunda "el-Vafi"yi kaleme almıştır.⁷⁵

el-Kafi: 684/1285 yılında tamamlanan bu eser, Nesefî'nin Hanefi fikhına dair yazmış olduğu *el-Vafi* adlı eserin şerhidir.⁷⁶ *el-Hidaye*'yi şerh etmeye niyetlenmiş, akabinde ise bundan vazgeçmiş ve ilk önce "el-Vafi"yi yazmış daha sonra da bu şerhini kaleme almıştır.⁷⁷ Eserin yazma nüshaları ise Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin Paşa bölümünde 203, 204 ve 205 numaralarında kayıtlıdır.⁷⁸

Kenzu'd-Dekaik: Hanefi fikhında dört muteber eserden biridir. *el-Vafi* adıyla yazdığı fûruu fıkha dair eserinin hûlasasıdır. Verdiği fetvaları içermektedir.⁷⁹ Ayrıca

İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi(Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân Sûreleri)."Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.,(Dicle Üniversitesi, 2023).

⁷⁴ Abdulvehhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 118; Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî*, 35; Heffening, "Nesefî", *İA*. IX, 199; Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî Hayatı." 49; Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 41.

⁷⁵ Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 101-102; Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 111-112; Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî Hayatı." 49, Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*,43.

⁷⁶ Muhammed ibn Hacer Askalânî, *ed-Dürerü'l-kamine fi' a'yani'l-mietis-samine* (Beyrut: Darü'l- Cil, 1993), I. 247.

⁷⁷ Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 111; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102;

⁷⁸ Nesefî, *el-Kâfi*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin Paşa, 203,204,205.

⁷⁹ Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Nesefî Hayatı." 52.

asırlar boyunca medreselerde okutulmuş ve Hanefi fıkıh âlimlerince çok tutulmuştur.⁸⁰İbnü's-Sâ'âtî bu eseri Kırman el-Kutbiyye es-Sultaniyye medresesinde bizzat müellifinden okumuştur.⁸¹Bu eser, XIX. asırda Şam ve Ezher medreselerinde okutulan bir ders kitabıdır.⁸² İlim çevrelerinde büyük bir rağbet gören Kenzu'd-Dekaik hakkında yazılmış ve basılmış birçok şerh ve haşiyeler de mevcuttur.⁸³

Keşfu'l-Esrar: Bu eser, Neseî'nin Usûle dair yazmış olduğu Menaru'l-Envar adlı eserine yine kendisinin kaleme almış olduğu şerhidir.⁸⁴Neseî'ye göre Fıkıh ilminin akli ve nakli ilimlere dayalı olması, tartışma metotlarını iyi bir şekilde ortaya koyması gibi özellikler, kendisini böyle bir eser kaleme almaya sevk etmiştir. Ayrıca bu eserin yazılmasında İslam coğrafyalarında Pezdevî'nin ve Şemsu'l Eimme es-Serahsî'nin *Usûl*'lerine istek ve talebin olması etkili olmuştur. Müellif, bu iki eserin hulasasını/özetini yazmıştır.⁸⁵

el-Kunye Fi'l-Fıkıh: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 1355 numarasında nüshası bulunmaktadır.⁸⁶

el-Mustevfa fi'l-Furu: Fur'u Fıkha dair yazılmış eseridir.⁸⁷

el-Menafi' fil-Şerhi'n-Nâfi: Neseî'nin bu iki eseri, Ebû'l-Kâsım Nâsıruddîn Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkindî (ö. 556/1161)'nin *Nâfi fi'l-Furu* adlı eserine yazmış olduğu şerhidir. Neseî, bu şerhinde hocaları olan Şemşu'l-Eimme el-Kerderî için *allâme*, Hamiduddin ed-Darîr için ise *üstaz* tabirini kullanmıştır.⁸⁸

el-Musaffa ve el-Mustasfa: Neseî tarafından kaleme alınan el-Musaffa, Ömer en-Neseî'nin *Manzûmetü'n-Neseî fi'l-Hilâf* adlı eserinin muhtasarıdır. Ömer en-Neseî, bu eserinde Ebû Hanîfe(ö.150/767) ile iki talebesi Şafii ve İmam Malik arasındaki akide farklılıklarından bahsetmektedir. Neseî, el-Musaffa adlı muhtasarını

⁸⁰ Çetiner, "Neseî", *ŞİA*, V, 87.

⁸¹ Heffening, "Neseî", *İA*, IX, 199.

⁸² Heffening, "Neseî", *İA*, IX, 199.

⁸³ Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 44.

⁸⁴ Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Neseî Hayatı." 49.

⁸⁵ Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât En-Neseî*, 45.

⁸⁶ Yazıcı, "Ebû'l-Berekât en-Neseî Hayatı." 54; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 44.

⁸⁷ İsmail Paşa el-Bağdadi, "*Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-müsannifin*," thk. Kilisli Rıfat Bilgi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), I. 464.

⁸⁸ Mehmet Tahir Bursalı, *Türklerin Ulûm ve Funûn'a Hizmetleri*, çev. Said Öztürk (İstanbul: Kitabevi, 1966), 32. Heffening, "Neseî", *İA*, IX, 200; Leknevi, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, 102,

20 Şaban 670 (22 Mart 1271) tarihinde tamamlamıştır. *el-Mustasfa* ise bu esere kendisinin yazmış olduğu özet bir şerhidir.⁸⁹

Şerhü'l-Müntehab fi Ūsûli'l-Mezheb: Neseî'nin bu eseri, Mâverâünnehir bölgesi Hanefî Fukahasına mensup Hüsameddin Muhammed b. Muhammed Ahsikati (ö. 644/1246-7)'nin fıkıh usulüne dair yazmış olduğu *Müntehab fi Ūsuli'l-Mezhep* adlı kitabının şerhidir. Bu eserin nüshaları Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi 1319, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümü 750, Şehit Ali Paşa bölümü 660 ve Fatih bölümü 1318 numaralarında kayıtlıdır.⁹⁰

Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ: Bu eser, Fıkıh usulüne dair Osman b. Ömer b. Ebi Bekir Malîkî (ö. 646/1248) tarafından kaleme alınan *Muhtasarı'l-Münteha* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Neseî tarafından yazılan bu şerhin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 1363, Carullah bölümü 527; Nuri Osmaniye Kütüphanesi 1337 numaralarında kayıtlı olarak bulunmaktadır.⁹¹

Şerhü'l-Hidaye: Furu'ul Fıkha dair yazılan *el-Hidaye* adlı eserin şerhidir. Fakat böyle bir şerhin yazılıp yazılmadığı ihtilaflı bir konudur. Bazı kaynaklarda Neseî'nin böyle bir şerh yazmadığı şeklinde görüş nakledilmektedir.⁹² Zira onun, el-Hidaye'yi şerh etmekten vazgeçip *el-Vafî*'yi yazdığı, onun da şerhi olan *el-Kâfi* adlı eseri kaleme aldığı bilinmektedir.⁹³ Sonrasında ise yeniden "*el-Hidaye*" adlı eseri şerh edip etmediği konusunda da net bir bilgi yoktur.⁹⁴

Mi'yâru'n-Nazar: Neseî'nin mantık alanında yazmış olduğu bir eseridir. Yazma nüsha halinde İstanbul Köprülü Kütüphanesi 530 numarasına kayıtlı olarak bulunmaktadır.⁹⁵ Ancak Köprülü Kütüphanesi 530'da kayıtlı olan bu eser Burhanu'd-Dîn en-Neseî (ö.686/1287)'ye ait görünmekte olup, Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin böyle bir çalışması olduğu kesin olarak bilinmemektedir.⁹⁶

⁸⁹ Heffening, "Neseî", *İA*. IX, 200; Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 111.

⁹⁰ Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 104-105.

⁹¹ Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 107-108.

⁹² Alkın, "İmam Neseî ve Tefsir," 19; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102;

⁹³ Heffening, "Neseî", *İA*. IX, 199; Kutluboğa, *Tacü't-Terâcim*, 111; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102.

⁹⁴ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 48.

⁹⁵ Yazıcı, "Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı." 55.

⁹⁶ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 48.

Fâide Muhimme li Def'i Nazile Mulimme: Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin ahlak ile ilgili yazmış olduğu bir eseridir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshasına rastlanılmadığı gibi kaynaklarda da bahsedilmemektedir.⁹⁷

el-Leâli'l-Fâhire fî Keşfi Ulûmi'l-Âhire: Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin ahlak ile ilgili yazmış olduğu ikinci eseridir.⁹⁸

Fezâilu'l-A'mal: Amellerin faziletlerinden bahseden ahlak alanında yazılmış üçüncü eseridir.⁹⁹

Şerhü Kasîdeti'l-Lâmiye: Neseî'nin bu eseri, İmamü'l-Haremeyn Siracü'd-Din Ebu Muhammed Ali b. Osman el-Üşî, el-Fergâni (ö,569/1173)'nin yazmış olduğu *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye fî't-Tevhid* isimli eserinin üzerine kaleme aldığı bir şerhidir.¹⁰⁰

Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil: Tefsir alanında yazılmış tek eseridir.¹⁰¹ Eser, bir dirayet tefsiridir. Kısa, özlü ve akıcı olan anlaşılır bir Arapça ile kaleme alınmıştır.¹⁰² Bütün özellikleri ihtiva eden bu tefsir eseri, dirayet ve rivayet metotlarını insicamlı bir şekilde toplamıştır. Muhtasar olmakla birlikte içerisinde pek çok ilim ve sanat inceliklerini de barındırmaktadır. Özellikle bu eser, İslam âleminde özellikle Hanefi ekolü müntesipleri tarafından tutulmuş ve bazı özellikleri sebebiyle temayüz edip kabul görmüştür.¹⁰³ Neseî bu özelliği kendi tefsirinin önsözünde “*Teklifine icabet ettiğim bir kişi, benden Te'vilat'a dair bir kitap yazmamı istedi. Bu kitap, i'rab ve kıra'at vecihlerini içinde barındıracak, Bedî ve işâret ilimlerinin özelliklerini muhteva edecek, Ehli'sünnet ve'l cemaat kelimeleri ile bezenecek, maksada hâlel getirecek şekilde kısa olmayacak, bidat ve dalalet ehlinin görüşlerinden uzak olacak. Ne okuyucusunu sıktırıp usandıracak kadar uzun ne de maksadını aşır asıl olan amaçtan saptıracak kadar kısa olmayacak*”¹⁰⁴ şeklinde ifade etmektedir. Bu verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Neseî'nin böyle bir eser yazmasındaki temel etkenler; çevresinde bulunan kişilerin kendisinden tefsir yazmasını istemiş olabilecekleri, kendisinden önce yazılan tefsirlerin çok uzun ya da anlaşılamayacak derecede olma

⁹⁷ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, I, 305.

⁹⁸ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, I, 305.

⁹⁹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, I, 305.

¹⁰⁰ Yazıcı, “Ebü'l-Berekât en-Neseî Hayatı.” 58.

¹⁰¹ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*(Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983), I. 304-305.

¹⁰² Muhammed Abdülazim Zürkani, *Menahilü'l-ifran fî ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Daru İhyai'l-Arabiyye, 1943), I. 536.

¹⁰³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*. 662.

¹⁰⁴ Ebü'l-Berekât en-Neseî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevil*”, I, 24.

ihtimali ve yaşamış olduğu bölgedeki bid'at ve dalâlet ehlinin görüş ve te'villerinin yaygın olarak bulunması olmuştur¹⁰⁵ diyebiliriz.

Neseî, yazmış olduğu tefsirinde akıcı bir üslup kullanmış, anlaşılmasını kolaylaştırmış, kıraat ve i'rab vecihlerini kapsayacak şekilde bedî ve işâret ilimlerine yer vermiş, Ehl-i Sünnetin görüşlerini dikkate almış ve bid'at ve dalalet ehlinin görüşlerine yer vermemiştir.¹⁰⁶ Tefsirini yazarken Keşşaf ve Beyzâvî¹⁰⁷ tefsirlerinden alıntılar yapmış, Keşşaf'ta yer alan i'tizali görüşleri özellikle dikkate almamıştır. Genel olarak Ehl-i Sünnet görüşünü esas almıştır. Zemahşerî tefsirinde yer alan soru ve cevapları nakletmekte ancak "kultu (قلت) ve "kîle" (قيل) lafızlarını kullanmamakta, ayetleri açıklayarak kendi sözlerini dile getirmektedir. Buradan hareketle Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin, Neseî tefsirinin kaynakları arasında olduğunu saymak mümkündür.¹⁰⁸

Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin bu tefsir eseri çok rağbet görmüştür. Eser, el yazısıyla kopya edilmiş ve bu şekilde İslam coğrafyasının muhtelif yerlerine ulaşması sağlanmıştır. Günümüzde ise birçok kütüphanede yazma nüsha halinde bulunmaktadır. Özellikle İstanbul'daki mevcut kütüphanelerde tam ve eksik olacak şekilde birçok kopyası bulunmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Çetiner'in, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed En-Neseî* adlı eserine bakılabilir.¹⁰⁹

el-Umde: Kelam alanında yazmış olduğu eserlerinden biridir. Günümüze kadar ulaşmıştır. Neseî, bu eserinde kelam ilminin bütün konularını ele almıştır. Tefsir ve Fıkıh alanında yazmış olduğu eserleri ilim çevrelerince çok iyi bilinen¹¹⁰ Müellifin, Kelam alanında yazmış olduğu *el-Umde* çok tutulan bir eser olmuş üzerine birçok şerh yazılmıştır.¹¹¹ Neseî'nin bu eserine dikkat çekmek ve önemini anlatmak için eserle ilgili "insanların kalplerindeki imanı arındırdığı için bu eserin tek başına yeterli olacağı"¹¹² dahi söylenmiştir. Eser, daha çok *Umdetü'l Akâid* ya da *el-Umde fi'l-Akâid*

¹⁰⁵ Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed En-Neseî*, 44.

¹⁰⁶ Zehebi, "et-Tefsir ve'l-Müfessirin," I, 305.

¹⁰⁷ Alkın, "İmam Neseî ve Tefsir", 20; Zehebi, "et-Tefsir ve'l-Müfessirin," I, 305.

¹⁰⁸ Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî*, 51-52.

¹⁰⁹ Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî*, 44-49.

¹¹⁰ Yeşilyurt, *İslam İnancının Ana Umdeleri ("el-Umde" Tercümesi)* (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 9.

¹¹¹ Çetiner, *Ebu'l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî*, 39.

¹¹² Kâtip Çelebi, "Keşf-el-Zunun," thk. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, (Ankara: Türk Tarih Kurum Yayınları, 2014), II, 1168.

isimleri ile bilinmesine rağmen *Akâidu'l-Hâfiziyye*”, “*el-Menâr fî Usuli'd-Din*, isimleri ile de bilinmektedir.¹¹³

el-Umde, içerik açısından Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/11429'nin Akâid kitabına büyük ölçüde benzemektedir. Adeta onun bir tekrarı ve benzeri mahiyetindedir.¹¹⁴ Çünkü *el-Umde* ele aldığı konulardan, bu konuları ele alış tarzına kadar birçok bakımdan benzerlik arz etmektedir. Ondan ayrılan yönü ise konuları biraz daha ayrıntılı olarak ele almış olması ve mezheplerin görüşlerine yer vermesidir.¹¹⁵ Nesefî, bu eserini Ehl-i Sünnet özelde ise Mâtürîdî inanç sistemini savunmak amacıyla telif etmiştir.¹¹⁶ Kendisi ise bunu eserinin önsözünde “*Ben bu eserimle Ehl-i Sünnet inanç sisteminin özünü, dayanağını yani umdesini ve soruları olanlara cevap olması, şahısları ise batıl inançlardan koruması için kaleme aldım*” şeklinde dile getirmektedir.¹¹⁷ *el-Umde*'nin İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası da bulunmaktadır.¹¹⁸

el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd: Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kelam ilmine dair kaleme aldığı ikinci eseridir. Bu eser, müellifin daha önce yazmış olduğu *el-Umde* adlı eserinin şerhi olup, şerhine de bu ismi vermiştir.¹¹⁹ Klasik kaynaklarda *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd* adlı eserin Nesefî'ye ait olduğu ifade edilmekte ve kendisine aidatı noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹²⁰ Sade bir dil ve anlaşılır üslup kullanan müellifin bu eseri, içerik olarak *el-Umde*'ye göre daha kapsamlı olup sistematik kelama dair bütün konuları ele almaktadır.

el-Umde adlı kitabını Ehl-i Sünnet inanç sisteminin özünü, dayanağını oluşturmaları; soruları olanlara da cevap olması ve şahısları batıl inançlardan koruması için kaleme alan Nesefî,¹²¹ bu eserinde kapalı bulunan ve çetrefilli olarak görülen konuları açıklamak için *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd* adlı eserini meydana getirmiştir. Müellif, eserin yazılış gayesi için *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd* girişinde şu bilgilere yer vermektedir:

¹¹³ Heffening, “Nesefî”, *İA*. IX, 200.

¹¹⁴ Yazıcı, “Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı.” 59.

¹¹⁵ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 53.

¹¹⁶ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 49.

¹¹⁷ Nesefî, *el-Umde*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 3085, Vr.1b.

¹¹⁸ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 54-55.

¹¹⁹ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî*, 51; Yazıcı, “Ebü'l-Berekât en-Nesefî Hayatı.” 62; Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât En-Nesefî*, 57;

¹²⁰ Çelebi, “*Keşf-el-Zunun*,” II, 1168; Heffening, “Nesefî”, *İA*. IX, 200; Leknevi, *el-Fevaidu'l-Behiyye*, 102;

¹²¹ Nesefî, *el-Umde*, (Fatih Bölümü, 3085), Vr.1b.

“Ehl-i Sünnet inancını açıklamak için yazdığım el-Umde adlı esere insanların rağbet ettiğini gördüm. Ancak bu eser dirayetten uzak rivayetlerle dolu idi ve müşkül olarak bulunan yerler vardı ve bunların da açıklanmasına ihtiyaç vardı. Bu sebeple “el-Umde” ‘nin bu sıkıntılarını giderecek ve delillerini genişletecek bir kitabı Yüce Allah’ın yardımıyla tamamladım ve ona bu el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd adını verdim.”¹²²

Nesefî, ömrünün sonlarına doğru telif ettiği bu eserini, 26 Cemâziyel-Evvel 698 tarihinde, bir pazar günü ikindi namazına müteakip cemaatin huzurunda tamamlamıştır.¹²³ *el-İ’timâd*, sekiz bölümden oluşmakta ve genel olarak Kelam İlmine Dair Genel Bilgiler, İlahiyat, Nübüvvet, Kader ve Kaza, İman, Sem’iyyat, Değişik Konular ve İmamet gibi konu başlıkları yer almaktadır.¹²⁴ Şu hususu da belirtmemiz gerekir ki ayrıca Nesefî, bu eserinde İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhid* adlı eserinden, onun görüşlerinden istifade etmiş, bu görüşlerin yılmaz bir savunucusu olmuş, üstünlüğünün ve doğruluğunun ispatına çalışmıştır.¹²⁵ Müellif, eserini kolay ve akıcı bir dille kaleme almış, ilk önce konu ile ilgili ayet sonra hadis zikretmiş daha sonra ise akli, mantıki ve felsefi deliller getirmiştir.¹²⁶ İstanbul’daki mevcut kütüphanelerde bu eserin örneklerini görmek mümkündür.

BÖLÜM 2: KAVRAMSAL ANALİZ: İMAN VE AMEL

Bu bölümde Kur’an’ı Kerim’in en önemli iki kavramı olduğunu düşündüğümüz iman ve amel kelimelerinin semantik analizini yapıp, bu kavramların hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.İMAN

İman kelimesi اٰمَن emn kökünden gelip¹²⁷ if’al babında mastardır. اَلْاٰمَنُ “el-ennü” kelimesi ise “güven duymak,”¹²⁸ “güvende olmak,”¹²⁹ “emanet”¹³⁰ anlamlarında olup

¹²² Nesefî, *el-Umde*, (Fatih Bölümü, 3085), Vr.1b.

¹²³ Yazıcı, “Ebü’l-Berekât en-Nesefî Hayatı.” 62; Yeşilyurt, *Ebû’l-Berekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 57.

¹²⁴ Yazıcı, “Ebü’l-Berekât en-Nesefî Hayatı.” 64-66.

¹²⁵ Yeşilyurt, *Ebû’l-Berekât en-Nesefî*, 63.

¹²⁶ Yazıcı, “Ebü’l-Berekât en-Nesefî Hayatı.” 66.

¹²⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, “emn”, *es-Sihah Tacu’l-luga ve sıhahu’l-arabiyye*, Daru’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut 1404/1984, V, 1775.

¹²⁸ Halil b. Ahmed el-Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1464/2003, I, 90.

¹²⁹ Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “emn”, *Tehzîbü’l-luga*, Darü’l-Kütübi’l-Azim, Kahire 1384-87/1964-67, XV, 511.

¹³⁰ Ebü’l- Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, “emn”, *Mekayîsi’l-luga*, Darü’l Fıkh, Kahire 1399/1979, I, 133.

خَوْفٌ “korkmak”¹³¹ kelimesinin; الأمانة (el-emânetü) ise الخيانة (el-hıyanet) kelimesinin zıddıdır.¹³² أمنتُهُ “ona güvendim”¹³³ ifadesi, “ona inandım” anlamında iken, رَجُلٌ أَمَانَةٌ (racülün emâneten)¹³⁴ ise “güvenilir kimse” anlamına gelmektedir.

الإيمان kelimesi ise sözlükte “tasdik etmek,”¹³⁵ “onaylamak,”¹³⁶ “güven”¹³⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Dilcilerin bir kısmı, Yusuf suresi 12/17.ayetdeki لَمَّا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ifadenin “tasdik etmek” anlamında geldiğini dile getirmişlerdir.¹³⁸ Bazı dilciler ise Hucurat suresi 14.ayete dikkat çekmiş ve أَسْلَمْنَا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا “Bedeviler iman ettik dediler, hayır iman etmediniz, sadece boyun eğdik deyin” ayetinin, “imanın tasdik etmek olduğuna” delil olarak göstermişler ve bu hususta ittifak etmişlerdir.¹³⁹ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ise iman etmenin “şeriatı/dini kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.”¹⁴⁰

الإيمان kelimesi mazi أَمَنَ, muzari يُؤْمِنُ, masdar إِمَانًا sigasında gelmektedir. Eğer أَمَنَ olursa o zaman da ismi fail olur.¹⁴¹ أَمَنَ kelimesinin aslı أَمَّنْ olup iki hemzelidir ve ikinci hemze yumuşamıştır.¹⁴² أَمَنَ fiilinden türeyen آمين ise Allah’ın isimlerinden¹⁴³ biri olup mü’min için güvence demektir. Mü’min, olmasını murat ettiği bir şeyi آمين diyerek Allah’tan ummakta olup, bu mü’min için bir güvence oluşturmaktadır.¹⁴⁴ Vâhidî (ö. 468/1076) bu kelime için “Basit” adlı eserinde اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ ifadesini kullanmakta “Allah’ım kabul et” demek olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁵

İbn Side (ö. 458/1056) ve Fîrûzâbâdî ise الإيمان kelimesinin türemiş olduğu أَمَن “emn” kelimesinin “din, ahlak” gibi anlamlarda da kullanıldığını dile getirirler ve مَا

¹³¹ Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, 90; Sâhib b. Abbâd, “emn”, *el-Muhît fi’l-luga*, İlmü’l-Kütüb, Beyrut 1414/1994, X, 413; Cevherî, “emn”, *es-Sıhah*, 1775; Ya’kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, “emn”, *el-Kamûsü’l-muhît*, Meessetü’r-Risale, Beyrut 1426/2005, 1176.

¹³² Abbâd, *el-Muhît fi’l-luga*, X, 413; Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, 90; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü’l-muhît*, 1176.

¹³³ Ebü’l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, “emn”, *Esâsü’l-belâga*, Darü’l-Kütübü’l-İlmiye, 1419/1998, I, 34.

¹³⁴ Ezherî, “emn”, *Tehzibü’l-luga*, XV, 511; Fîrûzâbâdî, “emn”, *el-Kamûsü’l-muhît*, 1176.

¹³⁵ Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, 90; Abbâd, “emn”, *el-Muhît fi’l-luga*, 414, Cevherî, “emn”, *es-Sıhah*, 1775.

¹³⁶ Ezherî, “emn”, *Tehzibü’l-luga*, XV, 513.

¹³⁷ Fîrûzâbâdî, “emn”, *el-Kamûsü’l-muhît*, 1176.

¹³⁸ Abbâd, “emn”, *el-Muhît fi’l-luga*, 414; Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, 90; Zemahşerî, “emn”, *Esâsü’l-belâga*, I, 35.

¹³⁹ Ezherî, “emn”, *Tehzibü’l-luga*, XV, 513.

¹⁴⁰ Fîrûzâbâdî, “emn”, *el-Kamûsü’l-muhît*, 1176.

¹⁴¹ Ezherî, “emn”, *Tehzibü’l-luga*, XV, 513.

¹⁴² Cevherî, “aml”, *es-Sıhah*, V, 1775.

¹⁴³ Ezherî, “emn”, *Tehzibü’l-luga*, XV, 513; Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, 90.

¹⁴⁴ Abbâd, “emn”, *el-Muhît fi’l-luga*, X, 414.

¹⁴⁵ Fîrûzâbâdî, “emn” *el-Kamûsü’l-muhît*, 1176.

أحسن أمنك cümlesini örnek göstererek dini ve ahlaki özelliğin ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmaktadırlar.¹⁴⁶

Meşhur Arap dilbilimcisi olan Ebü'l-Hasen el-Lihyânî ise “iman nedir?” sorusuna “o güven ve itimattır”¹⁴⁷ cevabını vermiş ve bu şekilde imanın güven ve itimat anlamlarını içerdiğine vurgu yapmıştır. Cevherî de güven ve itimat anlamlarına işaret etmekle birlikte; وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُؤْمِنُ Allah Teala’nın isminin mü’min olduğunu ifade etmiştir. Bunun için ise يُظْلَمُهُمْ مَنْ أَنْ عِبَادَهُ مِنْ أَنْ يُظْلَمُهُمْ“Allah kullarını haksızlığa uğramaktan emin kılmıştır” sözünü örnek olarak göstermiştir.¹⁴⁸ Cevherî, bu şekilde mü’min ismine ayrı bir vurgu yaparak iman ile ilişkisini ortaya koymuş olmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânîye (ö.816/1413) göre ise iman, kalben inanmak ve dil ile ikrar etmektir. Kelime-i şehadet getiren ve amel eden fakat inanmayan kimse münafık, kelime-i şehadet getirip inandığı halde amel etmeyen fasık, şehadeti ihlal eden kimsede kâfir olur demektedir.¹⁴⁹

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilere bakıldığında iman kelimesinin kökünün “emn” olduğu görülmektedir. “Emn” kelime olarak “güven, itimat” gibi anlamlara gelirken; bazı dilciler, ahlak anlamının da olduğunu belirtmiştir. “Emn” kelimesinden türeyen “iman” kelimesinin; “tasdik etmek, onaylamak ve güven” anlamlarına vurgu yapılmaktadır. Arap dilcilerinden bazıları tasdik etmek anlamı üzerinde yoğunlaşmış, bazı dilciler ise güven ve itimat anlamlarına dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte imanı sadece “tasdik ve ikrar” şeklinde ifade edenler de olmuştur.

Her ne kadar iman kelimesinin farklı anlamları üzerinde durulsa da biz her anlamın kelimenin içinde mündemiç olduğunu düşünüyoruz. İman etmek Allah’a olan bir bağlılık/inanç göstergesi ise Allah’a güven duymak da imanın bir tezahürüdür. İnanç ve güven imanın ana unsurları olduğundan dil ile söylemin bir gereklilik olduğunu düşünmüyoruz. Zira dil ile ifade etmek sadece başka insanlara duyurmaya yaramaktır. Hâlbuki burada samimiyet olmayabilir, menfaat, çıkar, korku gibi duygular daha önde gözükebilir. Böyle bir ihtimalin olması söz konusu iken ikrar etmenin iman için bir şart olarak görülmesi samimi olmayan ama inandığını söyleyen kimselerin oranında artış olmasına neden de olabilecektir.

¹⁴⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail ibn Sîde, “emn”, *el-Muhkem ve'l- muhîtu'l-A'zam*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1421/2000, X, 493; Fîrûzâbâdî, “emn”, *el-Kamûsü'l-muhîd*, 1176.

¹⁴⁷ Ezherî, “emn”, *Tehzîbü'l- luga*, XV, 515.

¹⁴⁸ Cevherî, “aml”, *es-Sıhah*, V, 1775.

¹⁴⁹ Muhammed eş-Şerif el-Cürcanî, “Kitabü-t Ta'rîfât,” thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî (Kahire: Darü'l- Fazile Yayınları,1992), 37.

2.1.1. İmanın Çeşitleri

İman kavramının semantik analizini yaptıktan sonra şimdi de bu bölümde iman çeşitlerinin neler olduğunu ve hangi anlama geldiklerini irdelemeye çalışacağız.

2.1.1.1. Taklidî İman

Arapça k-l-d harflerinden meydana gelen Taklid kelimesi sözlük anlamı olarak; “kılıç kuşanmak, sarmak, dolamak, suyu bir kapta/havuzda toplamak, kadının boynuna gerdanlık takmak, kişinin bir işi üstlenmesi ve bir kanaati kendisine kabul ettirmesi” anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁰ Dini ıstılahtaki anlamı itibarıyla taklid kelimesi, insanın bir başkanın söylediği şeylerin gerçek olduğunu kabul edip, düşünmeden, delil aramadan kabul etmiş olması,¹⁵¹ “kişinin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dinî kanaatlerini benimsemesidir.”¹⁵² Bir başkasını taklid eden kişiye ise mukallid denir.¹⁵³ Böyle birisi herhangi bir delil, hüccet aramadan hükmü çıkaran âlime ve haberi getire kimseye mutlak itimat eden kimsedir. Mukallidin taklidi öyle bir boyuttadır ki, taklitte olduğunu dahi bilmez.¹⁵⁴ Bu bilgilerden hareketle taklid kelimesinin genel muhtevasının aklın hapsedilmesi ve durgunlaştırılması, başkalarına âit inanç ve düşüncelerin bir zihne akıtılıp toplanması ve sorgulanmadan peşinden gidilmesi¹⁵⁵ gibi özelliklere haiz olduğunu söylememiz isabetli bir tespit olacaktır.

Âlimlerin ve fukâhânın çoğu, taklidi imanın geçerli olduğunu böyle bir kimseye dünya ve ahiret hükümlerinin uygulanması gerektiğini ifade etmelerine rağmen,¹⁵⁶ kelim âlimlerinin çoğunluğunun ise, itikâdî konularda taklide sıcak bakmadıklarını, imanın taklid yoluyla değil, delillere dayalı zihni istidlal yoluyla elde edilmesi gerektiğini savundukları görülmektedir. Mukallidin imanında asgari düzeyde tasdikın gerçekleştiği

¹⁵⁰ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, “kld” *el-Müfredât fî ġarîbi'l-kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî, Darü'l-Kalem, Beyrut, 1412/1991, 532; Zemahşerî, “kld” *Esâsü'l-belâga*, II, 96; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: İsam Yayınları, 2022), 333.

¹⁵¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzur, “kld”, *Lisânü'l-arab*, Neşru Edebi Hazne, İran, 1405/1985, III, 366, Cürcanî, “taklid”, “*Kitabü-t Ta'rîfât*,” 58.

¹⁵² Çelebi ve Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 333.

¹⁵³ Ebü'l-Bekâ Eyyûp b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, “taklid”, “*Kitâbü'l- Külliyyât Mu'cemun fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*”, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1431/2009), 305.

¹⁵⁴ Ebü'l-Meâlî Cüveynî, “*Kitabu'l-İctihad*”, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, (Beyrut: Darü'l-Kalem, (1431/2010), s. 96.

¹⁵⁵ İbrahim Paçacı, “taklid”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 630-1.

¹⁵⁶ Ömer Aydın, *Kur'ân'ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 151.

düşüncesiyle bunun sahih olduğunu, fakat mukallidin tefekkürü terk etmesi sebebiyle günahkâr sayıldığını belirtmişlerdir.¹⁵⁷

Taklid kelimesi ile ilgili yukarıda verdiğimiz bilgilere bakıldığında taklidin iman konusunda çok da tasvip edilen bir durum olmadığı görülmektedir. Zira bir başkasını körü körüne taklid etmek, bir davranışı/eylemi neden ve niçin yaptığını bilmeden onu, yerine getirmesi demektir. Cumhura göre böyle bir iman caiz olarak görülmekle birlikte esas olması gereken taklid etmek değildir. İman, aklî ve naklî delillere dayalı olarak araştırma yapmak, sorgulamak ve öğrenmek gibi faaliyetlerin sonucunda gerçekleşmiş olmalıdır.

2.1.1.2. Tahkikî İman

Tahkik; “yaptığı bir şeyin gereğini yerine getirmek, onun ne olduğunu, doğru olup olmadığını anlamak için araştırma yapmak, bir şeyin doğruluğunu ortaya çıkartmak” anlamına gelmektedir.¹⁵⁸“Allah işi hakkıyla yaptı” ifadesiyle kastedilen anlam sağlam ve eksiksiz olmasıdır.¹⁵⁹Konuyu delilleriyle birlikte bilmek¹⁶⁰ anlamına gelen tahkik, aynı zamanda kişinin bilinçli olmasına da vesile olmaktadır. Tahkik kavramında nazar ve istidlal vardır. Nazar, aklı işlevsel hale getirerek tefekkür etmek, ulaşılan delillere itibar etmek ve bunların delalet ettiği sonuçlara varması demektir.¹⁶¹İslam düşünce tarihinde Müslüman kelimciler, iman din ve akli delillere göre gerçekleştirilmesine dikkat çekmektedir. Çünkü deliller ile kişi neye niçin inandığını bildiği gibi kendisine ileri sürülebilecek itiraz ve şüpheyeye karşı da imanını korumuş olur.¹⁶²

Tahkikî iman, delillere, bilgiye, araştırmaya ve kavramaya dayalı gerçekleştirilen bir iman türüdür.¹⁶³Tefekkür, tezekkür ve taakkul gibi kavramların önemli etkisi olan bu iman türünde makul ve tutarlı delillerle peygamberin tebliğ ettiği

¹⁵⁷Emine Ögüt, “İmanın Mahiyeti ve Tekâmül Evreleri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8, S. 2 (Güz 2013): 40-41; Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 138.

¹⁵⁸Çelebi ve Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 331.

¹⁵⁹Zemahşerî, “hakk”, *Esâsü'l-belâga*, I, 204.

¹⁶⁰Cürcani, “tahkik”, “*Kitabü-t Ta'rîfât*,” 48.

¹⁶¹Mustafa Yalçinkaya, “*Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi*,” Yayınlanmamış Doktora Tezi.,(Erciyes Üniversitesi, 2014).

¹⁶²Hasan Kurt, “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, S. 2 (Nisan 2012): 11.

¹⁶³Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 51.

konuların tasdik edilmesi ve imanın gerçeklemesi söz konusudur.¹⁶⁴Tahkiki imanın delillere dayalı olması, bu imanın aynı zamanda ilme ve akla dayalı olduğunun belgesini oluşturmaktadır. Akla ve ilme karşı olan bir şeyin delillere uygun olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁶⁵Bilgisizlik, inançsızlığa götüren önemli bir etken ise, bilgi de insanı imana ulaştıran fevkalade önemli bir faktördür. Onun için tahkiki iman, en makbul bir iman çeşidi olarak kabul edilmesi akli ve nakli delillerin etkili olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁶Bir kimsenin neye, nasıl inandığının bilincinde olması aynı zamanda sorumluluklarının farkında olarak imanını sağlam temellere oturtmasını sağlamaktadır. Kuran'ı Kerim'de “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁶⁷ ifadesi tahkiki imana dikkat çekmekte ve delile dayalı araştırma yapılarak gerçekleştirilen imanın önemini vurgulamaktadır.

Tahkiki iman, delillere, araştırmaya, kavramaya dayalı olarak gerçekleşen bir iman türü olması, İslam âlimleri tarafından gerekli görülmektedir. Taklidin körü körüne bağlanan, herhangi bir araştırma yapmadan, delile başvurmada yerine getirilen bir davranış biçimi olduğu düşünüldüğünde, tahkikî iman, önemi ortaya çıkmaktadır. Bir kimsenin, neye, niçin inanması gerektiğini bilmesi, onun aynı zamanda sorumluluklarının da farkında olmasını salık vermektedir. Bu iman çeşidinde aklın ve bilginin önemli bir yer edinmesi ayrıca inanan kişinin kalbinin mutmain olmasını da sağlamaktadır.

2.1.1.3. İcmâlî İman

İcmâlî iman, inanılması gereken hususlara kısaca ve toptan inanmak demektir. Bu, iman, imanın en özlü ve kısa olanıdır. Allah'ın varlığını ve birliğini Hz. Muhammed'in onun kulu ve peygamberi olduğunu tasdik etmektir. Tevhid ve Şehadet kelimeleri ile özetlenmiştir.¹⁶⁸İcmâlî imanla Allah'a ve Hz. Muhammed'e inanan insan, Allah tarafından gönderilen ve Hz. Peygamber aracılığıyla bize bildirilmiş ve tebliğ ettiği

¹⁶⁴Mustafa Ünverdi, “Kur'an'da Aklın İşlevselliği ve Tahkiki İmanın İmkânı”, *Diyanet İlmi Dergi*, 48, S. 2 (Haziran 2012):71. 59-74.

¹⁶⁵Öğük, “İmanın Mahiyeti,” 48.

¹⁶⁶Saffet Sancaklı, “Hadisler Bağlamında Bilinçli Dindarlık Anlayışı/Analizi,” *İslam ve Yorum IV*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020), 272.

¹⁶⁷Zümer 39/9

¹⁶⁸Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi*, 23; Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelam*(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 92; İsmail Karagöz, “İcmâlî”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*,(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 292.

vahiyde yer alan iman esaslarını da toptan kabul etmiş olmaktadır.¹⁶⁹ Bu ise imanın ilk derecesini ve temel direğini oluşturmaktadır.

Kur'an'ın azar azar vahyolunduğu İslam'ın ilk devresinde Müslümanlar İcmâlî olarak iman etmiştir.¹⁷⁰ Bir kişinin mü'min sayılabilmesi için inanılması gereken hususlara toptan inanması gerekmektedir.¹⁷¹ Eğer toptan/icmâlî olarak bir inanma gerçekleşmezse o kimsenin mü'min olarak görülmesi söz konusu değildir. İcmâlî iman hususunda Kuşeyrî, “Allah’a ve peygamberlerine iman edip onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara gelince, işte Allah onlara mükâfatlarını verecektir. Allah çok bağışlayıcıdır ve sonsuz rahmet sahibidir.”¹⁷² ayetini tefsir ederken iman eden kimsenin imanının bütün yükümlülüklerini kapsamı gerektiğini, eğer bu mümkün değilse kamil bir imanın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁷³

İcmâlî iman, bir iman çeşidi olarak toptan iman etmeyi ifade etmektedir. Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şهادet ile kısa ve öz olarak ifade edilmektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine ve Hz. Peygamberin getirdiği mesajlara toptan inanmaktır. Müslümanlar, İslam'ın ilk devresinde kendilerine gelen vahye toptan iman etmişler ve buna göre vahyin mesajını hayatlarına aktarmışlardır. Kuşeyrî'nin de belirttiği gibi iman esaslarının tamamına toptan inanmak imanın bir gereği olarak görülmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus ise herhangi bir akli ya da nakli bir delile ihtiyaç duymadan imanın toptan gerçekleşmiş olmasıdır. Hâlbuki insanın neye niçin inandığının bilincinde olması gerekmektedir.

2.1.1.4. Tafsilî İman

Tafsili iman, imam esaslarının her birine açık ve geniş bir şekilde ayrıntılı olarak inanmak demektir.¹⁷⁴ Tafsili iman, imanın en geniş şekli olup üç merteye ele alınmaktadır. Birinci basamakta Allah'a inanmak, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve rasûlü olduğunu kabul etmek ve ahirete iman etmek esasları yer almaktadır. İkinci basamakta ise Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe,

¹⁶⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, “*Tefsîratül- edille fî usûlîd-Dîn*,” thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yay., 1993), 38; Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 117; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi*, 48.

¹⁷⁰ Abdürrahim Çölgeçen, “Kelâmî Düşünce ve İman”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20, S. 1 (KİŞ 2007): 25.

¹⁷¹ Mehmet Bulut, “İman ve Mahiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 S. 1 (Haziran 1998): 37.

¹⁷² Nisâ 4/152

¹⁷³ Abdülkerîm b. Hevâzin, Kuşeyrî, “*Letâ'ifü'l-işârât*,” thk. İbrâhîm Besyûnî, (Mısır: Heyetü'l-Ametü'l-Kitap, 2010), I, 384.

¹⁷⁴ Nesefî, “*Tefsîratül- edille fî usûlîd-Dîn*,” 38.

öldükten sonra tekrar dirilmeye, cennet ve cehenneme, sevap ve azabın mevcudiyetine, kaza ve kadere ayrı ayrı inanmaktır. İkinci basamakta gerçekleşen bu iman ise daha teferruatlı ve geniş kapsamlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tafsili imanın üçüncü basamağını ise kitap ve sünnet ile Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı ve bize ulaştırmış olduğu, tevatüren sabit olan, kesin olarak bilinen haberlerin ve hükümlerin her birinin ayrıntılarına vakıf olmak gibi esaslar oluşturmaktadır.¹⁷⁵ Üçüncü basamakta yer alan bu şekilde iman etmenin, ilk iki basamağa göre en geniş ve teferruatlı bir inanma biçimi olduğunu göstermektedir.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle tafsili imanın, iman çeşitleri içerisinde en ayrıntılı ve en kapsamlı bir şekilde yerine getirildiği görülmektedir. Üç mertebesinin bulunması ve merteye arttıkça iman edilecek hususların ayrıntılarının da artmış olması inanan bir kimse açısından olması gereken bir husus olarak ifade edilmelidir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'de yer alan *"Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapıtmıştır."*¹⁷⁶ ayetinin paralelinde düşündüğümüzde tafsili imanın önemi daha da anlaşılmaktadır. Tafsili imanda ayrıca bir kimsenin neye inandığını ayrıntılarıyla bilmesi bunu bilinçli bir şekilde yerine getirdiğini de ifade etmektedir. Kitap ve sünnet ile sabit olan hükümlerin, iman eden birisi açısından fevkalade bir şekilde inceliklerine varıncaya kadar öğrenilmesi kâmil bir imanın gerçekleşmesini de sağlamaktadır.

2.2. AMEL

عمل kelimesi tek bir kökten gelmekte olup م ل ع harflerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.¹⁷⁷ Sözlükte ise "amel, iş, görev, fiil, mihnet, çalışmak" gibi anlamlara gelmektedir. عمل sözcüğü فَعَلَ يَفْعُلُ babındandır. عَمَلَ geçmiş zaman, يَعْمَلُ şimdiki zaman, عَمَلٌ ise masdar sigasında olduğunu göstermektedir.¹⁷⁸ İsmi fail olduğunda ise عامل sigasındadır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 117-118; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi* 48-51; Karagöz, "tafsil", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 625-6.

¹⁷⁶ Nisâ 4/136; Benzer ayetler için bkz. Bakara 2/177, 285.

¹⁷⁷ Abbâd, "emn", *el-Muhît fi'l-luga*, I, 60; Cevherî, "aml", *es-Sıhah*, V, 1775; İbn Manzûr, "aml", *Lisânü'l-arab*, VI, 475; Ferahidî, "aml", *Kitabü'l-ayn*, 230; Zekeriyya, "aml", *Mekayîsi'l-luga*, VI, 145; Firûzâbâdî, "emn", *el-Kamûsü'l-muhît*, 1036.

¹⁷⁸ Ferahidî, "aml", *Kitabü'l-ayn*, 230; Cevherî, "aml", *es-Sıhah*, V, 1775; Zekeriyya, "aml", *Mekayîsi'l-luga*, VI, 145.

¹⁷⁹ Ebu Bekir Muhammed b. el- Hasan ibn Düreyd, "aml", *Cemheratü'l-luga*, nşr, Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Darü'l-İlm, Beyrut, 1407/1987, 949.

Arap grameri olan Halil b. Ahmed (ö.175/791), *عَمَل* kelimesinin “yapılan tüm işleri” ifade etmek için kullanıldığını ifade eder.¹⁸⁰ Râgıp el-İsfahânî (ö. 425/1034) ise *عمل* kelimesini “canlı olan bir varlığın kendi iradesine bağlı olarak gerçekleştirdiği her türlü eylemi için alan bir kavram” olarak ifade etmesi, kelimenin kendi içinde özel bir durumuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca *amel* kelimesine “maksadı belli olan bir eylem” anlamı yüklemesi *amel* kelimesinin, *fiil* kelimesinden farkına dikkat çekmektedir. Çünkü *amel* de “amaç, maksat, bilinç,” olması gerekirken, *fiil* de ise böyle bir gereklilik söz konusu değildir. Bu farklılıktan dolayı Araplar, *فعل* kelimesini hayvanlar ve cansız varlıklar için nispet ederken, *عمل* kelimesini çok nadiren nispet etmişlerdir. “Çalışan sığırlar” anlamında sadece *الْبَقَرُ الْعَوَامِلُ* tabirini kullanmışlardır.¹⁸¹ Bu bilgilerden hareket ettiğimizde, *fiil* kelimesinin *amel* kelimesine göre daha genel bir kullanımı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Özellikle İsfahânî’nin dikkati çektiği hususu göz önünde bulundurduğumuzda *amel* kavramının, hayvanların yaptığı eylemler için kullanılamayacağını çünkü hayvanların eylemlerinde bir bilincin ve amacın olamayacağını vurgulamak istiyoruz. Arap dilbilimcileri tarafından “amel” kelimesinin; “bir kimsenin aklını kullanmak,” “aklını çalıştırmak” *أَعْمَلَ فُلَانٌ ذَهْنَهُ*, *يَعْمَلُ رَأْيَهُ* anlamında kullanılması da belirtmiş olduğumuz bu hususu desteklemektedir.¹⁸² İyi de olsa kötü de olsa *amel*, sadece insanın bilinçli, maksatlı eylemlerini belirtir. Bilinçli bir eylem olduğundan ötürü “amel,” “ilim” için de kullanılmış ve “ilim” kelimesinin, “amel” kavramından dönüştürüldüğü ifade edilmiştir.¹⁸³ *Amel* kelimesi iradeye bağlı bilinçli bir tercihtir. *Fiilde* ise bu durum her zaman mümkün değildir. Onun için her “amel” bir “fiildir” ama her “fiil” bir “amel” değildir.

Kuran-ı Kerim’de isim ve fiil olarak 359 defa geçen *amel* kelimesi sadece, “davranış, eylem” anlamında değil; iman, küfür, tasdik ve tekzib gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. *Amel* kelimesinin “sâlih, sâlihât” gibi kelimelerle birlikte kullanılmış olması müspet bir anlamı olduğunu gösterir.¹⁸⁴ Örneğin bu durum, *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* (Bakara 2/277), *وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ* (Nisa 4/ 124), *آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا* (Nahl

¹⁸⁰ Ferahidî, “aml”, *Kitabü'l-ayn*, 230.

¹⁸¹ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî, Darü'l-Kalem, Beyrut, 1412/1991, 587.

¹⁸² Cevherî, “aml”, *es-Sihah*, V, 1775; Ezherî, “aml”, *Tehzîbü'l-luga*, II, 421; Firûzâbâdî, “aml”, *el-Kamûsü'l-muhît*, 1176.

¹⁸³ Ebü'l-Bekâ, “aml”, *Kitâbü'l- Külliyyât*, 616.

¹⁸⁴ Mustafa Öztürk, *Siyaset, İtikad, Din*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 101.

16/97) vb. ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Fakat bununla birlikte "يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ" (Ankebût 29/4), "كَأَنَّهُ تَعْمَلُ الْخَبَائِثُ" (Enbiya 21/74), "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" (Hud 11/46) gibi ayetlerde ise olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır.

Amelle ilgili verilen örneklere bakıldığında Kur'an'da bu kavramın hem müspet hem de menfi anlamda kullanılması, ahlaki tutum ve davranışlarla yakın bir ilişki içerisinde olduğunu da göstermektedir. Hatta yapılan işlerin insanda etki bırakmasını amel olarak düşündüğümüzde olumlu ya da olumsuz ahlakla ilişkisi olması da kaçınılmazdır.¹⁸⁵ Bu da bize zaman içerisinde *amel* kavramının “emir, tavsiye, yasaklara uymak, ahlak, sonunda ceza veya mükâfat bulunan eylemler” gibi anlamlar kazandığını göstermektedir.¹⁸⁶

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında amel kavramının “eylem, fiil, çalışmak, iş” gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca amel kavramına “bilinçli bir şekilde yapılan irade sonucu ortaya çıkan bir davranış” anlamının yüklenilmesi de özel bir kelime olduğunu göstermektedir. Zira Kur'an'dan örnek olarak vermiş olduğumuz ayetlerde, amel kavramının hem olumlu hem olumsuz anlamda kullanılmış olması bu görüşümüzü desteklemektedir. Ayrıca amel kavramının Araplar tarafından sadece insanlar için kullanılması, insanın eylemlerine dikkat çekecek şekilde ifade edilmesi de bu kelimenin önemine haiz olduğunun göstergesidir.

2.3. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

İslam âlimlerinin, iman kavramına yükledikleri anlamlardan ve buna bağlı olarak geliştirdikleri tanımlardan hareketle iman kavramı, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli tartışmalara sahne olmuştur.¹⁸⁷ Bu tartışmaların ortaya çıkmasında iman kavramına yüklenen “tasdik”, “ikrar”, ve “amel” anlamları belirleyici rol oynamıştır.¹⁸⁸ Buna bağlı olarak “Amel, imandan bir cüz müdür, değil midir?” sorusu sorulmuş ve buna iki şekilde cevap verilmiştir. Bunlardan ilki iman, insanların kalpleriyle Allah'a halis bir şekilde bağlanmaları, dilleriyle Kelime-i Tevhidi söylemeleri ve organlarıyla amel işlemeleridir. İkincisi ise iman, sadece insanların

¹⁸⁵ Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 129.

¹⁸⁶ İbrâhîm Kâfi Dönmez, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 16.

¹⁸⁷ Fatih Karaman, “İman-Amel İlişkisi Meselesinin “Ey İman Edenler” Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* S.17 (Haziran 2022): 30.

¹⁸⁸ Mahmut Ay, “Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, S.1, (Ankara: 2011):53.

kalpleri ve dilleri ile gerçekleşir. Amellere gelince, bunlar, ancak takva ve iyiliktir ancak imandan değildir¹⁸⁹ şeklindedir.

Ameli, imanın bir cüzü olarak kabul edenler iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organların fiili/ameli olarak tarif etmişlerdir. İmanı bu şekilde tarif eden grupta ise Havaric, Şia ve Mu'tezile yer almaktadır. Onlara göre amel, imanın bir parçası/cüzü olduğu için Allah'ın farzlarını yerine getirmeyip haramlarından uzak kaçınmayanların imandan çıkacağını ifade etmişlerdir.¹⁹⁰ Haricilerin, ameli imanın bir cüzü/parçası olarak sayan görüşlerine karşı çıkan ve ciddi bir eleştiren getiren ise Mürci âlimler olmuştur. Onlara göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olup, ameli imanın bir rüknü olarak kabul etmemişler ve bu şekilde iman ile ameli birbirinden ayırmışlardır.¹⁹¹ Özellikle Ebû Hanîfe, bu konuda "Amel, imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Mü'minin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması buna delildir. Bu muaflik durumunda mü'minden iman gittiği söylenemez. Adet gören kadın, namazdan muaf tutulduğunda ondan iman gittiğini söylemek caiz değildir"¹⁹² demiştir.

Mürci âlimlerinin yapmış olduğu iman tanımı Ehli Sünnet âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Amelin imandan bir cüz olmayacağını, iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu dile getiren Mâtürîdî,¹⁹³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî¹⁹⁴ (ö.508/1115), Âmidî¹⁹⁵ gibi âlimleri bu grupta saymak mümkündür. Mâtürîdî, ikrar şartını dünyevi hükümlerin uygulanabilirliği açısından gerekli görürken,¹⁹⁶ Nesefî ise iman ameller için şart olduğunu, amellerin iman için şart olmadığını¹⁹⁷ ifade etmektedir. Âmidî ise bu hususa farklı bir açıdan bakmakta ve şöyle demektedir: "İman, eğer itaat etmek olsaydı, peygamberlerden daha çok itaat yapanların imanlarının, peygamberlerinin imanlarından daha fazla olması gerekirdi"¹⁹⁸ demiştir.

"Amel imandan bir cüz müdür değil midir?" sorusu etrafında ortaya çıkan tartışmaların, Haricilerin kendi düşünce yapıları ile bağdaşmayan, farklı siyasi, hukuki

¹⁸⁹Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İman*, çev. Sönmez Kutlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 23.

¹⁹⁰Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yay., 2017), 221.

¹⁹¹Nesefî, "Tebsiratül- edille fî usûlîd-Dîn," II, 404.

¹⁹²İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azâm'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İfav Yay, 2012), 66; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay. 2013), 222-5.

¹⁹³Nesefî, "Tebsiratül- edille fî usûlîd-Dîn," II, 404.

¹⁹⁴Nesefî, "Tebsiratül- edille fî usûlîd-Dîn," II, 406.

¹⁹⁵Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* 222.

¹⁹⁶Nesefî, "Tebsiratül- edille fî usûlîd-Dîn," II, 404.

¹⁹⁷Nesefî, "Tebsiratül- edille fî usûlîd-Dîn," II, 416.

¹⁹⁸Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 222.

ve sosyal olayları iman/amel bağlamında tekfir etmiş olmaları yatmaktadır. Ayrıca “İman, amelden ayrılamaz”¹⁹⁹ şeklinde bir kabule sahip olmaları en önemli sebep olarak gözükmektedir.

“Amel, imandan bir cüz müdür değil midir?” sorusunun şekillenmesinde iman ile ilgili yapılan tanımların etkili olduğu görülmektedir. Özellikle Haricilerin siyasi, sosyal ve hukuki düşüncelerine uygun olmayan hususları iman-amel dairesi içinde değerlendirmeleri, konunun daha boyutlu bir hale gelmesine ve bunun neticesinde İslam tarihinde önemli tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hariciler ile birlikte amelin imandan bir cüz olduğunu dile getiren Şia ve Mu'tezile gibi ekoller de söz konusudur. Bununla birlikte Haricilerin siyasi ve sosyal saik ile ortaya atmış olduğu bu görüşe karşı çıkan ve ciddi eleştirilerde bulunan Mürçi fırkası olmuştur. Onlara göre amelin imanın bir cüzü olması mümkün değildir. Zira Ebû Hanîfe'nin de dile getirdiği gibi adet gören bir kadının bir takım dini vecibelerini yerine getirememesinden dolayı onun küfre düştüğünü iddia etmek mümkün değildir. İslam tarihinde yaşanan bu etkili ve ciddi tartışmaların altında siyasi nedenlerin yattığını söylemek mümkündür. Bu durumun, süreç içerisinde hukuksal bir norma dönüştüğünü de vurgulamak gerekir. Özellikle Hz. Osman dönemi itibarıyla yaşanan siyasi ve toplumsal olayların bu noktalara evrilmiş olması, sorunun ne kadar çetrefilli olduğunu da göstermektedir. Bu problemin zaman içinde mezhepsel görüşler etrafında ele alınması ise iman-amel tartışmalarının kısır bir döngüye sebebiyet verdiği ifade edilmelidir.

2.3.1. İman-Amel İlişkisi İle İlgili Bazı Meseleler

Hariciler ile birlikte ortaya çıkan “amel, imandan bir cüz müdür?” sorusu İslam düşünce tarihinde bir takım soruları da beraberinde getirmiş ve önemli tartışmaların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Ortaya çıkan bu tartışmalar büyük günah işleyen kimsenin durumu ve imanın artıp-eksilmesi meselesi çerçevesinde cereyan etmiştir. Şimdi biz bu iki temel meseleyi ele alacağız ve iman ve amel ilişkisine nasıl yaklaşıldığına bakacağız.

2.3.1.1. Büyük Günah Meselesi

İman-amel ilişkisi çerçevesinde ele alınması gereken bir diğer husus ise mürtekb-i kebîre/büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olacağı meselesidir. Günah işleyen bir mü'minin durumu, ahiretteki akıbetinin ne olacağı itibarıyla

¹⁹⁹Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 221-2.

değerlendirilmiş, itikâdî mezhepler arasında iman anlayışları doğrultusunda görüş ayrılıklarının meydana gelmesine neden olmuştur. Mürtekib-i kebîre konusunun temel tartışma noktası böyle birinin tevbe etmeden ölmesidir.²⁰⁰

Haricilere göre büyük günah işleyen mü'min kâfir olur. Onlara göre sağîre/küçük günah işleyen kimse dâhi kâfir hükmünü almaktadır. Çünkü amel, farz olsun nafile olsun imanın bir rüknüdür ve küfürle iman arasında orta bir derecenin bulunması mümkün değildir.²⁰¹ Mu'tezile mezhebi de aynı şekilde amelin imandan bir cüz olduğunu ileri sürdüğü için büyük günah işleyen bir mü'minin imandan çıkacağını ancak küfre düşmeyeceğini fasık olacağını, kendisinde bulan kelime-i tevhid gibi iyiliklerin küfürle bağdaşmayacağını ifade etmektedir.²⁰² Bu yönüyle Mu'tezile'nin, Hariciler gibi keskin bir duruşa sahip olmadıkları, itidalli davrandıkları ve fasık ile mü'min arasında bir denge de durdukları söylenebilir.

Ehl-i Sünnet, büyük kebir sahibi hakkında ise böyle bir kimsenin imandan çıkmayacağını, küfre düşmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü iman tasdikten ibaret olup amel, imanın bir rüknü değildir. Büyük günah işleyen biri, eğer işlenen günahı helal saymaz, onu hafife ve alaya almaz ise küfre düşmemiş olur. Şayet haram, helal sayılırsa küfür, işte o zaman gerçekleştirmiş olur demektir.²⁰³ Ayrıca Mâtürîdî, böyle birinin durumunun ahirete kaldığını, Allah isterse bağışlayacağını isterse cezalandıracağını, onun için kişinin korku ve ümit içerisinde yaşaması gerektiğini belirtmektedir.²⁰⁴ Büyük günah işleyen bir kimseye nasıl bir tavır takınılacağı için söylenen; "Biz, kible ehlinde hiç kimseyi zina, hırsızlık, içki içmek gibi işlemiş olduğu bir günah sebebiyle tekfir etmeyiz. Zina, hırsızlık vb. büyük günahları işleyen kimsenin bunları helal görmesi ve haram olduklarına inanmaması halinde kâfir olduğunu söyleriz"²⁰⁵ cümlesi Ehl-i Sünnet'in bu konuya yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

²⁰⁰ Süleyman Akkuş, "Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri," Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Selçuk Üniversitesi, 1997).

²⁰¹ Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 136; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi*, 66; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 213.

²⁰² Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 175; Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 136; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi*, 66; Sellâm, *Kitâbü'l-İman*, 73; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay., 2019), 85.

²⁰³ Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 136.

²⁰⁴ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yay., 2017), 46.

²⁰⁵ Ömer Aydın, "İman ve İslam," *Sistemik Kelam*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret yay., 2017), 403-4.

İman-amel ilişkisi bütünlüğünde dile getirilen “amel imandan bir cüz müdür değil midir sorusu?” aynı zamanda büyük günah işleyen bir mü’minin durumunun ne olacağı meselesini de gündeme getirmektedir. Haricilerin ameli, imanın bir rüknü kabul etmelerinden dolayı büyük günah işleyen biri kâfir hükmünü almakta ve cehennem azabına müstahak olmaktadır. Hariciler ile aynı görüşe sahip olan Mu’tezile ise böyle birinin kâfir olmayacağını fasık olarak adlandırılacağını ifade etmekte ve bu yönüyle Haricilerden ayrılmaktadır. Eğer tevbe etmeden ölürse cehennemlik olur demektedir. Ehl-i Sünnet göre ise büyük günah işleyen birinin imandan çıkması, küfre düşmesi söz konusu değildir. Eğer mü’min bir kişi işlediği günahları, helal görür ve onlarla alay ederse o zaman kâfir olması söz konusudur demektedir. Fırkaların/ekollerin bu konuda farklı düşünmelerinin sebebinin mezhepsel olduğu ve böyle bir kimsenin durumunun ne olacağı meselesinin hukuki formlar etrafında ele alındığı görülmektedir.

2.3.1.2. İmanın Artma-Eksilme Meselesi

İman-amel çerçevesinde mezhepler arasında farklı yorumların yapılmasına neden olan bir diğer konu ise imanın artıp artmayacağı ve eksilip eksilmeyeceği meselesidir. Bu ise imanın tanımına ve hakikatte ne olduğuna dair iler sürülen değerlendirmelere dayanmaktadır.²⁰⁶ Buna bağlı olarak ortaya çıkan imanda bir artmanın ya da eksilmenin olup olmayacağı tartışmasının altında yatan temel saik, “amel imanın bir rüknü müdür değil midir?” sorunsalından kaynaklanmaktadır. Ameli, imanın bir rüknü olarak gören Hariciler, Mu’tezile, Zeydiyye gibi ekoller, imanın nicelik ve nitelik yönüyle artıp eksilebileceğini ifade etmektedirler.²⁰⁷ Bunun sonucunda ise kim iyi bir amel meydana getirirse imanı artmış olur, kim de kötü bir amel yapmış olursa imanı azalır. Bu hususta imanın artıp eksileceği görüşünü savunanların delil olarak sundukları ayetler ise şunlardır:

*“Ne zaman bir sure indirilse içlerinden, içlerinden “Bu hanginizin imanını artırdı ki?” diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir ve bundan dolayı onlar sevinç içindedirler.”*²⁰⁸

*“Mü’minler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın ayetleri okunduğunda bu onların imanını artırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir.”*²⁰⁹

²⁰⁶ Süleyman Akkuş, “Ebü’l-Muîn en-Neseî’ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9, S.15 (Haziran 2007): 83.

²⁰⁷ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi*, 51-2.

²⁰⁸ Tevbe 9/124.

Ehl-i Sünnete göre ise imamın artma ya da eksilme hususuna iki açıdan yaklaşılmaktadır. Bunlardan birincisi imanın hakikatinin ve mahiyetinin ne artacağı ne de eksileceğidir. Zira iman, kesinlik ve boyun eğerek kabullenmek, tasdik etmektir. Bir kimse iman esaslarından birine inanmazsa iman etmiş sayılmaz. İman esaslarının kabulü bir bütünlük arz eder. Onun içindir ki imanda bir fazlalığın ya da eksikliğin olması tahayyül edilemez.²¹⁰ Bu konuda Ebû Hanîfe ise şöyle bir tespit yapar: “İman artmaz ve eksilmez. İmanın artması ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi de küfrün artmasıyla tasavvur olunabilir. Bir şahsın aynı durumda mü'min ya da kâfir olması nasıl mümkün olur? İmanda şüphe olmaz²¹¹ diyerek imanın artma ya da eksilme gibi tanımlarla ifade edilemeyeceğini belirtir.

İmanın artıp eksilmesi konusunda ifade edilen ikinci husus ise iman nitelik/keyfiyet yönüyle artma/eksilme gösterebileceğidir. Kastedilen ise mü'min bir kimsenin imanının, daha kuvvetli ya da daha zayıf ya da eksik olmasıdır. Kiminin ise imanının; ayne'l, ilme'l ve hakka'l yakîn seviyesinde bulunmasıdır. Burada dile getirilen şer'i iman olup, iman ziyade ve noksan olabileceği, kuvvetli ya da zayıflık hali, icmal ya da tafsil durumu kastedilmektedir.²¹²

İman-amel ilişkisi çerçevesinde ele alınan iman artıp-eksileceği meselesinde yine amelin, imandan bir rükün olup olmaması tartışması etkili olmaktadır. Ameli, iman bir rükünü olarak gören mezheplere göre iman artması ya da eksilmesi söz konusudur. Bunun tersine ameli, iman bir cüzü olarak görmeyenler ise iman artması-eksilmesi meselesini iki durumda dile getirmişlerdir. Bunlardan birincisi iman hiçbir şekilde artıp ya da eksilmeyeceğidir. Ebû Hanîfe'nin deyişiyle imanda şüphenin bulunması söz konusu olamaz. İkinci olarak ise iman keyfiyet yönüyle artıp eksilebileceğidir. İmanın kuvvetli, zayıf, tafsili ya da icmâlî gibi nitelik anlamda artacağı ya da azalacağı ifade edilmektedir.

Bununla birlikte keyfiyet yönünden iman eksilebileceğinin dile getirilmesi, iman-amel münasebeti/ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiğinde sadece hukuksal yönüyle ele alındığını gösterir. Bize göre iman ve amelin birlikte zikredilmesi, iman etmeye hazır olan bir kimse için motivasyon/araç kaynağı olmaktadır. İmanın güven

²⁰⁹ Enfâl 8/2.

²¹⁰ Kılavuz, *Ana Hatları İslâm Akâidi*, 51-2. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 226.

²¹¹ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azâm'ın Beş Eseri*, 65.

²¹² Gölçük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, 136; Kılavuz, *Ana Hatları İslâm Akâidi*, 51-2. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 226.

anlamına gelmiş olması mü'min olan birisi için amelin, güvenmenin bir yansıması; amelin de bilinçli bir davranış anlamına gelmesi, iman etmenin/güven duymanın bir gerekçesi olarak düşünülmelidir. Onun içindir ki imanın keyfiyet açısından artacağını ya de eksileceğini düşünmek isabetli görünmemektedir.

İman-amel ilişkisi dâhilinde tartışma haline gelen amel imandan bir cüz müdür değil midir sorusu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan büyük günah işleyen birinin durumunun ne olacağı ve imanın artıp-eksilmesi meselesi mezhepsel olarak ele alındığı, bu üç hususun da hukuksal bir form olarak değerlendirildiği görülmektedir. İman ve amel birbirinden farklı iki husus olmasına rağmen, iman olmadan amelin Allah katında kabule şayan olmayacağı, güzel amellerle süslenmeyen imanın ise manevi bir lezzet vermesinin mümkün olmayacağı aşikârdır. İman, kalbe atılan bir tohum; ibadetler, iyi davranışlar ve güzel ahlak olarak ifade ettiğimiz ameller ise onun filizlenmesini ve yeşermesini sağlayan bir araçtır.²¹³ İmanın, kalpten tüm beden hücrelerine yansıyan, insanın tüm organları ile davranışlarını ortaya çıkartan bir enerji olduğu düşünüldüğünde, bunun hayata yansıması salih amel ile mümkün olmaktadır.²¹⁴ Bu açıdan bakıldığında iman ve amel birbirinin mütemmim cüzüdür. Özdeşin de dile getirdiği gibi Kur'an'ın, insanları hidayete çağırırken, peygamberler aracılığıyla insanı fitrî olan aslî yapısına ve yaratılış gayesine uygun bir hayat tarzına davet ettiğine dikkat çekmiş olması ve amaçlananın dünya ve ahiret mutluluğu olduğunu ifade etmesi,²¹⁵ iman ve amel bütünlüğünün ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Akkuş'un ifadesiyle iman, amellerle olan münasebeti yönüyle ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaktadır.²¹⁶ Kur'an'ı Kerim'de amelin imanla birlikte zikredilmiş olması,²¹⁷ iman ve amelin bir arada bulunmaları gerektiğine işaret etmektedir. Bu da bize, iki kavram arasında kuvvetli bir semantik bağ olduğunu göstermektedir.²¹⁸ Yalçınkaya'nın, kişinin Allah ile irtibatını sağlayan imanın sadece gönüllerde kalmaması gerektiğini, güzel davranışlar olarak hayatta karşılık bulmasının elzem olduğunu, bunun da insanı ahlâkî bir olgunluğa dönüştürmesi gerektiğini ifade

²¹³ Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınır*, (İstanbul: Marifet Yay. 1982), 40.

²¹⁴ Mehmet Vehbi Şahinalp, "İnsan Değerlendirmede Beşerî ve Kur'anî Ölçütler," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, S. 24 (Temmuz-Aralık 2020): 97.

²¹⁵ Talip Özdeş, "Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, S. 2 (Aralık 2006): 21.

²¹⁶ Süleyman Akkuş, "*Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri*." 92.

²¹⁷ Bakara 2/25,82,277; Âl-i İmrân 3/57; Nisâ, 4/57,122,173.

²¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay., 2013), 310.

etmesi,²¹⁹ bu iki kavram arasındaki kuvvetli bir ilişkinin var olduğunu, etle tırnak gibi²²⁰ bir durumun olduğunu gösterir. İslam sadece itikâdî, vicdani ve nazari bir din olarak ortaya çıkmamış aynı zamanda hayatın tanzimine yönelik ilke ve uygulamalar da getirmiştir.²²¹ İşte Kur'an'ın iman ile ameli iç içe olacak şekilde ele almasının yegâne sebebinin bu olduğu söylenebilir.

Kur'an'ı Kerim öğretim sistemi içerisinde iman ve amel önemli bir yer edinmektedir. Aydın'ın da ifade ettiği iman, insanın kalbindeki durumun ifadesi iken; amel de bu imanın bir göstergesidir.²²² Çünkü İslam'da iman etmek ve iman gereğini fiilen yerine getirmek esastır.²²³ Güler'in de isabetle belirttiği gibi Kur'an'ı Kerim'in nihai hedefi imanla birlikte ahlaki bir olgunluk oluşturmaktır.²²⁴ Kalbin eylemi inanmak ise, dilin eylemi konuşmak, elin eylemi tutmak, ayağın eylemi ise yürümektir. Bu şekilde toplumsal bir hareketliliğin meydana gelmesi de amel ile mümkün gözükmektedir. Sonuç olarak İslam düşünce tarihinde iman artar mı eksilir mi şeklinde ortaya çıkan tartışmalar, iman ve amel arasında kısır bir döngü çerçevesinde kendine yer bulurken; iman ve amel arasındaki ilişki, kuvvetli bağ hak ettiği değeri görememiş ve mezhepsel tarafgirliğe açılan bir kapı olmuştur. İman ve amel arasındaki semantik bağın, bu iki kavramın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. İman hayata açılan bir kapı ise amel de imanın hayata yansıyan diğer yönüdür.

BÖLÜM 3: İMAN-AMEL BAĞLAMINDA EBÜ'L BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN MEDARİKÜ'T-TENZÎL ADLI ESERİ

Bu bölümde ilk önce, iman ve amel kavramlarının Medarikü't-Tenzîl adlı eserde hangi kavramlarla birlikte kullanıldığını irdedeceğiz. İman ve amel kavramlarının bu kavramlarla ilişki biçimini ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca rivayet ve dirayet tefsir türü alanında yazılmış eserlerden de istifade ederek kavramları mukayeseli bir şekilde analiz etmiş olacağız. Daha sonra Nesefî'nin iman ve amel kavramlarını nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

²¹⁹Mustafa Yalçınkaya, "Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi," 126.

²²⁰ Ahmet Ak, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8, S. 24 (Haziran 2006): 248.

²²¹ Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, TDV Yay., İstanbul 1991, 14.

²²²Aydın, *Kur'an'ı Kerim'de*, 45.

²²³Mustafa Öztürk, "İman-Amel İlişkisi," (Hayatın Anlamı İman Sempozyumu, İstanbul, Ekim 13 2018), 153.

²²⁴İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 10.

3.1. İMAN VE AMEL İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil adlı tefsirinde, iman ve amel kavramları hakkında bilgi verdikten sonra bu iki kavramın hangi kavramalarla birlikte değerlendirildiğini tespit etmeye çalışacağız, ayrıca bu kavramların hangi anlamlara geldiğini de irdedeceğiz.

3.1.1. İmanla İlgili Kavramlar

Şimdi bu bölümde Nesefî'nin iman kelimesini hangi kavramlarla birlikte ele aldığını ve aralarında nasıl bir ilişki kurduğuna bakacağız.

3.1.1.1. Adalet

Adalet kelimesin kökü, (عدل)'den gelmekte olup, lügatte; “hakikatle hükmetmek,” ölçülü olmak,”²²⁵“bir şeyi doğrusuyla düzeltmek, doğruluk, mükâfat, eşitlik,”²²⁶ “istikamet, doğru yolda olmak”²²⁷ anlamlarına gelmektedir. Dini bir terim olarak ise adalet; “Kur'an'da belirtilen farzları yerine getirmek,”²²⁸“hak yolda olmaya çalışmak ve yapılması tehlikeli olan şeylerden uzak durmak için çaba göstermek”²²⁹ demektir.

Nesefî'nin tefsirinde *iman* ile *adalet* arasında ilişki kurduğu Nisa suresinin ilgili 135. ayeti şu şekildedir:

*“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun, (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, бүкер (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”*²³⁰

Müellif, yukarıda verdiğimiz ayette yer alan “Adaleti titizle ayakta tutan” ifadesinin “adaleti sağlamak ve zulme meydan vermemek için çalışıp gayret eden” anlamına geldiğini belirtir. “Hislerinize uyup adaletten sapmayın” cümlesinin ise “hevalar uğruna hakkı bırakıp adaletsizlik etmeyin yahut insanlar arasında adaleti uygulamayı hoş karşılamama gibi bir yanılsa girmeyin”²³¹ demek olduğunu ifade eder.

²²⁵ Ferahidî, “adl”, *Kitabü'l-ayn*, III, 110.

²²⁶ İbn Manzur, “adl”, *Lisânü'l-arab*, XI, 434.

²²⁷ Cürcanî, “*Kitabü-t Ta'rîfât*,” 124.

²²⁸ İbn Manzur, “adl”, *Lisânü'l-arab*, XI, 434.

²²⁹ Cürcanî, “adl”, *Kitabü-t Ta'rîfât*, 124.

²³⁰ Nisâ, 4/135.

²³¹ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 404.

Ayrıca ayette geçen “ta‘dilû” (تعَدِلُوا) kelimesi “sapmak” anlamında (العدول) kökünden gelmekte olup; “Haktan sapmayın” anlamına gelmektedir. Bize göre bu ayette müellif, hislere uymanın ve haktan sapmanın, iman eden birinin yapmaması gereken bir eylem olduğuna dikkat çekmektedir. Ayette geçen “*Adaleti titizle ayakta tutan*” ifadesini müfessirler; “adaletle konuşmak,”²³² “adaleti ayakta tutmak,”²³³ “adil olmak,”²³⁴ “adaleti ayakta tutabilmek için çaba göstermek,”²³⁵ “adalet,”²³⁶ “adaleti bütün işlerde ikame etmek”²³⁷ anlamlarında kullanmıştır. İbn-i Kesîr (ö.774), diğer müfessirlerden farklı olarak “asabiyetin” adaletsizliğe sevk etmemesi gerektiğine vurgu yapar.²³⁸ Elmalılı (ö.1942) ise “adaletle kaim müstakim hâkimler olup adl ü hakkaniyeti ikame ediniz” şeklinde ifade ederek hâkimlerin hakkaniyetle adaleti sağlamaları gerektiğine dikkat çekmiş ayrıntılı bilgi vermemiştir.²³⁹ Yine aynı ayetin devamında yer alan “*Hislerinize uyup adaletten sapmayın*” ifadesini ise müfessirler; “adaletli olmak için hislerinize uymamak,”²⁴⁰ “adaleti sağlayarak haktan sapmamak,”²⁴¹ “hevesinize uyup da haktan sapmak,”²⁴² “keyfi davranışlar sergileyerek adaletsizlik yapmak,”²⁴³ “adaletten vazgeçmek,”²⁴⁴ şeklinde izah etmişlerdir.

²³² Mukatil b. Süleyman, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*,” thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, (Beyrut: Müessesetü'l-Tarihü'l-Arabî, 2002), I, 413-4.

²³³ Ebi Cafer Muhammed b. Cezeri et-Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*”, thk. Dr. Abdullah Hasan Yemâme, (Kahire: Dersaadet Arap İslam Merkezi Yayınları, 2001), VII, 584; Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el- Beyzâvî, “*Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*”, thk. Muhammed Suphi b. Hasan Hallak, Dr. Mahmud Ahmed Atrâş, (Beyrut: Darü'l-Reşid, 2000), I, 400.

²³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el- Mâtürîdî, “*Te'vilâtü'l-Kur'an*,” thk. Mehmet Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), VI, 68.

²³⁵ Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil*”, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvuz, (Riyad: Mektebetü'l-Abîkan, 1998), II, 161.

²³⁶ Ebû Abdîllâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*”, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), VII, 173-4.

²³⁷ Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, çev. Ali Akın, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006), 4, 1469.

²³⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, “*Tefsîrû'l-Kur'ânîl-'azîm*”, thk. Sami b. Muhammed Sellame, (Riyad: Daru Tayibatü'l-Neşri, 1999), II, 433.

²³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, thk. Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), II, 464.

²⁴⁰ Beyzâvî, “*Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*”, II, 401.

²⁴¹ Mâtürîdî, “*Te'vilâtü'l-Kur'an*,” I, 68; Mukatil, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*”, I, 414; Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil*”, II, 162.

²⁴² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, “*en-Nüket ve'l-u'yûn*” thk. Seyyid ibn Abdulmaksud ibn Abdürrahim, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2010), I, 535; Fahrettin Râzî, “*et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*,” thk. Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ömer, (Beyrut: Daru'l-Fikr Yayınları, 1981), XI, 74.

²⁴³ Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*”, VII, 588-9.

²⁴⁴ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*”, VII, 178.

Nesefî, ayette kullanılan adalet kavramının anlamlarını izah ederek aslında bize göre iman etmiş olan birisinin özelliğinin adaletli olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ayette geçmekte olan şahitlik hususuna dikkat edildiğinde müellifin, toplumun salahiyetini ilgilendiren önemli bir kavram olarak adalet mefhumunu değerlendirdiği düşünülmektedir. Ayrıca ayette, adaleti sağlamanın en temel ilkesinin, kişinin kendi yakınından başlaması gerektiğinin ifade edilmesi ise son derece önemli olup, bireyden genele bir değişimin/yenilenmenin olabileceğine işaret etmektedir. Bize göre müellif, burada iman ve adalet arasında bir ilişki kurmakta ve iman eden birinin adaleti kaim etme hususunda hassas olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. *Hislerinize uyup adaletten sapmayın* ifadesi ile iman edenlerin aynı zamanda haktan sapmamaları gerektiğini de dile getirmektedir. Nesefî'nin böyle bir çıkarımda bulanması adalet mefhumunu iman etmek anlamında da değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü iman etmek aynı zamanda hak olanı ortaya koymak demektir. Bir şeyin yerli yerinde olması için gayret göstermek, çaba sarf etmek hakkın kaim olmasını sağlamaktır. *Haktan sapmayın* ifadesine dikkat çekmesi bu tespitin haklı olduğunu düşündürmektedir. Zira tevhid inancını kabul etmek, şirk inancının olduğu bir ortamda hakkı yerine getirmek demektir. İman edenlere bu husus hatırlatılmaktadır.

Nesefî gibi müfessirlerin hemen hepsi adalet mefhumuna birbirine yakın anlama gelecek şekilde bir mana vermiş ve toplumun birliği ve huzuru için önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte müfessirlerin, adalet kavramını farklı nüanslarla birlikte ifade etmelerinin sebebinin ise yaşamış oldukları zaman diliminde meydana gelme ihtimali mümkün olabilecek toplumsal olayların etkisinin de olabileceğini düşündürmektedir. Her ne kadar öyle olsa bile bu husus, adalet kavramının her dönem için önemli olduğunu ve içinde bulunduğu zamanın şartlarına göre anlamlandırılmasının ayetin evrenselliğine işaret ettiğini göstermektedir. Müfessirler, iman eden bir kimsenin topluma yönelik eylemlerinde, adaletin ne kadar etkili olduğunu, olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu da iman ile adalet arasında önemli bir ilişkinin olduğunu gösterir. Müfessirler, haktan sapmak ile adalet arasında bir bağlantı kurmakta ve iman eden birinin aksini yapması durumunda imanının gereğini yerine getirmemiş olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Ancak haktan sapmamak ifadesi aynı zamanda iman anlamına da gelebilir. Onun içindir ki müfessirlerin, iman ile adalet arasındaki ilişkiyi daha çok müminin topluma karşı davranışlarıyla öne çıkarmışlardır.

Halbuki ayette geçen adalet mefhumunun, tevhid/hak anlamında şirk inancına karşı bir argüman olarak kullanılması da mümkündür.

3.1.1.2. Birr

Deniz (بحر) *bahr* kelimesinin zıddı olan kara parçası anlamına gelen (بِرٌّ) *bera* kökünden²⁴⁵ türeyen (بِرْر) *birr* kavramı lügatte “doğruluk,”²⁴⁶ “itaat etmek,”²⁴⁷ “dürüstlük ve iyilik”²⁴⁸ anlamlarına gelmektedir. Dini bir kavram olarak ise *birr*, “Allah’ın mü’mine farz olarak kıldığı şeyleri eksiksiz yerine getirmek ve günahlardan kaçınmak”²⁴⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca *birr* kavramının “nafile ibadetleri”²⁵⁰ de içerdiği belirtilmiştir.

İman ile *birr* kavramının ilişkilendirildiği Bakara suresinin ilgili 177. ayeti ise şu şekildedir:

“Asıl iyilik yüzlerinizi {soyut manada} doğu ve batı tarafına çevirmek değildir. Fakat gerçek iyilik yapan kimse Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman eder, mala olan sevgisine rağmen onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelerin özgürlüğüne harcar, namazı doğru bir şekilde kılar, zekâtı verir. Söz verdikleri zaman verdikleri sözleri yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte imanlarında asıl doğru ve samimi olanlar bu özellikleri taşıyanlardır. Allah’ın emirlerine bağlılık gösteren ve yasaklarından uzak duran gerçek takva sahipleri de işte bunlardır.”

Nesefî, ayette geçen *birr* kavramının “hayır ve iyiliğe isim olan bir kelime olduğunu, hoşnut kalınan her iyi ve güzel şey manasına” geldiğini ifade ettikten sonra ayette geçen asıl iyiliğin, “Allah’a iman etmek” olduğunu ifade etmektedir. Çünkü gerçek iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman etmek olarak belirtilmektedir. Bunun sebebi ise ayetin ilk pasajında karşımıza çıkar: *“Asıl iyilik yüzlerinizi {soyut manada} doğu ve batı tarafına çevirmek değildir.”* Burada doğu ve batı ile kastedilen ise kitap ehli olan Hristiyanlar ve Yahudiler’dir. Çünkü Hristiyanlar Beyti- Makdis’in doğusunu kible olarak kullanırken, Yahudiler de batı tarafını kible olarak kullanıyorlardı. Bundan dolayı her iki grup da kendi kiblelerine

²⁴⁵ Ferahidî, “birr”, *Kitabü’l-ayn*, I, 129.

²⁴⁶ Ferahidî, “birr”, *Kitabü’l-ayn*, I, 129.

²⁴⁷ Cevherî, “birr”, *es-Sıhah*, II, 588.

²⁴⁸ İbn Manzur, “birr”, *Lisânü’l-arab*, I, 51-52.

²⁴⁹ İbn Manzur, “birr”, *Lisânü’l-arab*, I, 52.

²⁵⁰ İsfahânî, “birr”, *el-Müfredât*, 52.

dönmenin asıl iyilik olduğunu iddia etmekteydiler. Nesefî, bu ayetin nazil olmasıyla birlikte hem iyiliğin içeriğinin değiştiğini hem de Beyti Makdis'in kible olmadığını, bu şekilde ki inançlarının reddedildiğini ifade etmektedir.²⁵¹

Ayette geçmekte olan *birr* kelimesinin müfessirler tarafından; “Allah’a iman etmek,”²⁵² “takva,”²⁵³ “boyun eğmek,”²⁵⁴ “güzellik, hoş giden her türlü fiil,”²⁵⁵ gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir. Kurtubî (ö.671/1273) ise *birr* kelimesine diğerlerinden farklı bir anlam kazandırmış, “bütün hayırları kapsayan bir isim” olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Kurtubî, ayette geçen *el-birr* ibaresinden kastın “Allah’a iman edenin yaptığı *birr*’dir,” şeklinde de kayıt düşmüştür. Buna da *فَأَنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ* “*Muhakkak ki o ya ikbaldir ya da sırt çevirmiştir*” cümlesini örnek göstermiştir. Kurtubî, bu cümlede asıl anlatılmak istenenin “ikbal sahibi olan kişi ya da sırt çeviren kimse” olduğunu dile getirmiştir. Ayette geçen *el-birr* kelimesinde de aynı özellik olduğunu ve burada kastedilenin, Allah’a iman edenin yaptığı iyilik olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁶ *Birr* kavramını Allah’a, ahiret gününe, meleklerle ve bütün peygamberlerine iman etmek şeklinde açıklayan müfessirler de bulunmaktadır.²⁵⁷ Mevdûdî (ö.1903/1979) ise kavramın, ibadetleri yerine getirmek, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, savaşta sabretmek anlamına geleceğini de belirtmiştir.²⁵⁸

Bize göre ayet genel bir ilke koymaktadır. Bu ilke ise imanında samimi olan birinin diğer işlerinde de samimi olması gerektiğidir. Her ne kadar ayetin nüzul sebebi Hristiyanlar ve Yahudiler arasında tartışma konusu olan kible meselesi olsa da burada hitap Müslümanlara yöneliktir. Çünkü ayette iman eden kimsenin özellikleri dile getirilmektedir. Ayrıca bir kimsenin imanı arı/duru belli olursa o kişinin hayatı da aynı imanı gibi olmalı ve bu özellik onun için vazgeçilmez bir ilke halini almalıdır.

²⁵¹ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 153.

²⁵² Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*”, III, 77.

²⁵³ Mukatil, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*,” I, 177; Râzî, “*et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*,” IV, 40.

²⁵⁴ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'an*,” I, 317.

²⁵⁵ Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*”, I, 362.

²⁵⁶ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*”, III, 54.

²⁵⁷ Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, I, 160; İbn Kesîr, “*Tefsîrû'l-Kur'anil-'azîm*”, I, 486; Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Mustafa Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1978), I, 140.

²⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 140.

3.1.1.3. Cihad

Cihad kelimesinin türediği (جَاهِد) *cehede*, lügatte “insanın gösterdiği hür türlü çaba,”²⁵⁹ “amaca ulaşmak için çok çalışmak ve emek,”²⁶⁰ “gayret etmek,”²⁶¹ gibi anlamlara gelmektedir. *Cehede* kelimesinden türeyen *cihad* kelimesinin “düşmanlarla savaşmak”²⁶² anlamı olduğu gibi “el ve dil ile mücadele etmek”²⁶³ anlamı da bulunmaktadır. Dini bir kavram olarak ise *cihad*, “Allah’ın farzlarını samimiyetle yerine getirmektir.”²⁶⁴

Nesefi’nin tefsirinde iman kavramı ile ilişki kurduğunu saptadığımız bir diğer kavram ise *cihaddır*. Yaptığımız araştırmada Nesefi’nin cihad kavramını farklı anlamlarda ele aldığı görülmektedir. Şimdi müellifin tefsirinde yer alan cihad ile ilgili ayetleri hangi anlam eşliğinde kullandığına bakalım.

Cihad kelimesinin ilk olarak geçtiği Bakara suresinin 218. ayeti ise şu şekildedir:

“Muhakkak ki iman edenler, imanlarının gereği olarak hicret (göç) edenler - Mekke’yi ve yakınlarını terk etmek zorunda kalanlar- ve Allah yolunda -müşrik ve diğer İslâm düşmanlarıyla- cihad edenler (savaşanlar) var ya, işte Allah’tan rahmet ve merhamet beklentisi içinde olanlar bunlardır. -Nitekim denir ki, uman kişi ister, korkan da kaçar.- Allah çok mağfiret eden ve çok merhamet edendir.”

Nesefi yukarıda yer verdiğimiz ayette geçen *cihad* kelimesine “savaşmak” anlamını vermiştir. Müellifin, sıbak-siyak ilişkisi içerisinde bir anlam kazandırdığı görülmektedir. Zira ayetin genel muhtevasından da hareketle Müslümanlar imanlarından dolayı eziyet görmüşler, bunun akabinde ise vatanlarından, sevdiklerinden ayrılmak zorunda bırakılmışlardır. Ayrıca hayati tehlike söz konusu olduğundan bu durum kendilerini müşriklere ve İslam düşmanlarına karşı teyakkuzda olmaya sevk etmiştir.²⁶⁵

²⁵⁹ Ferahidî, “chd”, *Kitabü’l-ayn*, I, 268.

²⁶⁰ Cevherî, “chd”, *es-Sıhah*, I, 460-461.

²⁶¹ İbn Manzur, “chd”, *Lisânü’l-arab*, III, 139.

²⁶² İbn Manzur, “chd”, *Lisânü’l-arab*, III, 139.

²⁶³ İsfahânî, “chd”, *el-Müfredât*, 131-132.

²⁶⁴ İbn Manzur, “chd”, *Lisânü’l-arab*, III, 139.

²⁶⁵ Nesefî, ““Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl”, I, 171.

Müfessirler, Bakara 218. ayetinde geçen *cihad* kelimesine ise, “müşriklerle mücadele,”²⁶⁶ “Allah’ın dininin galip gelmesi için düşmanla çarpışanlar,”²⁶⁷ “savaşmak”²⁶⁸ anlamlarını vermektedir. Mâtürîdî ise “şeytan ve nefisle mücadele etmek” anlamlarının olduğunu da dile getirirken;²⁶⁹ Zemahşerî ve Süyûtî (ö. 911/1505) sadece kelime anlamıyla yetinmektedir.²⁷⁰ Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), “İslam yolunda yapılan cihad” şeklinde anlamlandırma yapmasına rağmen bu cihad şeklinin nasıl olacağına dair herhangi bir ifadeden bahsetmemektedir.²⁷¹ Reşid Rıza (ö. 1865/1935) “kâfirlere karşı gelmek ve galip gelmek için güç göstermek,”²⁷² Elmalılı “fitnelere karşı yapılan mücadele,”²⁷³ İzzet Derveze (ö. 1888/1984) ise “Allah yolunda cihad etmek”²⁷⁴ şeklinde kayıt düşmüştür.

Nesefî’nin ayette geçmekte olan cihad kelimesine savaşmak anlamı yüklemiş olmasıyla iman eden kimselerin, imanlarının bir gereği olarak kendilerine bir saldırı olduğunda hiç düşünmeden mücadele içine girmeleri/savaşmaları bir gereklilik olarak ifade edilmektedir. Zira iman ettikleri için bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmaları söz konusudur. Lakin bize göre ayette, savaşmak kelimesi ayrıca mücadele etmek, göğüs germek şeklinde de anlaşılabilir. Zira savaşmak, cana bir kast olduğunda söz konusu olur. Ancak şirk ortamında tevhid dinini yaşamak, bundan taviz vermemek ve bunun için birçok sıkıntılarla mücadele etmek şeklinde de anlaşılmalıdır. Her ne kadar müellif, *cihad* kelimesine savaşmak anlamı vermiş olsa da salt anlamıyla anlamak doğru bir yaklaşım olmaz. O zaman *cihad* kavramı sadece savaşmaya indirgenir ki bu hem mümkün değildir hem de ayetin genel muhtevasına uygun düşmez.

Müfessirlerin ekseriyetin, *cihad* kelimesine savaşmak anlamını yükledikleri ve iman eden kimselerin imanlarının bir gereği olarak bunu yerine getirmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Ancak Mâtürîdî ise şeytan ve nefisle mücadele etmek anlamı vererek, ayetin insanın bireysel yönüne dikkat çekmekte ve cihadı, kişinin ortaya koyması gereken bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Mâtürîdî’nin bu

²⁶⁶ Mukatil, “*et-Tefsîrû’l-kebîr*”, II, 186.

²⁶⁷ Mâtürîdî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*,” II, 19; Râzî, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*,” IV, 40; Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*,” III, 667.

²⁶⁸ Mâverdî, “*en-Nüket ve’l-u’yûn*,” I, 275; İbn Kesîr, “*Tefsîrû’l-Kur’ânîl-‘azîm*,” I, 577.

²⁶⁹ Mâtürîdî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*,” I, 20.

²⁷⁰ Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl*,” I, 425; Celâlüddîn es-Süyûtî, “*ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr*,” thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dersaadet Arap İslam Merkezi, 2003), II, 542.

²⁷¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, II, 585.

²⁷² Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, (Kahire: by, 1948), II, 320.

²⁷³ Elmalılı, “*Hak Dini Kur’an Dili*,” I, 829.

²⁷⁴ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû’l-Hadîs*, (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami, 1984), VI, 383.

anlamlandırması, bizim de katıldığımız bir husustur. Cihad etmek, kişinin kendisi için çaba sarf etmesi ve bunun için uğraş göstermesi demektir.

Cihad kavramı ile ilgili bir diğer ayetimiz ise Tevbe suresinin 86. ayeti olup şu şekildedir:

*“Allah’a iman edin ve Resulü ile beraber cihada gidin diye bir sure indirildiği vakit, onlardan varlıklı (ve imkân sahibi) olan kimseler, cihada katılmamak için senden izin istediler ve: “Bizi bırak, bize dokunma, evde oturup kalan (zayıf ve güçsüzlerle) beraber oturup kalalım dediler.”*²⁷⁵

Nesefî’nin yukarıda yer verdiğimiz ayette geçmekte olan cihad kavramına savaş anlamı yüklediği görülmektedir. Ayetin devamında yer alan “cihada katılmamak için izin istemiş olmaları” ifadesi, müellifin bu anlamı tercih ettiğini göstermektedir.²⁷⁶ Tevbe suresinin 86. ayetinde geçen cihad kavramını ise tefsir âlimleri “düşmana karşı olmak,”²⁷⁷ “savaşmak”²⁷⁸ anlamında kullanmışlardır. Beyzâvî burada bahsedilen cihadın, Tebük seferi ile ilgili olduğunu belirtir.²⁷⁹ İbn Acibe (ö. 1224/1809) ise cihad kelimesinden çıkarılması gereken anlamın “nefisle mücadele” olduğunu ifade eder.²⁸⁰

Yukarıda verdiğimiz ayette geçen cihad kelimesine Nesefî ile aynı anlamı veren tefsir âlimleri olduğu gibi farklı anlamlar verenler de olmuştur. Bu anlamlar içinde bizim en çok dikkatimizi çeken ise İbn Acibe ’nin “nefisle mücadele etmek” ifadesidir. Çünkü İbn Acibe, cihad etmenin bireysel yönüne dikkat çekmekte ve bize göre cihad etmeyi kişinin kendi nefisine indirgeyerek ayetin anlam sahasını genişletmektedir. Müellifin bu konudaki görüşüne katılıyoruz.

²⁷⁵ Bkz. Tevbe 9/87. ayet aynı konunun devamı niteliğindedir.

²⁷⁶ Nesefî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*”, I, 700.

²⁷⁷ Mukatil, “*et-Tefsîrû’l-kebîr*”, II, 188.

²⁷⁸ Derveze, *et-Tefsîrû’l-Hadîs*, IX, 512; Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah Fevzani, (Riyad: Melik Fehedül Vatanîye: 2008), X, 585; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, thk. Zühayr el-Şavi, (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiye, 1984), III, 482; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, VI, 2652; Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, X, 327; Mâtürîdî, “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*”, VI, 427; Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, II, 258; Râzî, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb*”, XVI, 160; Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, X, 672; Süyûtî, “*ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr*”, VII, 479; Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*”, XI, 615-616; Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl*”, III, 80.

²⁷⁹ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, II, 70.

²⁸⁰ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acibe “*el-bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*”, thk. Ahmed Abdullah Kureyş Rûslen, (Kahire: by. 1999), II, 414.

Cihad kelimesinin kullanıldığı bir diğer ayet ise Enfal suresi 72. ayetidir. Ayet şu şekildedir:

“Şüphesiz Allah’a ve Peygamber’e iman edenler, hicret edenler, Allah yolunda mallarını ve canlarını ortaya koyarak cihad edenler ve muhacirleri Medine’de barındırıp onlara yardım eden Ensar var ya, işte bunlar birbirlerinin dostlarıdır. Ancak iman ettikleri halde küfür diyarında kalıp hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar sizin onlar üzerinde bir velayetiniz yoktur, Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse, üzerinize bir borçtur. Yeter ki sizden istenen bu yardım, sizinle kendileri arasında bir sözleşme bulunan bir toplum aleyhinde olmamış olsun. Çünkü Allah bütün yapıp ettiklerinizi hakkıyla görendir.”

Nesefî, yukarıda anlamını verdiğimiz ayette yer alan “Allah yolunda mallarıyla ve canlarını ortaya koyarak cihad edenler” ifadesinden kastın, Allah ve Resulünün sevgisi uğruna Mekke’yi bırakıp ayrılmaya zorlananların yani göçmek durumunda kalanların olduğunu belirtmektedir.²⁸¹ Diğer müfessirlerin, ayette geçen cihad kelimesine yükledikleri anlam ise “düşmana karşı olmak,”²⁸² “Allah yolunda mücadele etmek,”²⁸³ “Allah’ın dinini yaşamak,”²⁸⁴ “savaşmak”²⁸⁵ şeklindedir. Elmalılı ise “Allah rızası için nefsi it’ab eylemek yani nefsi paylamak”²⁸⁶ anlamında kullanmaktadır.

Bu bilgilere göre hareket ettiğimizde ister müellifimiz Nesefî olsun, isterse diğer müfessirler olsun ayette geçen cihad kavramına anlam yüklerken ayetin genelini dikkate aldıklarını, bazılarının ise sıbak-siyak ilişkisi dâhilinde konuya yaklaştığını görmekteyiz. Bununla birlikte biz ise ayete anlam verilirken bireyi önceleyen ve ona sorumluluk yükleyen anlamların daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ayette iman edenler vurgusunun bu hususta dikkatlerden kaçmaması gerektiğini, özellikle Nesefî’nin buna göre anlamlandırma yaptığını düşünüyoruz.

Cihad kavramının kullanıldığı bir diğer ayet ise Enfal suresi 74’tür. Ayet şu şekildedir:

²⁸¹ Nesefî, “‘Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl’,” I, 659.

²⁸² Mukatil, “‘et-Tefsîrû’l-kebîr’,” II, 130; Râzî, “‘et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb’,” XV, 215.

²⁸³ Taberî, “‘Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân’,” XI, 293-4.

²⁸⁴ Mâtürîdî, “‘Te’vilâtü’l-Kur’ân’,” VI, 276.

²⁸⁵ Derveze, “‘et-Tefsîrû’l-Hadîs’,” VII, 96-7; Ebüssuûd Efendi, “‘İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm’,” VIII, 2501; Mâverîdî, “‘en-Nüket ve’l-u’yûn’,” II, 334.

²⁸⁶ Elmalılı, “‘Hak Dini Kur’an Dili’,” III, 285.

“İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihada gidenlere, onları barındırıp yardıma koşan kimseler, işte bunlar gerçek mü'minlerdir. Bunlara bir bağışlanma ve sınırsız bir rızık vardır.”²⁸⁷

Nesefî, ayette geçmekte olan “cihad edenler” ifadesini “Allah’ın dininin yücelip hâkim olması için çaba gösterenler olduğu” şeklinde açıklamaktadır. Müellif, bu şekilde bir anlam vermesini ise göç edenlerin inançları uğruna yurtlarını terk etmelerini, sevdiklerinden ayrılmalarını, ailelerini, mal-mülklerini geride bırakmalarını ve bunu da sadece dinlerini yaşamak ve ahireti kazanmak için yaptıklarını belirtmektedir.²⁸⁸

Tefsir âlimlerinin bazıları ise *cihad* kavramına Nesefî gibi “Allah’ın dinini hâkim kılmak için çaba göstermek”²⁸⁹ anlamını vermektedir. Reşid Rıza, ise “insanın gücünün yettiği kadar çaba sarf etmesi ve meşakkat” olarak ifade etmekte, bunun da iki türlü olabileceğini kayıtlıdır. Bunlardan ilki “mal ile cihad” ikincisi ise “can ile cihad”dır. Mal ile yapılan cihad daha çok “yardımlaşma,” “Allah’ın dinini müdafaa etme,” “nefsini köreltme” şekilde iken; can ile cihad, “düşmanla savaşmak” ve “sıkıntılara karşı göğüs germek,” “baskı ve zulümlere sabretmek,” “topraklarından hicret etmek” ve bu uğurda çekilen “açlık,” “yorgunluk” vs. şeklindedir.²⁹⁰

Yukarıdaki ayetle ilgili vermiş olduğumuz bilgiler bize; kavrama yüklenen anlamların, ayetin geneline göre belirlenmiş olduğu hissini uyandırmaktadır. Bu da müfessirlerin ayetler arası sibak-siyak ilişkisine dikkat ettiklerini göstermektedir. *Cihad* kelimesinin anlamlarından birinin çaba sarf etmek olduğunu düşündüğümüzde, kavrama bu anlamı veren müelliflerin daha isabetli olduklarını düşünüyoruz. Bize göre onların böyle bir anlam yüklemelerindeki temel saik, kişinin yerine getirmesi gereken sorumluluklardır. Özellikle Reşid Rızanın, cihadı mal ve can ile yapılan şeklinde ikiye ayırması bizim düşüncemizi desteklemektedir.

Cihad kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmış olması, kavramın anlam sahasının geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte ayetleri tek bir anlamda –bu savaş anlamıdır– kullanan müellifler de söz konusudur. *Cihad* kelimesinin anlam yelpazesinin geniş olmasından dolayı özellikle farklı anlamlarda kullanan

²⁸⁷ İlgili bir diğer ayet için bkz. Enfâl 8/75.

²⁸⁸ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 660.

²⁸⁹ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*”, X, 89; Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*,” XV, 219.

²⁹⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, X, 134.

müfessirlerin, ayetin vermek istediği mesaja odaklanmaya çalıştıklarını göstermektedir. Bize göre de kavramın geçtiği ayetler ele alınırken buna dikkat edilmeli ve ayetin kazandırmak istediği nihai hedefe odaklanılmalıdır. Bununla birlikte *cihad* kelimesine yüklenen anlamlar farkı olsa da burada iman edenlerin, imanlarının bir gereği olarak davranışlarını yerine getirmelerinin gerekliliğe vurgu yapıldığı söylenmelidir. İman etmenin pratikteki karşılığı eylem ile mümkündür. *Cihad* kavramı da eylem içerdiği için iman kavramı ile bu şekilde irtibatı kurulmuş olur.

3.1.1.4. Emanet

Emanet kelimesi, (أمن) *emn* kökünden gelmekte olup lügatte “güven,”²⁹¹ “dürüstlük,”²⁹² “emniyet”²⁹³ gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca *emanet*, “ihamet”²⁹⁴ kelimesinin zıddıdır. *Emanet* kelimesi dini bir kavram olarak ise “Allah’ın emirlerine sahip çıkmak,”²⁹⁵ “dindarlık ve iman etmek”²⁹⁶ anlamında kullanılmaktadır.

Müellifin tefsirinde *emanet* ve *iman* kavramlarını ilintili olacak şekilde ele aldığı görülmektedir. İlgili ayet ise Enfal suresinin 27. ayeti olup şu şekildedir:

“Ey iman edenler! Allah’a ve Resulüne hıyanet etmeyin; bilebile kendi *emanetlerinize hainlik etmiş olursunuz.*”

Nesefî, ayette geçmekte olan *emanet* ve *hıyanet* kelimelerini ilişkili olacak şekilde kullanmış olmasından dolayı *hıyanet* kelimesine nasıl bir anlam yüklediği önem arz etmektedir. “Allah’a ve Resulüne hıyanet etmeyin” ifadesini Allah’ın farz kılması olduğu hükümlerine ve Hz. Muhammed (as.)’ın uygulamalarına hıyanet etmek şeklinde anlamlandırmaktadır. Böyle bir anlam yükleme, ayetin devamında gelen “*emanete hıyanetlik etmeyin*” kelimesinin kastını da ortaya koymaktadır. Buna göre *emanete hıyanet* etmemek, onun tam tersinin yapılması demektir. Yani Allah’ın farz olarak belirlediklerine harfiyen uymak ve bunu uygulamalarıyla ilk olarak davranışa dönüştüren Hz. Peygamber’i örnek almaktır. Ayette geçmekte olan “*tehunuhu*” kelimesinin aslı “havn” olup eksiklik manasına gelir. Bir şey eksik yapıldığı zaman Araplar bu durumu “*vela tehunuhu*” وَلَا تَخُونُوا kelimesi ile belirtmektedir. Aslı “havn” olan bu kelime zamanla “*emanet*” أَمَانَت kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır. Çünkü

²⁹¹ Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, I, 60.

²⁹² Cevherî, “emn”, *es-Sıhah*, V, 2071.

²⁹³ İbn Manzur, “emn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 21.

²⁹⁴ Ferahidî, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, I, 60; Zekerîyya, “emn”, *Mekâyîsi’l-luga*, I, 134; İbn Manzur, “emn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 21.

²⁹⁵ İsfahânî, “emn”, *el-Müfredât*, 32.

²⁹⁶ İbn Manzur, “emn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 22-23.

birine ihanet ettiğinde وَلَا تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ denilerek o hususta bir şeylerin eksik yapıldığı kastedilmektedir.²⁹⁷ Müellifin bu ayette emanet kavramını iman ile irtibatlandığı ve imana bir emanet bilinci gibi sahip çıkılması gerektiği hususuna dikkat çektiği görülmektedir.

Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) ise bu ayetin Ebu Lubâbe adında bir sahabe için nazil olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Benî Kurayza ile ilgili barış konusunda elçi olarak gönderilen Ebu Lubâbe, oğlu ile birlikte onların safında yer alarak bu şekilde Müslümanları aldatmış ve emanete hıyanet etmiştir demektedir.²⁹⁸ Taberî (ö. 310/923) 'ye göre ise emanetlerden kasıt "Allah'ın farzları," "Hz. Muhammed'in uygulamaları," "Allah'ın kullarını sorumlu tutmuş olduğu görevler" ve "din"dir.²⁹⁹ Mâtürîdî ve Kurtubî, "Allah'ın amelleri/farzları" olduğunu ifade ederken,³⁰⁰ Maverdî ise "ganimet" ve "her türlü emanetin eda edilmesi"³⁰¹ demektedir. Zemahşerî, "Allah'ın sınırlarını" ifade ettiğini de dile getirir.³⁰² Râzî (ö. 606/1210) ise "ibadet kapsamına girebilecek her şey"³⁰³ olduğunu söyler. İzzet Derveze, ayetin nüzul sebebini açıkladıktan sonra bizim de dikkatimizi çeken bir anlam vererek emanetin "mü'minlere yüklenen ahlaki ve sosyal değerler"³⁰⁴ olduğunu söylemektedir.

Müfessirlerin, ayette yer alan emanet kelimesine farklı anlamlar verdiği görülmektedir. Özellikle burada ayetin nüzul sebebi ile ilgili farklı rivayetlerin olması bir anlam karmaşasına sebebiyet vermektedir. Ayetin Bedir savaşı ile ilgili olduğunu söyleyen rivayetler müfessirler tarafından dikkate alındığı gibi, Beni Kurayza ile ilgili olduğu rivayeti de müfessir/müfessirler tarafından dikkate değer bulunmuştur. Bununla birlikte rivayet karmaşasına girmeden, Nesefî gibi kısa ve öz açıklamalar da yapılmıştır. Biz burada rivayet karmaşasına girmenin amacı/hedefi saptıracağını düşündüğümüzü dile getirmek istiyoruz. Ayrıca iman eden Müslümanların, Allah'ın farzlarına ve onun elçisi olan Hz. Peygamber'in uygulamaları dediğimiz sünnetine sınıksız sarılmaları gerektiğini belirtmek istiyoruz. İzzet Derveze'nin, Müslümanların ahlaki ve sosyal değerlere dikkatini çeken ifadelerinin de önemli olduğunu düşünüyoruz.

²⁹⁷ Nesefî, "Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl", I, 640.

²⁹⁸ Mukatil, "et-Tefsîrû'l-kebîr", II, 109.

²⁹⁹ Taberî, "Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân", XI, 162.

³⁰⁰ Mâtürîdî, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân," VI, 199-201; Kurtubî, "el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân", IX, 492.

³⁰¹ Mâverdî, "en-Nüket ve'l-u'yûn", II, 310-11.

³⁰² Zemahşerî, "el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl", II, 573.

³⁰³ Râzî, "et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb," XV, 156.

³⁰⁴ Derveze, et-Tefsîrû'l-Hadîs, VII, 35.

3.1.1.5. Gayb

Gayb kelimesi, (غاب) *gabe* kökünden gelmekte olup sözlük anlamı, “görünmeyen, sende olmayan her şey”³⁰⁵ “yokluk,”³⁰⁶ “görülmeyen, şüphe,”³⁰⁷ “saklı ve gözlerden gizli olan”³⁰⁸ demektir. Dini bir terim olarak ise *gayb*, peygamberin kendilerine verdikleri haberler ile bilinen cennet, cehennem, melek vb. beş duyu organının alanına girmeyen şey demektir.³⁰⁹

Nesefî’nin tefsirinde *iman* ile birlikte değerlendirdiği bir başka kavram ise *gayb*’tır. *Gayb* kavramını *iman* ile değerlendirdiği ayet ise Bakara suresinin 3. ayetidir:

“*O takva sahipleri görmedikleri gayba inanırlar, namazlarını gerektiği şekilde dosdoğru olarak kılarlar ve kendilerine verdiğimiz imkânlardan da Allah yolunda harcarlar.*”

Nesefî, bu ayette geçen *gayb* kelimesinin “bilinemeyen”, “görünemeyen” anlamlarına geldiğini belirttikten sonra *gayb*ın, “insanın gözünden kaybolan, görünemeyen şeyler” demek olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ise kastedilen, Hz. Peygamber (sav) tarafından bildirilen, öldükten sonra “yeniden dirilme,” “mahşer alanında toplanma,” “hesap görülme” vb. gibi şeylerdir. Nesefî, ayrıca şu hususa da dikkat çekmektedir. Ayette geçen *gayb* kelimesi *iman* kelimesinin ilgi cümlecisi olarak değerlendirilirse o zaman kelimenin kökünün غَابَ غَيْبًا (*gabe*), (*gayben*) olacağını ifade eder. Şayet kelime hal/durum anlamında değerlendirilirse o zaman kelimenin manasının “gizlilik” ve “görünmemek” olduğunun kaydını düşer. Eğer hal anlamında kullanılmış ise ayette ifade edilen mananın, “*inanılması gereken şeylerden uzakta ve onları görmeksizin iman ederler, inanırlar*” olduğunu belirtmektedir.³¹⁰

Müfessirler ise ayette geçen *gayb* kelimesine farklı anlamlar yüklemiştir. Bu anlamlar ise “Kur’an’ın Allah’tan geldiğine inanmak,”³¹¹ “gözle görülmeyen şeylere inanmak,”³¹² “duyuları aşan âlemin varlığına inanmak,”³¹³ “Allah katından gelen her

³⁰⁵ Ferahidî, “gyb”, *Kitabü'l-ayn*, III, 259-260.

³⁰⁶ Cevherî, “gyb”, *es-Sihah*, I, 196.

³⁰⁷ İbn Manzur, “gyb”, *Lisânü'l-arab*, I, 654.

³⁰⁸ İsfahânî, “gyb”, *el-Müfredât*, 475.

³⁰⁹ İbn Manzur, “gyb”, *Lisânü'l-arab*, I, 654; İsfahânî, “gyb”, *el-Müfredât*, 475.

³¹⁰ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 41.

³¹¹ Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, VI, 129; İbnü'l-Cevzî, “*Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*”, I, 24; Mukatil, “*et-Tefsîrü'l-kebîr*”, I, 81.

³¹² Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*”, I, 241.

³¹³ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, I, 32; Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 127.

şey,” “cennete, cehenneme ve yeniden diriltilmeye inanmak,”³¹⁴ “Allah’ın ilmi dışında hiçbir ilmin nüfuz edemediği gizli şey,”³¹⁵ “Allah, Kader,”³¹⁶ “tasdik etmek,”³¹⁷ “Allah’tan korkmak,”³¹⁸ “Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak, kalpleriyle inanmak”³¹⁹ şeklindedir. Müfessirler, görüldüğü gibi gayb kelimesini birden fazla anlamda kullanmışlardır.

Ayetle ilgili verilen bilgilere bakıldığında müfessirlerin çoğunluğunun, gayb ile ilgili genelde “Kur’an’ın Allah’tan geldiğine inanmak,” “gözle görülemeyen şeyleri kabul etmek” anlamları etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte farklı anlamlar veren müfessirler de söz konusudur. *Gayb* kelimesinin anlamının genelde “gözle görülemeyen, bilinmeyen şey” olarak ifade edilmesinin, bu anlamlandırmada etkili olduğu gözükmemektedir. Bununla birlikte *gayb* kelimesine “Kur’an/vahiy” anlamı veren müfessirlerin, bir önceki ayette geçen muttakilerin temel özelliklerine vurgu yaptıkları ve *gayb* kelimesini açıklarken sıbak-siyak ilişkisine dikkat ettikleri düşünülmektedir.³²⁰ *Gayb* kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmış olması, kelimenin iman ile ilişkisinin kuvvetli olduğunu göstermektedir. İster Nesefî olsun isterse de diğer müfessirler olsun kavramın, iman ile ilişkisini farklı açılardan dile getirmekte ve iman eden bir mü’minin eylemlerindeki etkisine dikkat çekmektedir.

3.1.1.6. İnfak

İnfak kelimesi, (نفق) *nefega* kökünden gelmekte olup sözlükte “harcama yapmak,”³²¹ “yok olmak,”³²² “tükenmek, sona ermek”³²³ gibi anlamlara gelmektedir. Dini bir terim olarak ise *infak*; “Allah yolunda harcama yapmak, ihtiyaç sahiplerini gözetmek ve sadaka vermek”³²⁴ demektir.

Müellifin tefsirinde, *iman* ile birlikte değerlendirdiğini saptadığımız bir diğer kavram *infak* olup *infak* ile ilgili Bakara suresi 254. ayetinin anlamı şu şekildedir:

³¹⁴ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I, 87; Mâverdi, “*en-Nüket ve'l-u'yûn*”, I, 69; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri'l-Kur'ân*”, II, 70.

³¹⁵ Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*”, I, 151.

³¹⁶ İbnü'l-Cevzî, “*Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*”, I, 24-5.

³¹⁷ Râzî, “*et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*”, II, 26-7.

³¹⁸ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*”, I, 252.

³¹⁹ Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, I, 31-3; Elmalılı, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, III, 295.

³²⁰ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, VI, 129; Mukatil, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*”, I, 81.

³²¹ Ferahidî, “*nfk*”, *Kitabü'l-ayn*, IV, 252.

³²² Cevherî, “*nfk*”, *es-Sihah*, IV, 1560.

³²³ İsfahânî, “*nfk*”, *el-Müfredât*, 650.

³²⁴ İbn Manzûr, “*nfk*”, *Lisânü'l-arab*, X, 358.

“Ey iman edenler! Ne bir alışverişin, ne bir dosttan medet beklemenin ve ne de bir şefaatin bulunmadığı gün gelmeden önce size rızık verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın. Kâfirlere gelince, onlar zalimlerin ta kendileridirler.”

Bize göre Nesefî'nin, yukarıda vermiş olduğumuz ayette geçen infak kelimesine “harcama yapmak” anlamını vermesinin temel sebebi sadaka, zekât ve yardım etmek gibi genel hükümlerin iman edenler tarafından yerine getirilmesi gereken bir husus olmasından kaynaklanmaktadır. Nesefî, ayette de ifade edildiği gibi hiçbir şey yapabilmenin mümkün olmadığı, infak etmek için hiçbir harcamanın alışverişin olamayacağı o gün gelmeden önce infak/harcama yapılmasının gerektiğini belirtmektedir.³²⁵ O, infaka dikkat çekerek, iman edenler ile iman etmeyen kâfirler arasında temel bir farkın olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Bize göre Nesefî, infak etmenin, iman eden birinin temel vasıflarından biri olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.³²⁶

Müfessirlerin, infak kelimesine yüklemiş oldukları anlam ise oldukça farklıdır. İnfak kelimesine; “Allah’a itaat etmek,”³²⁷ “Allah yolunda harcama yapmak,”³²⁸ “iyilik yapmak” ve “ Allah’a itaat çerçevesinde kişinin servetinden harcama yapması,”³²⁹ “zekât vermek,”³³⁰ “sadaka vermek”³³¹ ve hayır yollarına teşvik etmek,³³² “ihtiyaç sahiplerine maddi yardım yapmak”³³³ anlamını vermişlerdir. İzzet Derveze diğerlerinden farklı olarak infakın teşvik edilen genel bir durum olduğunu sadece farz olan zekât değil, gönüllü bağışlar ile sadakaların bu kapsama girdiğini ifade etmektedir.³³⁴

³²⁵ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 209.

³²⁶ İlgili ayetler için bkz. Bakara 2/215; Nisâ 4/39. Bu iki ayette aynı şekilde konumuz ile ilgilidir. Bakara 4/215. ayette Allah yolunda infakın nerelere ve kimlere yapılacağını anlatmaktadır. Ayrıca iman edenlerin dikkate alması gereken hususlara da dikkat çekilmektedir. Nisâ 4/9. ayette ise infak etmenin inananlar ve inanmayanlar açısından karşılaştırılması yapılmaktadır. Allah’a ve Ahiret gününe iman eden infak etmeyi imanlarının bir gereği olarak yaparken; iman etmeyenlerin gösteriş için harcama yaptıklarından bahseder. İman edenler ise bunun iyilik ve güzellik olduğunu bilerek infak etmeye gerçekleştirir.

³²⁷ Mukatil, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*”, I, 212.

³²⁸ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*”, IV, 259; Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*”, IV, 523.

³²⁹ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, II, 152.

³³⁰ Elmalılı, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, I, 960; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri'l-Kur'ân*”, IV, 345; Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*”, I, 479.

³³¹ İbnü'l-Cevzî, “*Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*”, I, 301.

³³² Râzî, “*et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*”, VI, 221.

³³³ Süyûtî, “*ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*”, III, 165.

³³⁴ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, VI, 467.

Nesefî'nin hem de diğer müfessirlerin vermiş oldukları manalara bakıldığında infak etmenin, iman eden birisi için önemli olduğu görülmektedir. Tefsir âlimlerinin infak kelimesine yüklediği anlamların farklı olmasındaki temel sebep, bize göre infakın sosyal boyutunun önemli olmasından kaynaklanmaktadır. Zira ayette rızık olarak ifade edilen bu nimetlerin, Allah'ın dilemesine/yaratmasına bağlı olduğu düşünüldüğünde iman edenlerden bunun gereğinin somut bir şekilde yerine getirilmesi beklenir. Bize göre müfessirlerin bu açıdan hareket ettikleri ve ona göre anlam verdikleri düşünülmektedir.

Âlimlerin infak kelimesine daha çok zekât, sadaka, bağış, hayır gibi anlamlar yüklemeleri doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira infak etmek, sadece mal/para ile olmayabilir. İnfak etmek söz olarak da mümkündür iyi bir davranış sergileyerek de. Eğer sadece zekât, sadaka vb. gibi maddi değer üzerine anlam inşa edilirse ayetin muhatap kitlesi daraltılmış olur. Bize göre Mukatıl'ın infak kelimesine "Allah'a itaat etmek" şeklinde anlam vermesi az önce yukarıda dikkatini çektiğimiz hususu da içinde barındıran bir anlamlandırma olduğunu düşündürmektedir.

3.1.1.7. İnkâr

İnkâr kelimesi (كفر) *kefera* kökünden gelmekte olup sözlükte, "nankörlük,"³³⁵ "nimeti inkâr etmek,"³³⁶ "bir şeyi örtmek, gizlemek"³³⁷ demektir. Gündüzü örttüğü için geceye, tohumu toprağın altına gizlemesinden dolayı çiftçiye bu anlamda "kâfir"³³⁸ ismi verilmiştir. Dini bir terim olarak ise *inkâr* kelimesi imanın zıddı³³⁹ olup, Allah'ın varlığını ve birliğini, şeriatı, peygamberlerini, kalbiyle ve diliyle inkâr etmesi³⁴⁰ anlamına gelmektedir.

Nesefî'nin, *iman* kavramı ile birlikte değerlendirdiği bir diğer kavram *inkâr*dır. Müellif, iki ayette *inkâr* kavramını ele almıştır. Biz de bu iki ayeti ayrı ayrı ele aldık ve ona göre bir değerlendirme yoluna gittik. İnkâr ile ilgili ilk ayetimiz Nisa suresi 136. ayeti olup şöyledir:

³³⁵ Cevherî, "kfr", *es-Sıhah*, II, 836.

³³⁶ İbn Manzur, "kfr", *Lisânü'l-arab*, V, 145.

³³⁷ İsfahânî, "kfr", *el-Müfredât*, 559.

³³⁸ İsfahânî, "kfr", *el-Müfredât*, 559.

³³⁹ Ferahidî, "kfr", *Kitabü'l-ayn*, IV, 38; İbn Manzur, "kfr", *Lisânü'l-arab*, V, 145.

³⁴⁰ İbn Manzur, "kfr", *Lisânü'l-arab*, V, 145; İsfahânî, "kfr", *el-Müfredât*, 559.

*“Ey iman edenler! Allah’a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitab’a ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse tam manasıyla sapıtmıştır.”*³⁴¹

Nesefî, yukarıda vermiş olduğumuz ayette iman ve inkâr eden kimsenin özelliklerinin verildiğini ifade etmektedir. Zira ayette ilk önce iman eden kimseden bahsedilirken, peşine de inkâr eden kimseler konu edinmektedir. Müellif, “*Ey iman edenler*” ifadesinden kastın Müslüman olan kimselere sesleniş olduğunu ifade etmekte; “aminu” “*iman ediniz*” söyleminin ise üç farklı anlama gelebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilki iman eden kimselerin inançlarını samimi olarak devam ettirmeleri, ikincisi; kastedilenin ehli kitap olabileceği ve son olarak da münafıkların inançlarında ihlaslı ve samimi olmaları gerektiğidir. Nesefî, son olarak ayetin devamında inkâr edenlere vurgu yapıp, böyle birinin tam anlamıyla sapıtmış olduğunu çünkü inkârın, inanılması gereken hususların kabul edilmemesi anlamına geldiğini ifade eder. Bu hususta inanılması gereken bir ilkenin biri dahi inkâr edilmiş olsa aynı anlama geleceğinin altını çizer.³⁴²

Müfessirlerden Mukatil, ayetin “*ehli kitap*” hakkında nazil olduğunu, ehli kitaptan iman eden kimselerin Yahudiler ile tartıştıktan sonra Hz. Peygamberin yanına giderek “*Biz Muhammed'in (sa.) kitabına iman ediyor, onun dışındaki kitapları inkâr ediyoruz*” deyince bu ayetin nazil olduğunu aktarmaktadır.³⁴³ Taberî, ayette ifade edilen hususlara iman edilmemesinin derin bir sapıklık olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁴ Mâtürîdî ise sayılan özellikleri inkâr etmenin iki manaya geldiğini söylemektedir. Bunlardan ilki, inkâr eden kimsenin iyice sapıtmış olabileceği, ikincisinin de bu özelliklerin bir bütün olarak inkâr edilmiş olunması durumudur.³⁴⁵ Kurtubî ise inkâr edenlerden kastın “*Lat, Uzza ve Tağut’a*” iman edenler olduğu ve Allah’a iman ederek onun kitaplarının tasdik edilmesinin istendiği şeklinde açıklama getirmektedir.³⁴⁶

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilere bakacak olursak ayetin konusu ile ilgili farklı yorumların yapılması söz konusudur. Müfessirler, buradaki hitabın kimler

³⁴¹ Nisâ 4/137: “*İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir.*” A’râf 7/147: “*Hâlbuki ayetlerimizi ve ahirete kavuşacakları yalanlayanların amelleri boşa çıkmıştır, çekecekleri sırf kendi amellerinin cezasıdır.*”

³⁴² Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 404-5.

³⁴³ Mukatil, “*et-Tefsîrü'l-kebîr*”, I, 414.

³⁴⁴ Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*”, VII, 595-6.

³⁴⁵ Mâtürîdî, “*Te'vilâtü'l-Kur'ân*”, IV, 71.

³⁴⁶ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*”, VII, 181.

olabileceği hususunda net bir görüşe sahip değildir. Genel olarak bahsedilen kimseler, Müslümanlar, Ehli kitap olanlar ve münafıklar şeklinde ifade edilmiştir. Bize göre ayetin Müslümanlardan bahsedebileceği görüşü, Müslümanların imanlarında devamlı olmaları söz konusu olup inkâr edecek bir konuma düşmeleri doğru bulunmadığından böyle bir açıklama ayetin genel muhtevasına uygun düşmemektedir. Nesefî'nin de isabetle söylediği gibi ayette iman eden ve inkâr edenin özelliklerinin anlatımı söz konusudur. Onun içindir ki ayetin direk muhatabının iman edenlerin olması isabetli görünmemektedir. Münafıklara yönelik bir hitabın olduğu şeklinde yapılan söylemler de aynı şekilde isabetli bulunmamaktadır. Zira münafık olan birisinde, imanlı olup olmaması gibi ikircikli bir durum söz konusudur. Hâlbuki ayet net bir söylemden bahsetmektedir. Ehli kitap şeklinde yapılan açıklamalar ise yine ayetin genel manasına aykırı düşmektedir.

Ey iman edenler ile başlayan ifade ile kastedilen bize göre iman eden birinin, imanının arı duru gibi parlak olması ve kâfirler ile inanç bakımından aynı olmayacağıdır. Müfessirlerden Kurtubî'nin, diğerlerinden farklı olarak inkâr eden kimselerin Lat, Uzza ve Tağut'a inanan kimseler olduğunu ifade etmiş olması dikkat çekicidir. Çünkü iman eden birinin inkâr etmesi söz konusu olamayacağına göre buradaki hitabın inkâr edene yönelik olduğu söylemi daha isabetli görünmektedir. Ayette iman-inkâr karşılaştırılması yapılmakta ve iman eden birinin özelliklerine dikkat çekilmektedir. Biz, Kurtubî'nin bu görüşüne katılıyoruz.

İman-inkâr ilişkisini konu edinen bir diğer ayetimiz ise yine Nisa suresinin 137. ayetidir. Bu ayet, inanıp inkâr eden kimselerden bahsetmekte olup şu şekildedir:

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir.”

Nesefî, bu ayetle ilgili iki hususa dikkat çeker. Ona göre bahsedilen bu hususlardan ilki, peygamberlere iman edilme meselesidir. İsrailoğulları Hz. Musa'yı peygamber olarak ilan etmiş daha sonra buzağıya taparak tekrar onu inkâr etmiştir. Akabinde yine iman ettiklerini dile getirmiş ve Hz. Musa Tur dağından dönünce tekrardan ona iman etmişlerdir. Daha sonra İsa (as.)'da Peygamber olarak gönderilmesine rağmen o da inkâr edilmekle baş başa kalmıştır. Hz. Muhammed (sav)'e ise inkâr edilme hususunda doz daha da artmış durumdadır. Nesefî'nin bu şekilde

yaptığı ilk açıklama, ayetin muhtevasına da uygun düşmektedir. Onun bahsettiği ikinci husus ise münafıklardır. Çünkü ona göre münafıklar, açıktan iman eden biri olarak görüldüğü halde gizliden inkâr etmektedir ve bu durum ölene kadar da sürmektedir.³⁴⁷

Müfessirlerin ise bu ayet ile ilgili yaptıkları açıklamalar birbiriyle hemen hemen aynıdır. Genellikle vurgulanan husus; “peygamberlere iman” olup, bu konuda ayetin nüzulü ile bilgilere yer verilmektedir.³⁴⁸ Bununla birlikte ayetin, “münafıklardan” bahsettiğini dile getiren müfessirler de bulunmaktadır.³⁴⁹

İman-inkâr ilişkisi hususunda ele aldığımız bu ikinci ayete, Nesefî’nin diğer müfessirler gibi tarihi bilgilere bağlı kalarak aynı anlamı verdiği görülmektedir. Bununla birlikte müellif, Maverdî (ö.450/1058)’nin de belirttiği gibi ki ona kadar kimse münafıklardan bahsetmemiştir-münafıklardan da bahsedilmiş olabileceğini zira ayetin genel muhtevasının buna uygun olduğunu ifade etmektedir. Bize göre ise ayet, bir önceki ayetin devamı niteliğindedir ve iman eden birinin imanında lakayt olmayacağını, zira mü’minin özelliklerinin buna müsaade etmeyeceğini ifade etmektedir. Yahudilerin, Hz. Musa’ya yaptıklarına göndermede bulunarak aynı durumun, şirk inancı içerisinde olanlara da hatırlatıldığını ve onların durumuna benzetildiğini düşünüyoruz.

3.1.1.8. İtaat

İtaat kelimesi, (طوع) *tavea* kökünden türemiş olup, sözlükte; “isteyerek ve istemeyerek itaat etmek,”³⁵⁰ “verilen emre uymak”³⁵¹ gibi anlamlara gelmektedir. İtaat etmek kelimesinin dini ıstılahtaki anlamı ise “Allah’ın emirlerine boğun eğmek, itaat etmektir.”³⁵²

Nesefî’nin tefsirinde *iman* ile birlikte değerlendirdiğini saptadığımız bir diğer kavram ise *itaat* kavramıdır. Müellif, *itaat* kavramını iki ayette iman ile ilişkisini

³⁴⁷ Nesefî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”, I, 405.

³⁴⁸ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 401; Elmalılı, “*Hak Dini Kur’an Dili*”, II, 467; Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, VII, 181; Mukatil, “*et-Tefsîrü’l-kebîr*”, I, 414; Mâtürîdî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*”, IV, 72; Süyûtî, “*ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*”, V, 77; Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*”, VII, 597; Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavil fi vücûhi’t-te’vîl*”, II, 164.

³⁴⁹ Mâverdî, “*en-Nüket ve l-u’yûn*”, I, 537; İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*”, II, 225; Râzî, “*Et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb*”, XI, 78; İbn Kesîr, “*Tefsîrü’l-Kur’ânîl-‘azîm*”, II, 435; Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs*, VIII, 260-61.

³⁵⁰ Ferahidî, “*tva*”, *Kitabü’l-ayn*, III, 65; Cevherî, “*tva*”, *es-Sihah*, IV, 1525; İbn Manzur, “*tva*”, *Lisânü’l-arab*, VIII, 241.

³⁵¹ İsfahânî, “*tva*”, *el-Müfredât*, 404.

³⁵² İsfahânî, “*tva*”, *el-Müfredât*, 404.

kurmuştur. Biz her iki ayettin konusu aynı olduğundan bir ayeti ele aldık ve diğerini dipnotta göstermekle yetindir. İtaat ile ilgili ayetimiz Nisa 59 olup şu şekildedir:

*“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulu’l emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah’a ve Resul’e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”*³⁵³

Anlamını vermiş olduğumuz ayete bakıldığında Nesefî’ye göre Allah’a ve Peygamber’e itaat etmek ifadesi ile kastedilen şey; Müslümanlar arasında herhangi bir anlaşmazlık yaşandığında meselenin çözümü için Kitap ve Sünnete başvurulmasıdır. Çünkü iman etmek, Allah’ın emirlerini yerine getirmek isyan etmemek anlamına gelmektedir. Nesefî, ulu’l-emr ile kastedilen şeyin ise yöneticiler ve âlimler olduğunu ifade etmiştir. Âlimlerin verdiği fetvalar, yöneticiler nezdinde daha etkili olduğu için “ulu’l emr” ifadesine böyle bir anlam vermesinin nedeni budur. İdareciler için ise İslam’ın hükümlerine göre hareket ediyorlarsa onlara itaat etmez farz, İslami hükümlere aykırılık söz konusu ise itaat etmek farz değil demektir.³⁵⁴

Tefsir âlimleri yukarıda paylaştığımız ayette geçen “Allah’a itaat” ifadesine “Kur’an,”³⁵⁵ “emir ve yasaklar,” “dini hükümler,”³⁵⁶ “Allah’ın hükümlerine göre amel etmek”³⁵⁷ anlamlarını yüklemiştir. Müfessirler, “Peygambere itaat etmek” ifadesini ise “sünnet,”³⁵⁸ “resul hayatta iken onu emirlerini yerine getirmek, yasağından kaçmak, ölümünden sonra sünnetine uymak”³⁵⁹ şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Taberî, “sünnet” kelimesini, Kur’an’ın açıklaması olarak tarif etmiştir.³⁶⁰ Mâtürîdî ise bu konuda ilginç bir bilgi vermektedir. Ona göre bu ifade ile kastedilen şey sadece Allah’a itaat

³⁵³ Bkz. Enfâl 8/20. ayet şöyledir: “Ey iman edenler! Allah’a ve Resulüne itaat edin, işittiğiniz halde O’ndan yüz çevirmeyin.” Konumuz ile ilgili bir diğer ayet olduğu için burada dipnot düşmekle yetindik. “Ondan yüz çevirmeyin” ifadesi ise Peygamberimizin Kur’an’ın emirlerini ve ilklerini aktarması ve onun sünnetini ifade etmektedir.

³⁵⁴ Nesefî, “Medârikü’l-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl”, I, 377-8.

³⁵⁵ Mukatil, “et-Tefsîrü’l-kebîr”, I, 383; Taberî, “Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân”, VII, 174; Vâhidî, “el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân”, VI, 542; Zemahşerî, “el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl”, VI, 95; Râzî, “Et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb”, X, 147.

³⁵⁶ Mâtürîdî, “Te’vîlâtü’l-Kur’ân”, III, 292; Mâverdî, “en-Nüket ve’l-u’yûn”, I, 499.

³⁵⁷ Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, V, 168.

³⁵⁸ Mukatil, “et-Tefsîrü’l-kebîr”, I, 383; Mâverdî, “en-Nüket ve’l-u’yûn”, I, 499; Râzî, “et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb”, X, 147; Taberî, “Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân”, VII, 175; Vâhidî, “el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân”, VI, 542; Zemahşerî, “el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl”, VI, 95.

³⁵⁹ İbnü’l-Cevzî, “Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr”, II, 116.

³⁶⁰ Taberî, “Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân”, VII, 175.

etmektir.³⁶¹ Ayetlerle bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.³⁶² Beydâvî ise peygambere itaat ifadesi ile “sünnet ile sabit olan dini hükümlerin”³⁶³ kastedildiğini belirtmektedir.

Müfessirler, ayette geçmekte olan “ulu’l emr’e itaat edilmesi” ifadesini; “kumandan,”³⁶⁴ “idareciler ve yöneticiler,”³⁶⁵ “din işlerini yürüten fakih,”³⁶⁶ “âlimler,”³⁶⁷ “Hz. Peygamberin ashâbı” ile “Hz. Ebubekir, Hz. Ömer,”³⁶⁸ “ehlu’l hal ve’l-akd,”³⁶⁹ “akıl,”³⁷⁰ “dört büyük halife”³⁷¹ şeklinde birden çok anlamlarda açıklamıştır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere bakıldığında Allah’a ve Peygamber’e itaat etme ifadesinin, müfessirler tarafından ekseriyetle birbirine yakın manalarda kullanıldığı görülmektedir. Çünkü iman eden biri herhangi bir anlaşmazlık olduğu zaman Peygambere müracaat edip sorunun çözümü ile ilgili bir girişimde bulunacaktır. Bahsedilen bu durum Hz. Peygamberin yaşadığı zaman dilimi için geçerlidir. Lakin Hz. Peygamber sonrası için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira İbn Cevzi (ö.597/1201)’nin “resul hayatta iken onu emirlerini yerine getirmek, yasağından kaçmak, ölümünden sonra sünnetine uymak”³⁷² şeklinde bir anlam vermesi de bu durumu anlatmaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir diğer husus ise Mâtürîdî’nin “peygambere itaat” ifadesinden, Allah’a itaat anlamını çıkarmasıdır. Bu söylemini ayetlerle desteklemesi, üzerinde dikkatli bir şekilde durulmasını gerektirmektedir. Bu da bizim düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Müfessirlerin, “ulu’l emr’e itaat etme” konusunda ise birbirine yakın anlamlar ve farklı anlamlar vermesi söz konusudur. Birbirine yakın anlam veren müfessirlerin, ayetin nüzul sebebine göre anlam verdikleri görülmektedir. Bununla birlikte yaşanan

³⁶¹ Mâtürîdî, “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*”, III, 297.

³⁶² Mâtürîdî, “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*”, III, 300-304.

³⁶³ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 365.

³⁶⁴ Mâtürîdî, “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*”, III, 299; Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, VI, 430.

³⁶⁵ Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*”, VII, 176; Mâverdî, “*en-Nüket ve’l-u’yûn*”, I, 499; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, VI, 542; Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl*”, VI, 95.

³⁶⁶ Mâtürîdî, “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*”, III, 299; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, VI, 542.

³⁶⁷ İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, II, 116; Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, VI, 430; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, VI, 542.

³⁶⁸ İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, II, 118.

³⁶⁹ Râzî, “*et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*”, X, 149; Rızâ, “*Tefsîrü’l-Menâr*”, V, 181.

³⁷⁰ Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, VI, 430.

³⁷¹ Beyzâvî, “*Et-Tefsîrü’l-kebîr*”, I, 365; Ebüssuûd Efendi, “*İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*”, III, 1312.

³⁷² İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, II, 118.

zamana göre anlam veren müfessirler de bulunmaktadır. Örneğin Mâtürîdî'nin “ulu'l emr” ifadesini “din işlerini yürüten fakih” şeklinde izah etmiş olması, fakihlerin hüküm çıkartma kabiliyeti ve ayetlerle ilgili bilgi sahibi olmaları³⁷³ gibi özelliklerine vurgu yaptığını göstermektedir. Bunu temellendirmek için ise “*İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye, sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık*”³⁷⁴ ayetini delil olarak sunmuştur. Dikkatimizi çeken bir diğer görüş ise “ulu'l emr” ifadesinin, “ehlu'l hal ve'l-akd” şeklinde söylenmesidir. Râzî, “ehlu'l hal ve'l-akd” cümlesini, ümmetin tamamını ya da bir kısmını bu kapsamda almasının sebebi onları tanıyabileceğimiz, yanlarına girip çıkabileceğimiz ve onlardan istifade edeceğimiz kimse şeklinde açıklamaktadır.³⁷⁵ Onun, böyle bir açıklama yapmasındaki kastının da toplumun önderleri/âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. Açıkçası Râzî'nin, bu ifadesi isabetli görülmektedir. Reşid Rıza ise “ehlu'l-hal ve'l-akd” hususunda, kimlerin bu kapsamda olabileceğini sorduktan sonra bunları; “idareciler, yöneticiler, âlimler, ordu komutanları, halkın kendilerine müracaat ettiği önderler, liderler”³⁷⁶ olarak sıralamaktadır. Onun, tefsirlerdeki söylenenleri bir araya getirerek bir çözüm ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Bir başka dikkatimizi çeken anlamlandırma ise “Hz. Peygamberin Ashabı,” “Hz. Ebubekir,” “Hz. Ömer,” “Dört Büyük Halife” şeklinde olmasıdır. Açıkçası bu şekilde verilen anlamların, zamanının şartları gereği olduğu düşünülmektedir. Günümüzde ayet, canlılığını devam ettirmekte iken anılan kişilerin hayatını devam ettirmesi söz konusu değildir. Biz, bu konuda ayette geçen “ulu'l emr” ifadesinin günümüz insanına hitap edecek şekilde yeniden yorumlanmasının ve daha anlaşılır hale getirilmesinin gerektiğini düşünüyoruz.

3.1.1.9. Sabır

Sabır kelimesi (صبر) *sabera* kökünden gelmekte olup “korku, endişe, üzüntü”³⁷⁷ gibi durumların zıddını ifade eder. Sözlük olarak ise “kaygıdan uzak durmak,”³⁷⁸ “kendini sınırlamak, alıkoymak”³⁷⁹ gibi anlamlara gelmektedir. *Sabır* kelimesi Allah'ın isimlerinden biri³⁸⁰ olup, dini terim olarak ise kişinin nefsin arzularına sahip çıkıp, aklın

³⁷³ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'an*”, III, 299.

³⁷⁴ Bakara 2/143.

³⁷⁵ Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*,” X, 149.

³⁷⁶ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, V, 181.

³⁷⁷ Ferahidî, “sbr”, *Kitabü'l-ayn*, II, 376.

³⁷⁸ Cevherî, “sbr”, *es-Sihah*, I, 70.

³⁷⁹ İsfahânî, “tva”, *el-Müfredât*, 359.

³⁸⁰ İbn Manzûr, “sbr”, *Lisânü'l-arab*, IV, 438.

ve şeriatın gerekli kıldığı şeyleri yerine getirmesi, Allah'ın rızasını kazanmak için çaba sarf etmesidir.³⁸¹

Nesefî'nin *iman* ile değerlendirdiği bir diğer kavram *sabır* olup bu iki kavramın ele alındığı ayetlerden birisi Bakara 153. ayettir. Ayet şöyledir:

“Ey iman edenler! Sabır göstererek ve namazı vesile kılarak Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz Allah sabır gösterenlerle beraberdir.”³⁸²

Anlamını vermiş olduğumuz ayette geçen *sabır* kelimesini müellif, “dîn konusunda ve dini sorumlulukları yerine getirmede göğüs germe olarak”³⁸³ açıklamaktadır. O zaman ayette kastedilen erdem, sabır eylemi olarak ortaya çıkar. Nesefî'ye göre sabır sayesinde insan her türlü iyi olan şeye erişebileceği gibi aynı şey namaz eylemi için de geçerlidir ve namaz insanı menhiyattan, kötülükten uzak tutar, onu iyiliğe ulaştırır.³⁸⁴ Ayrıca namaz da eylem gerektiren bir ibadettir.

Müfessirler ise sabrı, “ahiret için farzları yerine getirmek, beş vakit namaz kılmak ve ahireti arzulamak,”³⁸⁵ “Allah rızasını kazanmak ve yardım dilemek,”³⁸⁶ “riyasette bulunmayı ve yiyip içmeyi terk etmek,”³⁸⁷ “boyun eğip itaat etmek,”³⁸⁸ “zorluklara ve nefsanî arzulara karşı çaba göstermek,”³⁸⁹ “Allah'ın emirlerinde sebat göstermek,”³⁹⁰ “oruç tutmak,”³⁹¹ “ibadetleri yapmak,”³⁹² “dini ayakta tutmak ve onu savunmak”³⁹³ gibi anlamlarda kullanmıştır. İzzet Derveze ise bu ayetin; Hicretten hemen sonra Bedir savaşından önce Müslümanlar ile Kureyşlilerin arasında bir çatışma meydana geldiğini ve bu çatışmada bazı Müslümanların şehit olmaları üzerine, Müslümanları teselli etmek için nazil olduğu bilgisini vermektedir.

³⁸¹ İsfahânî, “tva”, *el-Müfredât*, 359-360.

³⁸² Bkz. Ali İmran 3/200. Konumuz ile ilgili bu ayette geçen sabır kelimesi ile ilgili Nesefî, Cüneyd Bağdadi'den şöyle bir aktarma yapar: “*Ferdayı ve sıkıntıyı bir tarafa atarak bütün gücü o istenmeyen şey üzerinde yoğunlaştırıp gerekeni yapmaktır.*”

³⁸³ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 320.

³⁸⁴ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 143.

³⁸⁵ Mukatil, “*et-Tefsîrü'l-kebîr*”, I, 150; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri'l-Kur'ân*”, III, 422-3.

³⁸⁶ Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*”, II, 697-8.

³⁸⁷ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, I, 116.

³⁸⁸ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, I, 116; İbn Kesîr, “*Tefsîrü'l-Kur'ânîl-'azîm*”, I, 466.

³⁸⁹ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, I, 117; Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, I, 150-1.

³⁹⁰ Mâverîdî, “*en-Nüket ve'l-u'yûn*”, I, 209.

³⁹¹ Mâverîdî, “*en-Nüket ve'l-u'yûn*”, I, 209.

³⁹² Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*”, IV, 159; İbn Kesîr, “*Tefsîrü'l-Kur'ânîl-'azîm*”, I, 466.

³⁹³ Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, II, 33.

Yukarıda hem Neseî'nin hem de müfessirlerin *sabır* kelimesine yüklemiş oldukları anlamlara baktığımızda, onların verdikleri anlamların içerik itibarıyla farklı olduğunu ama konu olarak ise aynı olduğu görülmektedir. Bu veçhile müfessirunun vermiş oldukları anlamlardan bizim en çok dikkatimizi celp eden, “Allah’a itaat etmek ile zorluklara ve nefsanî arzulara karşı çaba göstermek” ifadeleri olmuştur. Allah’a itaat aynı zamanda kulluk bilincini de ifade eden bir kavramdır. Yani iman edenin gün içinde yapması gerekenleri hatırlatan bir söyleme sahiptir. İman eden biri açısından bu durum, aynı zamanda kul olmanın bilincinde olması ve kişinin zorluklara ve nefsanî şeylere karşı da mücadele etmesi demektir.

İkinci olarak *sabır* kelimesini bir eylem/hareket anlamında düşündüğümüzde ki bize göre -Neseî böyle düşünmektedir- bu, kişiyi harekete geçirir ve onu, o davranışı yerine getirmeye yönlendirir. Dikkat edilirse ayetin girişinde iman edenlere bir hitap söz konusudur. Mü’minin dini sorumlulukları yerine getirmede imanın aktif bir yönü bulunmaktadır. Bunu gerçekleştirirken ortaya çıkabilecek engellere karşı göğüs germek ve kararlı olmak elzemdir. Eğer siz imanınızın bir gereği olarak eylem/harekete geçip namazınızı kılarsanız yani Allah’a kulluk görevinizi yerine getirirseniz, Allah’ı hayatınızın merkezine yerleştirmişsiniz demektir. Ayrıca bize göre namazın örnek verilmesi, ibadet olmasından ötürü bir benzetme yapılması amacıyla olup, sadece namaza dikkat çekmek için değildir. Zira ayetin devamında ifade edilen “Allah sabır gösterenlerle ve sabır ile hareket edenlerle birlikte” sözü, bize göre bunu anlatmaktadır. Onun içindir müfessirlerin, sadece beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak gibi salt ibadetlere dikkat çeken düşüncelerine katılmadığınızı da belirtmek istiyoruz.

3.1.1.10. Takva

Takva kelimesinin aslı (وقوى) *vakva*³⁹⁴ olup, kelime olarak “dindar olmak,”³⁹⁵ “Allah’tan sakınmak,”³⁹⁶ “korkmak,”³⁹⁷ “korunma”³⁹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Dini ıstılahtaki anlamı ise “Allah’a itaat etmesiyle birlikte Onun azabından sakınması ve mü’minin kendi nefsinin günahlara karşı korumasıdır.”³⁹⁹

³⁹⁴ Ferahidî, “vky”, *Kitabü’l-ayn*, IV, 394.

³⁹⁵ Ferahidî, “vky”, *Kitabü’l-ayn*, IV, 394.

³⁹⁶ Cevherî, “vky”, *es-Sihah*, VI, 2527.

³⁹⁷ İbn Manzûr, “gyb”, *Lisânü’l-arab*, XV, 403.

³⁹⁸ Cürçanî, “vky”, *Kitabü-t Ta’rifât*, 58.

³⁹⁹ İsfahânî, “vky”, *el-Müfredât*, 688; Cürçanî, “vky”, *Kitabü-t Ta’rifât*, 58.

İman ile ilişkili olduğunu saptadığımız bir diğer kavram ise *takva*dır. Yapmış olduğumuz araştırmada Neseî'nin tefsirinde, *iman* ve *takva* arasında önemli bir ilişki kurduğu görülmektedir. *Takva* kavramı ile ilgili olan Bakara suresinin 2. ayeti şu şekildedir:

“İşte bu O Kitaptır ki, Allah tarafından gönderildiğinden asla şüphe yoktur. Emirlerine bağlılık gösterip yasaklarından kaçman takva sahipleri için bir yol gösterendir.”

Neseî, ayette geçen “muttaki” kelimesinin ismi fail olup, aslının وَفَى “veka” olduğunu ve “iftial” babında اِتَّقَى “itteka” olarak geldiğini açıklamaktadır. *Takva* ile ilgili kısa bir epistemolojik açıklama yaptıktan sonra kavramın, bu şekilde vücut bulduğunu dile getirmektedir. Ayette geçen “takva sahipleri” ifadesinin ise “hidayete erenler, istediklerine kavuşanlar” anlamına geldiğini belirtmekte ve “takva sahiplerini”, “değerli ve saygın” anlamında kullanılan اَعَزَّكَ اللَّهُ وَأَكْرَمَكَ “Allah seni aziz ve saygın bir kimse kılarak ikramda bulunsun” ifadesi ile eşdeğer görmektedir. Müellif, takva sahibi olan kimselerin “Allah’ın vahyi” sayesinde hidayete eriştiklerini ve vahyin etrafında hiçbir şekilde şüphenin yer alamayacağını kanıtlandığını, *“Ona önünden de ardından da batıl gelemes”*⁴⁰⁰ ifadesi ile de hak ve gerçek olduğunun ilan edildiğini beyan etmektedir.

Diğer taraftan Neseî, “muttaki” kelimesinin icaz yönü bulunan ve az bir ifadeyle birçok mana barındırabileceğini ifade ettikten sonra takva sahiplerinin temelini oluşturan hususun iman olduğunu söylemektedir. Ona göre iyi ve güzel olan her şeyin temelinde iman vardır. Namaz, zekât ve bilumum diğer ibadetler, bu temel üzerine bina edilir. Ayrıca müellif, ayette “takva sahipleri/muttaki” olarak ifade edilen kimselerin, iyi ve güzel olan şeyleri yerine getirerek günahlardan ve kötülüklerden sakınıp, onlardan kaçınıp uzak durmalarına⁴⁰¹ vurgu yapıldığını ifade etmektedir.

Müfessirler, ayette geçmekte olan muttaki/takva kelimesine “şirkten sakınmak,”⁴⁰² “Allah’ın yasakladığı şeylerden kaçınmak ve emirlerini yerine getirmek,”⁴⁰³ “görmeden Allah’a iman etmek” ve “Kuran’da geçen gaybî konuları

⁴⁰⁰ Fussilet 41/42.

⁴⁰¹ Neseî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”, I, 40.

⁴⁰² Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 30; Mukatil, “*et-Tefsîrû’l-kebîr*”, I, 71; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, I, 48.

⁴⁰³ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 31; Mâverdî, “*en-Nüket ve’l-u’yûn*”, I, 67-8; Râzî, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtihu’l-Gayb*”, II, 22; Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*”, I, 239.

kabul etmek,”⁴⁰⁴ “Allah’ın rahmetini ummak,”⁴⁰⁵ “mü ’min,”⁴⁰⁶ “sakınmak,”⁴⁰⁷ “kalbin derinliklerini haktan meşgul edecek şeylerden uzak durmak ve tüm benliğiyle Allah’a yönelmek,”⁴⁰⁸ “salih ameli ve ihlaslı duasıyla Allah’ın azabından kendini korumak,”⁴⁰⁹ “cezadan korumak”⁴¹⁰ anlamlarını vermiştir.

Müfessirlerin takva kelimesine vermiş oldukları anlamların, birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Kelimeye yüklenen farklı anlamların, aslında takvanın çok boyutlu bir anlam katmanına sahip olduğunu da göstermektedir. Bize göre ise takva kelimesi, mü’minlerin genel bir özelliğinden bahsetmektedir. Mukatil’in isabetle belirttiği gibi bu, “şirkten sakınmak”tır. Çünkü şirk, birden fazla bir yaratıcıyı ifade ederken tevhit bunu kabul etmez ve tek bir yaratıcı anlayışını ortaya koyar. Takva da bunun göstergesi olur. Ayrıca kavramın, “korunmak, sakınmak” gibi anlamlarının olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Şirk inancına karşı tevhit inancının sunulması, inanan biri için güvence altına girmek demektir. Müfessirlerin vermiş oldukları diğer anlamlar ise takva kavramının anlam sahası içinde olmakla birlikte bize göre bu şekilde bir anlam vermek, kavramın lafzi olarak daraltılmasına sebebiyet vermektedir. Hâlbuki kavram genel bir özellikten bahsetmektedir. Bunu ağaç metaforu şeklinde formüle edebiliriz. Ağacın dalları vardır ve o dallar sayesinde meyve yetişir. Meyvelerin dal olmadan yetişmesi, dalın da ağaç olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Bize göre takva da böyledir.

3.1.1.11. Tevbe

Tevbe kelimesinin kökü (توب) *tevebe* olup sözlük anlamı ise “günahtan dönmek,”⁴¹¹ “günahtan uzaklaşmak,”⁴¹² “günahı en güzel şekilde terk etmektir.”⁴¹³ Dini ıstılahta *tevbe* kelimesinin anlamı ise “yaptıklarından pişmanlık duyup, çirkinliğinden dolayı günahı terk etmek, bir daha günaha düşmemekte kararlı olmak ve yapabildiği kadar telafi amaçlı amel işlemektir.”⁴¹⁴

⁴⁰⁴ Mâtürîdî, “*Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*”, I, 31-2.

⁴⁰⁵ Mâverdî, “*en-Nüket ve ’l-u ’yûn*”, I, 67-8.

⁴⁰⁶ Zemahşerî, “*el-Keşşâf ’an haka ’ikı gavâmizi ’t-tenzîl ve uyûni ’l-ekavîl fî vücûhi ’t-te ’vîl*”, I, 146-9; İbn Kesîr, “*Tefsîrû ’l-Kur ’ânîl- ’azîm*”, I, 163.

⁴⁰⁷ İbnü ’l-Cevzî, “*Zâdü ’l-mesîr fî ’ilmi ’t-tefsîr*”, I, 24.

⁴⁰⁸ Beyzâvî, “*Envârü ’t-tenzîl ve esrârü ’t-te ’vîl*”, I, 31.

⁴⁰⁹ Kurtubî, “*el-câmi ’li-ahkâmi ’l-Kur ’ân*”, I, 251.

⁴¹⁰ Rızâ, *Tefsîrû ’l-Menâr*, I, 124-5.

⁴¹¹ Cevherî, “*tvb*”, *es-Sihah*, I, 91.

⁴¹² İbn Manzûr, “*tvb*”, *Lisânü ’l-arab*, I, 234.

⁴¹³ İsfahânî, “*tvb*”, *el-Müfredât*, 98.

⁴¹⁴ İsfahânî, “*tvb*”, *el-Müfredât*, 98.

Nesefî'nin tefsirinde *iman* ile birlikte değerlendirdiği bir diğer kavram *tevbe* olup; tevbe-iman ilişkisini konu edinen ayetimiz ise Araf suresi 153. ayet olup şu şekildedir:

“Kötülükler yaptıktan sonra ardından tevbe edip de iman edenlere gelince, şüphesiz ki o tevbe ve imandan sonra, Rabbin elbette bağışlayan ve esirgeyendir.”⁴¹⁵

Nesefî, yukarıda vermiş olduğumuz ayet ile ilgili birinin kötülüklerinden dolayı pişmanlık duyup tevbe etmekle birlikte iman ettiği takdirde Allah tarafından bağışlanacağını, günahlarının silip örtüleceğini ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın Gafûr ve Rahîm olduğunu, iman edenleri cennetle mükâfatlandıracağını belirtmektedir. Nesefî, ayrıca kötülük yapanların kimler olabileceğine dair birtakım açıklamalar yapmaktadır. O, kötülük yapan kimseleri; “buzağıya tapanlar” ve “başkaları” şeklinde açıklamaktadır. Bu kimseler, şayet yaptıklarından pişmanlık duyup iman ederlerse bağışlanabilecek, işledikleri günahlardan dolayı da tevbe ederlerse onların affedilecekleri belirtmektedir.⁴¹⁶ Müellif, görüldüğü gibi her iki kavram arasında doğrudan bir bağlantı kurmakta ve “iman ile tevbe” nin işlevsel yönüne dikkat çekmektedir.

Tevbe-iman ilişkisine örnek olarak verdiğimiz yukarıdaki ayet ile ilgili müfessirlerin bir kısmı, “şirk inancından tevbe edip iman eden kimsenin”⁴¹⁷ bağışlanacağını ifade etmektedir. Müfessirlerden bazıları ise “ister büyük günah ister küçük günah olsun bunlar, onu inkâra götürmüş olsa dahi tevbe edip iman ettiklerinde Allah'ın onlara merhamet edeceğini belirtir.”⁴¹⁸ Müfessirlerin bazıları da “*tevbe edenler*” ifadesinden kastın, “iman etmek ve Allah'ın tevbeleri kabul edeceğine iman etmek”⁴¹⁹ olduğunu ifade eder. Kurtubî ise “emir ve yasaklara uymama”⁴²⁰ gibi bir durumdan dolayı da tevbe edilmeli der. Beyzâvî, tevbenin kötü amellerden dolayı yapılması ve akabinde de iman etmenin gerçekleşmesi gerektiğini söyler ama kötü amellerin neler

⁴¹⁵ Tövbe etmek ile ilgili bir diğer ayet ise Tevbe 9/102. olup bu ayet, cihad ile ilgilidir ve cihada katılmayan kimselerin pişmanlıklarından söz etmektedir. Bir diğer ayet ise Nahl 19/119'dur. Nesefî, bu ayette ise mü'min olan birinin yaptığı yanlışlardan dolayı bağışlanmayı istemesinden bahsetmekte iman açısından değerlendirmemektedir.

⁴¹⁶ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, I, 608.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, VI, 72; Mukatil, “*et-Tefsîrü'l-kebîr*”, II, 65; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri'l-Kur'ân*”, IX, 370-1.

⁴¹⁸ Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*”, XV, 15; Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*”, X, 465-6.

⁴¹⁹ İbnü'l-Cevzî, “*Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*”, III, 266; Mâverdî, “*en-Nüket ve'l-u'yûn*”, II, 265.

⁴²⁰ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*”, IX, 345.

olduğuna dair bir bilgi vermez. İbn Kesîr (ö.774/1373) ise, “nifak, isyan”⁴²¹ gibi şeylerden dolayı da tevbe edilip iman edilmesi gerektiğini belirtir. Elmalî, “Allah’a karşı din uyduranların,” eğer tevbe edip iman ederlerse bu kimselerin Allah’ın rahmetine gark olacağına dikkat çekmektedir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgiler bize müfessirlerin, tevbe-iman arasında güçlü bir ilişki kurduklarını göstermektedir. Nesefî’nin “buzağı ve başkaları” şeklinde anlam vererek tevbe eden kimselerin bunlar olacağını ifade etmiş ancak “başkaları” ifadesinden kastın ne olduğunu açıklamamış bu da ayetin muhatap kitlesinin kimler olabileceğine dair dar bir çerçevede kalmasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte bazı müfessirler, şirk inancından dolayı tevbe edenleri kastederken, bazıları da büyük/küçük günahlardan dolayı tevbe edilmesi gerektiğinin kaydını düşmüştür. Bazı müfessirler ise tevbe etmek ifadesinden kastın, iman edilmesi gerektiğini dile getirmiş ve genel bir mana vermiştir. Bazı müfessirler ise emir ve yasaklardan dolayı tevbe edilmesi gerektiğini ifade ederken, bazıları ayetin anlam sahasını genişletmiş ve “nifak, isyan” gibi şeyleri de tevbe edilmesi gereken durumlar içerisinde saymaktadır. Bazı müfessirler de Allah’a karşı din uyduran kimseler tevbe ederlerse bağışlanırlar diyerek yelpazeyi geniş tutmuştur. Bize göre ayet tevhid inancından ve Allah’ın yerine hiçbir şeyin ilah olarak görülmemesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu minvalde biz, şirk inancını terk edip tevbe edenlerin ayette konu edindiğini düşünüyoruz. Ayrıca iman eden birinin, büyük/küçük günah işlesin ya da emir ve yasaklardan birini yerine getirmemiş olsa bile onun, tevbe etmesi gerektiği düşüncesinin doğru olmadığını düşünüyoruz.

3.1.1.12. Veli

(ولى) *vela* kökünden gelmekte olan *veli* kelimesinin sözlük anlamı “bir işi devralarak onu yerine getirmek, işi üstlenmek”⁴²² demektir. *Veli* kelimesi aynı zamanda Allah’ın isimlerinden biridir. Dini ıstılahtaki anlamı ise Allah’ın, kâinatın ve yaratılmış olan tüm varlıkların işleriyle ilgilenen yegâne varlık olmasıdır.⁴²³

Nesefî’nin tefsirinde, *iman* ile değerlendirdiğini saptadığımız bir diğer kavram ise *veli* kavramıdır. Şimdi de *veli* kavramının, iman ile nasıl bir ilişkisi olduğu üzerinde duralım ve Bakara suresinin 257. ayetine bakalım:

⁴²¹ İbn Kesîr, “*Tefsîrü’l-Kur’ânîl-‘azîm*”, III, 478.

⁴²² Cevherî, “*vly*”, *es-Sıhah*, VI, 2528; İsfahânî, “*vly*”, *el-Müfredât*, 692.

⁴²³ İbn Manzûr, “*vly*”, *Lisânü’l-arab*, XV, 406.

*“Allah iman edenlerin velisi ve dostudur. Onları karanlıklardan nura çıkarır. Kâfirlere gelince onların da yardımcıları ve velileri tağuttur. Onları aydınlıktan alıp karanlıklara götürür. İşte bunlar cehennemlikler. Onlar orada ebedi olarak kalıcıdır.”*⁴²⁴

Nesefî, yukarıda vermiş olduğumuz ayette geçmekte olan “Allah iman edenlerin velisi ve dostudur” cümlesinde geçen veli kelimesinden anlaşılması gereken mananın “Allah’ın, iman etmek isteyenlerin yanında olduğu, mü’minlerin yegâne tek yardımcısının Allah’ın olabileceği ve onların işlerini gördüğü”⁴²⁵ olduğunu ifade eder. Allah, bu şekilde yardımda bulunarak inananları; küfürden, dalalet ve zulümattan kurtarmış olmaktadır. Bununla birlikte kâfirlerin velisi ise tağuttur.⁴²⁶ Yani onlar, küfrün temsilcileridir. Nesefî, ayrıca Allah’ın mü’minlerin velisi olmasındaki kastın, mü’minin, din ve inanç konusunda bir şüpheye düşerse Allah’ın doğruyu göstererek ona yönlendirme yapması demek olduğunu ifade eder. Bu şekilde mü’min, girdiği çıkmazdan aydınlığa çıkmış olur ve Allah’ın yardımına muvaffak olmuştur demektir. Kâfirin velisi ise şeytanlar olup; onları, kendileri tarafından görülen aydınlıktan uzaklaştırmakta ve kuşku içerisinde bırakmaktadır der.⁴²⁷ Anlaşılacağı gibi Nesefî, ayette geçen “veli” kavramını inanç anlamında kullanmaktadır.

Müfessirûn ise ayette geçmekte olan “Allah iman edenlerin velisidir” ifadesiyle kastedilenin; “koruyan,”⁴²⁸ “yardım eden,”⁴²⁹ “doğruya yönlendiren,”⁴³⁰ “karanlıktan

⁴²⁴ Aynı minvalde olan ayetlerimiz ise Âl-i İmrân 3/68; Nisâ 4/144; Tevbe 9/23 ve Mümtetine 60/1. ve 13.ayetleridir. Âl-i İmrân 3/68’de “İnsanlar içinde İbrâhîm’e en yakın olanlar -ona en candan bağlı bulunanlar- şüphesiz -onun döneminde ve ondan sonra- ona iman edenler, onun soyundan gelen -Özellikle- şu peygamber (Muhammed) ve -Ümmetinden- ona iman edenlerdir. Allah Mü’minlerin velisi, yardımcısı ve dostudur.” Denilmektedir, Ayetten de anlaşılacağı gibi konu tevhid inancı ile ilgilidir ve Hz. İbrâhîm üzerinden anlatılmaktadır. Nisâ 4/144’de “Ey iman edenler! Mü’minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin; (bunu yaparak) Allah’a, aleyhinizde azaplandırılmanız hususunda apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz?” ayette geçmekte olan azaplandırılmak ifadesi ile kastedilenin inancın terkedilmemesi olduğu açıktır. Tevbe 9/23 ise “Ey iman edenler! Babalarınız ve kardeşleriniz eğer imana karşı küfrü tercih ediyorlarsa onları dost etmeyiniz, sizden her kim onları veli tanıyacak olursa, işte onlar nefislerine zulmedenlerdir.” şeklindedir ve açıkça görüleceği üzere ayette küfrün imana karşı tercih edilip edilmemesini konu edinmektedir. Mümtetine 60/1. ve 13.ayetlerde de aynı şekilde Allah’tan başka hiçbir şeyi dost edinmemekten bahsedilmekte ve inanca vurgu yapılmaktadır. Aynı konudan bahsedildiği için sadece ayetlerin anlamları verilmiştir.

⁴²⁵ Nesefî, “Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl”, I, 212.

⁴²⁶ Tağut küfür anlamında kullanılmaktadır.

⁴²⁷ Nesefî, “Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl”, I, 212.

⁴²⁸ Taberî, “Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân”, IV, 563.

⁴²⁹ Derveze, et-Tefsîrû’l-Hadîs, VI, 470; İbnü’l-Cevzî, “Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr”, I, 306; Kurtubî, “el-câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân”, IV, 285; Mâtürîdî, “Te’vîlâtü’l-Kur’ân”, II, 162; Mâverdî, “en-Nüket ve’l-u’yûn”, I, 368; Vâhidî, “el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân”, IV, 368.

⁴³⁰ İbnü’l-Cevzî, “Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr”, I, 307; Mâverdî, “en-Nüket ve’l-u’yûn”, I, 368.

çıkaran,”⁴³¹ “faydalı işleri tekeffül eden,”⁴³² “muhibbi,”⁴³³ “aydınlığa çıkaran,”⁴³⁴ “tasarruf yetkisinde bulunan”⁴³⁵ olduğunu söylemiştir. Müfessirlerden bazıları, “Kâfirlerin velileri tağuttur” ifadesiyle ise kastedilen kişinin, “Ka’b b. Eşref”⁴³⁶ olduğunu dile getirirken, kimileri de bu ifadenin “şeytan/şeytanlar”⁴³⁷ anlamına geldiğini belirtmektedir. Taberî, bu ifadenin Allah’tan başka tapılan putlar anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴³⁸ Râzî ise ayette geçen tağut kelimesinin “put”⁴³⁹ anlamına geldiğini söylemektedir. Beydâvî, “heva ve benzeri gibi yoldan çıkaran şeyler,”⁴⁴⁰ Ebüssuûd Efendi, “hak yoldan saptırıcılar”⁴⁴¹ anlamını vermektedir.

Veli-iman ilişkisine dair yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler bize veli kavramının inanç anlamında kullanıldığını göstermektedir. Neseî’nin, veli kavramına yüklemiş olduğu anlamlandırma; iman eden birinin yerine getirmesi gereken dini vecibeleri ile ilgili yönlendiren, rehberlik eden merciinin Allah olduğudur. Burada Allah, vahyi ile inananlara yönlendirme yapmaktadır. Aynı zamanda bu yönlendirme iman edeni dalalet, küfür ve zulûmat gibi durumlardan da korumuş olmaktadır. Neseî’ye göre kâfirin velisi ise tağuttur. Tağut ise şeytanlar olup kişinin şüphe içerisinde kalmasını sağlamaktadır. Bu da şüphe etmek /iman etmek gibi duygusal yoğunluğun, veli kavramına yüklenen anlamlandırmalarda önemli etkenler olduğunu göstermektedir.

Müfessirûn ise veli kavramını, iman edenler açısından Neseî ile birbirine yakın anlamlarda kullanmışken; kâfirler açısından ise veli kavramını farklı anlamlandırmıştır. Müfessirlerden Mukatîl ve Vâhidî’nin veli kavramına Ka’b b. Eşref ismini vermiş olduğu görülmektedir. Bazı müfessirler ise veli kavramını şeytan/şeytanlar anlamında kullanmış, bazıları da put olduğunu dile getirmiş bazıları da Allah’a ortak koşulan ilahlar anlamında değerlendirmiştir. Heva ve hak yoldan saptırıcılar şeklinde verilen

⁴³¹ Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl*”, I, 488.

⁴³² Râzî, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*,” VII, 18.

⁴³³ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 219; Elmalılı, “*Hak Dini Kur’an Dili*”, I, 929.

⁴³⁴ İbn Kesîr, “*Tefsîrû’l-Kur’ân-‘azîm*”, I, 675.

⁴³⁵ Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, III, 40.

⁴³⁶ Mukatîl, “*Et-Tefsîrû’l-kebîr*”, I, 215; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, IV, 370.

⁴³⁷ İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, I, 307; Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, IV, 286; Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl*”, I, 488.

⁴³⁸ Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*”, IV, 563.

⁴³⁹ Râzî, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*,” VII, 21.

⁴⁴⁰ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 219.

⁴⁴¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, II, 678.

anlamlar ise hayli dikkat çekicidir. Fakat müfessirler, bu ifadelerdeki kasıtlarının neler olduklarını açıklamayarak anlam yelpazesini geniş tutmaktadır. Biz ise ayette yer alan veli kavramının, iman ile ilişkilendirilerek kullanıldığını ve veli-iman kavramları arasında güçlü bir anlam boyutunun olduğunu düşünüyoruz. Ayette geçtiği şekliyle iman edenlerin velisi ile küfür ehli olanların velisi arasında karşılaştırılma yapılmaktadır. Haklı olarak bu da bize, veli kavramının inanç anlamında kullanıldığını düşündürmektedir.

3.1.2. Amel İle İlgili Kavramlar

Bu bölümde ise Neseî'nin amel kavramını hangi kavramlarla birlikte ele aldığını ve aralarında nasıl bir münasebet kurduğunu irdeleyeceğiz.

3.1.2.1. Ahiret

Ahiret kelimesinin kökeni (أخر) *âhira* olup, sözlükte; “son, yok olmak,”⁴⁴² “nihayet”⁴⁴³ anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda *evvel*, *ilk*, *vahid* ve *bir* kavramlarının zıddı olarak da kullanılır. Dini ıstılahta anlamı ise “dünya hayatının sona erip ahiret hayatının başlangıcı”⁴⁴⁴ demektir.

Neseî'nin, amel ile bağlantılı olacak şekilde ele aldığı ilk kavram *ahiret*ti. Müellifin, amel ve ahiret arasında bir münasebet kurduğu ilgili ayet ise Zilzal suresinin 6. ayeti olup şöyledir:

“O gün insanlar, amelleri(nin karşılığı) kendilerine gösterilmek için dağınık gruplar halinde çıkacaklar.”⁴⁴⁵

Neseî, yukarıda verdiğimiz ayetle ilgili insanların dağınık gruplar halinde, kimilerinin kendinden emin, kimilerinin de yüzü düşük, endişeli, korkulu bir şekilde dehşet içerisinde mevkife döneceklerini belirtmektedir.⁴⁴⁶ Mevkiften kasıt ahiret günüdür. Müellifin, insanların gruplar halinde emin ve korku içerisinde olmasına etki eden şeyin ise amelleri olduğunu dile getirmektedir. Zira dünya da iken yaptıklarının karşılığını ahirette göreceklidir. Anlaşılabileceği üzere amel ile ahiret arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

⁴⁴² Ferahidî, “ahr”, *Kitabü'l-ayn*, I, 60.

⁴⁴³ Cevherî, “ahr”, *es-Sihah*, II, 576.

⁴⁴⁴ Ezherî, “ahr”, *Tehzibü'l-luga*, VII, 556.

⁴⁴⁵ Konumuzla ilgili bir başka ayet ise Câsiye 45/15 olup şöyledir: “Kim salih bir amel işlerse, kendi lehine işlemiş olur. Kim de kötülük yaparsa, kendi aleyhine yapmış olur. Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”

⁴⁴⁶ Neseî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, III, 670.

Müfessirlerden bazıları ise kıyamet günü amellerin arz edilip, cennet ve cehenneme gideceklerin belli olacağını ve oraya doğru yöneleceklerini ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Bazı müfessirlerimiz ise amellerin, insanın kendisine gösterileceğini ifade eder.⁴⁴⁸ Müfessirlerin bazıları da insanın amellerinin karşılığını alacağından bahseder.⁴⁴⁹ Râzî ise ayette geçen amel kavramı ile ilgili iki farklı görüşü de aktarmış bunlardan ilkinin “amelleri kendilerine gösterilmek” diğerrinin de “amellerinin karşılığını görmek” olduğunu belirtmiştir. Râzî, ayrıca burada mecazi bir kullanım olduğu dile getirmiş ve ikinci anlamın daha isabetli olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁰ Elmalılı ise ilk anlamı tercih etmiş, amellerin gösterilmesinden sonra ceza ya da mükâfat alacaklarını dile getirmiştir.⁴⁵¹

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilere bakıldığında müfessirlerin, iki farklı anlam üzerinde tercihte bulundukları görölmektedir. Neseî'nin yapmış olduğu tanımlama ile amellerin gösterilmesi anlamını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mecaz anlamına dikkat çeken müfessirler ise isabetli olarak insanın yaptıklarının karşılığını alacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte bize göre her iki anlamda da mahiyet itibarıyla bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü amelin, ahiret günü için ne kadar önemli olduğu açıktır. Bize göre Neseî'nin ya da diğer müfessirlerin ahiret gününü tanımlarken kullanmış oldukları benzetmelerdeki temel saikin, insanların ölmeden önce dünyada iken amellerine dikkat etmeleri ve ona göre davranışlarını yerine getirmeleri düşüncesidir.

3.1.2.2. Ses

(صوت) *savt* kelimesi “normal bir şekilde konuşmak,”⁴⁵² “ses”⁴⁵³ gibi anlamlara gelmektedir. Bağırma anlamına gelen (صائت) kelimesinden neşet etmiştir. Cevherî, ayrıca bağırmanın da bir ses olduğunu (رجل صات) *racülün sâ't* ifadesiyle dile getirmektedir.⁴⁵⁴ Her türlü şarkı da aynı zamanda bir sestir. Ayrıca (حسن الصوت شديده) *hasene essavtü şedidühü* denildiğinde güçlü bir sese vurgu yapılır. İsfahânî ise (صوت) *savt* kavramını “iki cinsin birbirlerine çarpmasından dolayı sıkışan hava” şeklinde tarif

⁴⁴⁷ Mukatil, “*et-Tefsîrû'l-kebîr*”, IV, 791; Taberî, “*Tefsîrû'l-Taberî*”, XIV, 562.

⁴⁴⁸ Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, III, 559; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbî'l-Kerîm*, XII, 5839; İbn Kesîr, “*Tefsîrû'l-Kur'ânîl-'azîm*”, VIII, 461; Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*”, XII, 421; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri'l-Kur'ân*”, XIV, 228-9; Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*”, VI, 415.

⁴⁴⁹ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, VI, 120.

⁴⁵⁰ Râzî, “*et-Tefsîrû'l-kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*,” XXXII, 60.

⁴⁵¹ Elmalılı, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, VI, 633.

⁴⁵² Ferahidî, “*svt*”, *Kitabü'l-ayn*, II, 421.

⁴⁵³ Cevherî, “*svt*”, *es-Sıhah*, I, 257.

⁴⁵⁴ Cevherî, “*svt*”, *es-Sıhah*, I, 257.

etmekte ve bunu da kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Birincisi, bir şeyin yardımı olmadan çıkan ses iken; ikincisi nefes yardımı ile beliren sestir. İlkine uzunlamasına gerçekleşen ses; ikincisine ise isteğe bağlı olmadan canlı, cansız varlıklardan çıkan ses ile isteğe bağlı olarak çıkan ses örnek verilir. İsteğe bağlı ses ise insandan çıkar ve iki türlü meydana gelir; ilki ney, flüt gibi çalgı aletleri elin yardımıyla ses çıkartırken, ikincisi insanın ağız yoluyla ses çıkartmasıdır.⁴⁵⁵ Görüldüğü gibi İsfehânî, ses kavramı hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

Kur'an'ı Kerim'de ise savt kelimesi ses anlamına kullanılmaktadır:

*“O gün davetçiye hiçbir yana sapmadan uyacaklar. Öyle ki, Rahman'ın heybetinden sesler kısılmıştır; artık bir fısıltıdan başka hiçbir şey işitemezsin.”*⁴⁵⁶

*“Seslerin en çirkini, eşeklerin sesidir.”*⁴⁵⁷

Nesefî'nin tefsirinde *amel* ili ilişkilendirdiğini saptadığımız bir diğer kavram ise *sestir*. Müfessir, ses ve *amel* arasında bir bağlantı kurmuş ve amellerin gerçekleşmesinde ses olgusuna dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ses ve *amel* ilişkisini konu edinen Hucurat suresinin 2. ayeti ise şu şekildedir:

“Ey iman edenler seslerinizi peygamberin sesinden fazla yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi peygambere yüksek sesle bağırmayın. Öyle yaparsanız siz farkına varmadan amelleriniz boşa gider.”

Nesefî, bu ayette geçmekte olan *amelleriniz boşa gider* ifadesinin, bir mefulün leh olmak üzere mahallen mansub olduğunu bunun da nehiy manasına geldiğini ifade etmektedir. O zaman anlamı, amellerinizin boşa gitmesinden dolayı men edildiğiniz şeylerden uzak durun olmaktadır. Diğer bir ifadeyle amellerin boşa gitmesinden dolayı korkun ve onu yapmayın demektir. Nesefî, burada bir uyarı olduğunu ve mü'minlerden peygamberin sesinden yüksek sesle konuşulmasının yasaklandığını ve ona göre hareket edilmesinin istendiğini de belirtmektedir. Bu şekilde davranıldığında peygamberliğin şanının ve yüceliğinin gözetileceğini dile getirmektedir. Amellerin boşa gitmemesi için peygambere karşı bağırarak konuşmamanın şart koşulduğunun kaydını düşmektedir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ İsfehânî, “svt”, *el-Müfredât*, 377-8.

⁴⁵⁶ Tâhâ 20/108.

⁴⁵⁷ Lokmân 31/19

⁴⁵⁸ Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, III, 345.

Yukarıdaki ayetle ilgili ise müfessirlerin bazıları, peygamberle yüksek sesle konuşulduğunda farkında olmadan amellerin boşa gideceğini ifade etmektedir.⁴⁵⁹ Taberî, bu ayetle mü'minlere peygambere karşı nasıl konuşulması gerektiğinin öğretildiğini belirtir ama amellerin boşa gitmesi ile ilgili herhangi bir yorumda bulunmaz.⁴⁶⁰ Mâtürîdî, amellerin boşa gitmesi ifadesinden kastın, münafık ve müşrik olduğunu dile getirmekte,⁴⁶¹ Râzî ise yüksek sesle konuşmanın ve bağırmanın kötü alışkanlıkları meydana getirebileceğini, bunun da amelleri boşa çıkartacağını belirtmektedir.⁴⁶² Kurtubî, “amelleriniz boşa gider” ifadesinin “böyle davranmayın” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁶³ İbn Kesîr de peygambere karşı yüksek sesle konuşmanın ve bağırmanın peygamberi öfkeli edeceğini, bunun aynı zamanda Allah'ı öfkeli etmek olduğunu ve bu şekilde amellerin boşa gideceğini söylemektedir.⁴⁶⁴ Beyzâvî ve Elmalılı ise peygambere karşı sesi yükseltmenin ve bağırmanın küfre yol açabileceğine dikkat çekmektedir.⁴⁶⁵

Müfessirlerin, “amelleriniz boşa gider” ifadesini ayetin genel muhtevasına göre değerlendirdikleri söz konusudur. Kimi müfessirler, bu hususa dikkat edecek şekilde yorumda bulunmuşlar ve peygambere karşı yapılan edep dışı bir davranışın amelleri boşa çıkartacağını ifade etmişlerdir. Müfessirlerden kimisi yüksek sesle konuşmanın ve bağırmanın, kötü alışkanlıklara yol açabileceğini ve bunun da amelleri giderebileceğine dikkat çekmiştir. Kimi müfessirler de böyle bir davranışın kişiyi küfre götürebileceğini ifade etmiştir.

Kimi müfessirler ise “amelleriniz boşa gider” ifadesinin, yapmayın anlamına geldiğini kimisi de kastın münafıklar ve müşrikler olduğunu söylemektedir. Bazıları da peygambere karşı nasıl konuşulması gerektiğinin öğretildiğinden bahsetmektedir. Biz ise ayette ye alan “amelleriniz boşa gider” ifadesinin önemli olduğunu ve ayetin

⁴⁵⁹ Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, III, 305; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, VIII, 497; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, XI, 5326; İbn Kesîr, “*Tefsîrü'l-Kur'ânîl-'azîm*”, VII, 365; Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*”, XIX, 356; Mukatil, “*et-Tefsîrü'l-kebîr*”, IV, 89-90; Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*”, XVIII, 112; Süyûtî, “*ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*”, XIII, 532; Vâhidî, “*el-basît fi tefsîri'l-Kur'ân*”, XX, 342-3; Zemahşerî, “*el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*”, V, 557.

⁴⁶⁰ Taberî, “*Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*”, XXI, 338.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”, XIV, 57-9.

⁴⁶² Râzî, “*et-Tefsîrü'l-kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*”, XVIII, 113.

⁴⁶³ Kurtubî, “*el-câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*”, XIX, 359.

⁴⁶⁴ İbn Kesîr, “*Tefsîrü'l-Kur'ânîl-'azîm*”, VII, 368.

⁴⁶⁵ Beyzâvî, “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*”, III, 305; Elmalılı, “*Hak Dini Kur'an Dili*”, V, 122.

manasının buna göre verilmesi gerektiğini, çünkü “amelleriniz boşa gider” ifadesinin daha çok iman edip etmemekle ilgili bir husus olduğunu, burada kastedilenin münafıklar ya da müşrikler olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü mü’min biri amellerinin boşa gideceği bir davranış içine girmekten imtina eder ve davranışlarını ona göre belirler.

3.1.2.3. Cennet

(جَنَّة) *cenne* kökünden türemiş olan *cennet* kelimesi sözlükte; “bahçeler”⁴⁶⁶ ve “yeryüzünü ağaçlarıyla kaplayan her bir bahçe”⁴⁶⁷ anlamına gelmektedir. Dini ıstılahta ise *cennet* kelimesi, “ağaçların sık olmasından dolayı örtü işlevi gören, dalları ile gölge oluşturan mükemmel bir ahiret yurdu”⁴⁶⁸.

Nesefî’ye göre amel ile irtibatlı olduğunu saptadığımız bir diğer kavram ise *cennettir*. *Cennet* kavramının, amel ile ilişkisini doğrudan konu edinen ayet ise Nisa suresinin 124. ayetidir:

*“Erkek olsun, kadın olsun, her kim de mü’min olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”*⁴⁶⁹

Nesefî, ayette geçmekte olan وَهُوَ مُؤْمِنٌ ifadesinin durum bildirdiğini, ayette ilk geçen من edatının ise teb’iz olduğunu yani bir kısım, bazısı gibi manalara geldiğini ifade etmektedir. Ayette geçmekte olan ikinci من edatının ise يَعْمَلُ kelimesindeki belirsizliği, müphemliği ve kapalılığı ortadan kaldırarak açıklığa kavuşturduğunu söylemektedir. Buna göre salih amel işleyen kimsenin cennete gideceği açıklığa kavuşmaktadır. Ayrıca Nesefî, bu belirsizliğin ortadan kaldırılmasıyla birlikte iman ve amel arasında bir ayrım yapıldığını ve amellerin imandan olmadığının belli olduğunu da dile getirmektedir.⁴⁷⁰

Müfessirlerin ekseriyeti Allah’a inandığını ifade eden birinin, salih amel işlemesi⁴⁷¹ durumunda cennete gireceğini söylemiştir. Bazı müfessirler ise “kim güzel

⁴⁶⁶ Cevherî, “cnn”, *es-Sıhah*, V, 2093; İbn Manzur, “cnn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 92.

⁴⁶⁷ İsfahânî, “cnn”, *el-Müfredât*, 128.

⁴⁶⁸ İbn Manzur, “cnn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 100.

⁴⁶⁹ İlgili ayetlere bkz. Nahl 16/97; İsrâ 17/9; Kehf 18/2; Tâhâ 20/74-75; Zümer 39/74; Mü’min 40/40; Ahkâf 46/19.

⁴⁷⁰ Nesefî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”, I, 398-9.

⁴⁷¹ Derzeze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs*, VIII, 247; Elmalılı, “*Hak Dini Kur’an Dili*”, II, 448; Mâtürîdî, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*”, IV, 46; Mâverdî, “*en-Nüket ve’l-u’yûn*”, I, 531; Mukatil, “*Et-Tefsîrü’l-kebir*”, I, 409; Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, V, 436-7; Taberî, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*”, VII, 526-7; Zemahşerî, “*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fi vücûhi’t-te’vîl*”, II, 152;

bir iş yaparsa”⁴⁷² diyerek salih amelin yerine getirilmesini, cennete girme şartı olarak görmüştür. Râzî ve Beydâvî, salih amellerin bir kimse tarafından tamamının yapılmasının mümkünatı olmadığından, bu ifadenin “bazı salih ameller”⁴⁷³ şeklinde anlaşılması gerektiğinin kaydını düşer. Müfessirlerden Kurtubî ise bu ayetle birlikte imanın şart koşulduğunu, iman etmeyen birinin cennete girmesinin mümkün olamayacağını belirtir ama salih amelden bahsetmez.⁴⁷⁴ İbn Kesîr ise salih amellerin iki şartı taşıması gerektiğini belirtir. Bunlardan ilki Allah rızasıdır, ikincisi ise şeriata/dine uygunluktur.⁴⁷⁵ Süyûtî ise İbn Ebî Hâtim’den bir rivayeti aktarır: Bu rivayete göre İbn Ömer ile İbn Abbas karşılaşır ve İbn Ömer bu ayetin açıklamasını sorar ve İbn Abbas burada farzlar kastedilmektedir der.⁴⁷⁶

Yukarıda verdiğimiz bilgilere göre müfessirler, cennete girmenin şartı olarak ilk önce iman etmenin daha sonra da salih amelin yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazı müfessirler, “salih amel” ifadesini genel olarak kullanmış, bazı müfessirler ise salih amellerin tamamının yapılamayacağını, ayette salih amellerin bazılarının kastedildiğini dile getirmiştir. Bazıları da salih amelin yerine getirilmesini şarta bağlamıştır. Bazısı ise sadece iman etmek olarak yorumlamıştır. Bizim burada dikkatimizi çeken ise Süyûtî’nin aktarmış olduğu rivayettir. Bu rivayete göre salih amellerden kasıt farzlardır. Ayetin tamamına bakıldığında böyle bir anlamın verilmesi uygun düşmektedir. Zira bahsedilen ana tema iman etmek değil; iman eden birinin nasıl hareket edeceği, imanını davranışlarına nasıl aktaracağı ile ilgilidir. Müfessirlerin ekseriyetinin ilk önce iman etmenin gerekliliği üzerine yaptıkları yorumlar, isabetli görünmemektedir. Biz, bu ayette salih amellerin vurgulandığını, iman etmenin gerekliliği üzerinde durulmadığını, durulmasının da doğru olmadığını düşünüyoruz. Müfessirlerin ilk önce iman etmenin gerekliliği üzerinde durmalarını ise iman-amel konusunda tarihte yaşanan mezhepsel ve siyasal tartışmaların etkisine bağlıyoruz.

⁴⁷² Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 395; İbnü’l-Cevzî, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*”, II, 211; Râzî, “*et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*”, XI, 55; Vâhidî, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân*”, VII, 111.

⁴⁷³ Beyzâvî, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*”, I, 395; Râzî, “*et-Tefsîrü’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*”, XI, 55.

⁴⁷⁴ Kurtubî, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*”, XVII, 154-5.

⁴⁷⁵ İbn Kesîr, “*Tefsîrü’l-Kur’ân il-‘azîm*”, II, 421.

⁴⁷⁶ Süyûtî, “*ed-Dürrü’l-mensûr fî t-tefsîr bi’l-me’sûr*”, V, 54.

3.1.2.4. İmtihan

İmtihan kelimesi, (محن) *mehane* kökünden gelmekte olup sözlükte; “denemek,”⁴⁷⁷ “çile,”⁴⁷⁸ “sınamak”⁴⁷⁹ gibi anlamlara gelmektedir. İsfehânî, *mehane*, *imtihan*, kelimelerinin *ibtılâe* kelimesi ile aynı anlama geldiğini de belirtir.⁴⁸⁰ Dini istılahta ise *imtihan* kelimesinin anlamı “bir mü’minin Allah yolunda canıyla, malıyla mücadele etmesi”⁴⁸¹ demektir.

Nesefî’nin tefsir eserinde amel ile birlikte ele almış olduğunu saptadığımız bir diğer kavram ise *imtihandır*. Müellifin, her iki kavram arasında ilişki kurduğu sureler ise Hud ve Mülk sureleridir. Bu surelerde yer alan ayetler, aynı konu üzerinde durduğundan biz, Hud suresinin 7. ayetini ele aldık ve diğer ayetimizi de dipnotta göstermekle yetindik. Hud suresinin ilgili 7. ayeti şu şekildedir:

“O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, arşı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki, (Rasulûm!) “Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz” desen kâfir olanlar derhal “bu açık bir büyüden başka bir şey değildir” derler.”⁴⁸²

Nesefî, ayette geçmekte olan amel kavramını imtihan olmak ile ilişkilendirmiş ve bunun için de benzetme yöntemini kullanarak açıklama getirmiştir: “Hanginiz aklını daha iyi kullanacak, hanginiz Allah’ın haramlarından daha çok sakınıp uzak duracak ve hanginiz Allah’a itaate daha çok koşacak? Kim Allah’a şükreder, itaatte bulunursa Allah, onu ödüllendirir. Kim de küfreder ve emirlerine karşı çıkarsa, onu da cezalandırır.”⁴⁸³ Nesefî’ye göre yeraltı ve yerüstünde yani bu ikisi arasında meydana getirilen her şey imtihan edilmek amacıyla yaratılmıştır. İşte bu yaratılanlar sayesinde bir kimse neyi nasıl yapacağını, neler işleyeceğini ve nasıl hareket edeceğini bilir ve

⁴⁷⁷ Ferahidî, “mhn”, *Kitabü’l-ayn*, IV, 124.

⁴⁷⁸ Cevherî, “mhn”, *es-Sıhah*, VI, 2201.

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, “mhn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 401.

⁴⁸⁰ İsfehânî, “mhn”, *el-Müfredât*, 600.

⁴⁸¹ İbn Manzûr, “mhn”, *Lisânü’l-arab*, XIII, 401.

⁴⁸² Bkz. Mülk 67/2. “O, (öyle yüce Allah) ki, hanginizin daha amel edeceğinizi sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayandır.” Bu ayette yer alan ölüm ve yaratma ifadeleri “Ey mükellefler! Sizin ölümünüzü ve hayatınızı yarattı” anlamına; “amel ile de emir ve yasaklarıyla imtihan edilmek” anlamına gelmektedir. Nesefî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”, III, 510.

⁴⁸³ Nesefî, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl*”, III, 48.

buna göre amelinin değerlendirilmesi söz konusu olur. Burada Neseî, amel ile imtihan olmak arasında doğudan bir ilişki kurmaktadır.⁴⁸⁴

Müfessirlerden bazıları, ayette yer alan amel-imtihan arasındaki ilişkiyi “güzel amel işlemek ve buna göre imtihana çekilmek”⁴⁸⁵ şeklinde ifade etmiştir. Vâhidî, “hanginizin daha güzel amel işleyeceği” tabirinin Allah’a itaat etmek olduğunu⁴⁸⁶ dile getirmiştir. Zemahşerî de buna yakın bir anlam vermiş ve bu ifade ile kastedilenler “muttakilerdir, çünkü derecelendirme sadece mü’min kimseler arasında olur”⁴⁸⁷ diyerek, Allah’a itaat etme hususuna dikkat çekmektedir. İbnü’l Cevzî, bu anlamların yanında “kişinin dünyaya daha az değer veren” ve “kişinin aklının tam olması gibi”⁴⁸⁸ görüşlerin de olduğunu aktarmaktadır. Râzî ise bu tabir ile aslında kastedilenin, “haşır ve neşrin”⁴⁸⁹ olacağına vurgu yapılmış olmasıdır demektedir. Beyzâvî de “Allah’ın kudretinin kemaline” vurgu ve “öldükten sonra yeniden dirilişe delil getirmek”⁴⁹⁰ olduğunu ifade etmektedir. İbn Kesîr ise amel, eğer “Allah için olmazsa”⁴⁹¹ amelin, güzel olamayacağının kaydını düşmektedir. Süyûtî ilginç bir ayrıntı verip, ayette kastedilenin “insanlar ve cinler”⁴⁹² olduğunu belirtir. Elmalılı ve İzzet Derveze ise “amelce en güzel hanginiz”⁴⁹³ anlamını verip imtihan ile amel arasında ilişki kurmuştur.

Müfessirlerin, ayette geçen amel-imtihan ilişkisine farklı anlamlar yükledikleri görülmektedir. Bize göre bu anlamların farklı olmasındaki temel saik, amel ile imtihan arasında güçlü bir ilişki kurmuş olmaları ve ameli, imtihandan önce yerine getirilmesi gereken önemli bir davranış şekli olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte “hanginizin amelinin daha güzel olacağı” tabirine sadece aklının tam olması gibi anlamlar verilmesi, tarafımızca hayli ilginç bulunmaktadır. Zira aklın tam olması inanan-inanmayan insanlar için söz konusu olan bir husustur. Bu durumda ayetin kimleri kastettiği kadükte kalmış olmaktadır. Dikkatimizi çeken bir diğer husus ise bu tabir ile “insanların ve cinlerin” kastedilmiş olabileceği durumudur. Eğer gerçekten cinler kastedilmiş olsa görünmeyen bir varlık için yerüstünün ve yeraltının

⁴⁸⁴ Neseî, “Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl”, III, 48.

⁴⁸⁵ Mâtürîdî, “Te’vîlâtü’l-Kur’ân”, VI, 72; Mukatil, “et-Tefsîrû’l-kebîr”, I, 272; Taberî, “Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân”, XII, 328.

⁴⁸⁶ Vâhidî, “el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân”, VII, 133.

⁴⁸⁷ Zemahşerî, “el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-te’vîl”, III, 184.

⁴⁸⁸ İbnü’l-Cevzî, “Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr”, IV, 79.

⁴⁸⁹ Râzî, “et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb”, XVII, 194.

⁴⁹⁰ Kurtubî, “el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân”, XI, 75.

⁴⁹¹ İbn Kesîr, “Tefsîrû’l-Kur’ân-‘azîm”, IV, 307-8.

⁴⁹² Süyûtî, “ed-Dürrü’l-mensûr fî t-tefsîr bi’l-me’sûr”, VIII, 59-60.

⁴⁹³ Elmalılı, “Hak Dini Kur’an Dili”, III, 566; Derveze, et-Tefsîrû’l-Hadîs, III, 507-8.

yaratılmasının manası ne olabilir? Biz burada amel ile imtihan arasında doğrudan bir münasebet kurulduğunu ve mü'minin bunun farkında olması gerektiğini düşünüyoruz.

3.1.2.5. Şirk

Şirk kelimesi, (شرك) *şerake* kökünden gelmekte olup sözlükte “ortaklık,”⁴⁹⁴ “katılım,”⁴⁹⁵ “ortak,”⁴⁹⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Şirk’in çoğulu ise aşrâk’tır.⁴⁹⁷ Dini ıstılahta şirk kelimesinin anlamı ise “büyük zulüm,”⁴⁹⁸ “inançsızlık,”⁴⁹⁹ “Allah’a ortak koşmak,”⁵⁰⁰ “Onun bir ortağının olduğunu dile getirerek bunun doğruluğunu tasdik etmektir.”⁵⁰¹

Nesefî’nin tefsirinde, *amel* ile ilgili münasebet kurduğu bir diğer kavram *şirk* olup, ilgili ayet ise Kehf suresin 110. ayetidir. Ayet şu şekildedir:

“De ki: “Ben de sizin gibi bir insanım. İlahınızın tek bir ilah olduğu bana vahyolunuyor. Kim rabbine kavuşmayı arzu ediyorsa sâlih amel işlesin ve Rabbine (yaptığı) ibadete hiç kim şeyi ortak etmesin.”

Nesefî, bu ayette yer alan ameli salih ifadesini açıklarken Yahya b. Muz’dan gelen bir rivayeti kullanır ve ona göre ameli salih; yapıldığında kendisinden utanmadığın şey anlamına gelir. Bu da bize gösterir ki Nesefî, ayette geçen ameli salih kavramını, kişinin yerine getirmede herhangi bir vicdani azap duymayacağı şey olarak anlamaktadır. Ayrıca müellife göre ameli salih, rabbinin rızasından başka hiçbir şey istemeksizin ve ona bir başkasını ortak koşmaksızın yapılması gerekli olan bir davranış çeşididir. Bu hususta Nesefî, peygamberimizden bir söz aktarır: “Küçük şirkten sakının”, “Küçük şirk nedir” dediler. “Riyadır” buyurdu.⁵⁰² Hem ayette anlatılan şirk hem de peygamberimizin şirk ile ilgili yapmış olduğu tanımlama, bir mü'minin ameli salihini yerine getirirken çok dikkatli ve hassas olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da bize, ameli salih ile şirk arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ve ameli sahilin sadece Allah rızası için yapılması gerektiğini göstermektedir.

⁴⁹⁴ Ferahidî, “şrk”, *Kitabü'l-ayn*, II, 327; Cevherî, “şrk”, *es-Sıhah*, IV, 1593.

⁴⁹⁵ İbn Manzûr, “şrk”, *Lisânü'l-arab*, X, 448.

⁴⁹⁶ İsfahânî, “şrk”, *el-Müfredât*, 341.

⁴⁹⁷ Cevherî, “şrk”, *es-Sıhah*, IV, 1594.

⁴⁹⁸ Ferahidî, “şrk”, *Kitabü'l-ayn*, II, 327.

⁴⁹⁹ Cevherî, “şrk”, *es-Sıhah*, IV, 1593.

⁵⁰⁰ İbn Manzûr, “şrk”, *Lisânü'l-arab*, X, 449.

⁵⁰¹ İsfahânî, “şrk”, *el-Müfredât*, 342.

⁵⁰² Nesefî, “*Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl*”, II, 323.

Müfessirlerin ekseriyeti, bu ayette salih amel ile şirk arasından bir bağlantı kurmuş; Allah’a karşı yapılması gerektiğini belirttikleri ibadetin ve itaatin/amelin yerine getirilirken Allah’a hiçbir şekilde ortak koşulmamasının, riya/gösteriş yapılmamasının önemine dikkat çekmiştir.⁵⁰³ Müfessirlerden Taberî, kişi ameli, görünüşte Allah için yapar fakat içinde başka bir niyet taşırsa riyakâr olur ve Allah’a ortak koşmuştur notunu düşmüştür.⁵⁰⁴ Mâtürîdî ise amel ile salih amel kavramını ayırır ve sevap olan amelin, salih amel olduğunu, ayetin genelinden hareketle ilmin de salih amel kapsamında yer aldığını belirtmiştir.⁵⁰⁵ Râzî, salih amelde bulunması gereken iki şart olduğunu, bunlardan ilkinin Allah rızası, ikincisinin ise her türlü şirkten uzak olunması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁶ Beyzâvî, bu şartlardan birinin tevhid,⁵⁰⁷ İbn Kesîr ise Rasullullah ’ın şeriatına uygun olması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁰⁸ Süyûtî ise aktardığı rivayetlerin birinde bu ayetin, müşrikler hakkında nazil olduğuna, mü’minlerden bahsetmediğine vurgu yapmaktadır.⁵⁰⁹

Yukarıdaki bilgiler bize göstermektedir ki müfessirlerin ekseriyeti, salih amelin neler olması gerektiği üzerinde değil de salih amelin hangi niyetlerle yapılması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Buna göre salih amel de bulunması gereken şartları; tevhid, ihlas, riyadan uzak durma şeklinde sıralamışlardır. Bu da salih amelin, Allah’ın emirlerini yerine getirmek anlamına geldiğini göstermektedir. Bizim burada dikkatimizi celp eden husus ise Neseî’nin, salih amel kavramını “*yaptığında utanmayacağın şey*” olarak tanımlamasıdır. Eğer böyle bir tanım yaparsak salih amelin anlam sahasını geniş tutmuş oluruz ve insanlık namına ne kadar iyi ve güzel olan şey varsa bunları salih amel kapsamına almak durumunda kalırız. Açıkçası Neseî’nin böyle bir tanım yapması, onun vahyin evrenselliğine vurgu yaptığını göstermektedir. Bizim de katıldığımız bir görüşür.

⁵⁰³ Beyzâvî, “Envârü ’t-tenzîl ve esrârü ’t-te ’vîl”, II, 358; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü ’l-’akli ’s-selîm ilâ mezâya ’l-Kitâbi ’l-Kerîm*, VIII, 3801-2; Elmalılı, “Hak Dini Kur’an Dili”, IV, 78; İbnü’l-Cevzî, “Zâdü ’l-mesîr fî ’ilmi ’t-tefsîr”, V, 202-3; Kurtubî, “el-câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân”, XIII, 398; Mâtürîdî, “Te ’vîlâtü ’l-Kur’ân”, IX, 113; Mukatil, “et-Tefsîrü ’l-kebîr”, II, 605; Râzî, “et-Tefsîrü ’l-kebîr/Mefâtîhu ’l-Gayb”, XXI, 177; Taberî, “Câmiu ’l-beyân ’an te ’vîli âyi ’l-Kur’ân”, XV, 439; Vâhidî, “el-basît fî tefsîri ’l-Kur’ân”, XIV, 175; Zemahşerî, “el-Keşşâf ’an haka ’iki gavâmizi ’t-tenzîl ve uyûni ’l-ekavîl fî vücûhi ’t-te ’vîl”, III, 619.

⁵⁰⁴ Taberî, “Câmiu ’l-beyân ’an te ’vîli âyi ’l-Kur’ân”, XV, 439.

⁵⁰⁵ Mâtürîdî, “Te ’vîlâtü ’l-Kur’ân”, IX, 114.

⁵⁰⁶ Râzî, “et-Tefsîrü ’l-kebîr/Mefâtîhu ’l-Gayb”, XXI, 177.

⁵⁰⁷ Beyzâvî, “Envârü ’t-tenzîl ve esrârü ’t-te ’vîl”, II, 358.

⁵⁰⁸ İbn Kesîr, “Tefsîrü ’l-Kur’ânîl-’azîm”, V, 205.

⁵⁰⁹ Süyûtî, “ed-Dürrü ’l-mensûr fî ’t-tefsîr bi ’l-me ’sûr”, IX, 696.

Dikkatimizi çeken bir başka müfessir ise Mâtürîdî'dir. Zira Mâtürîdî'ye göre ilim de salih amel kapsamına dâhil edilmelidir. Çünkü kişi, ilim sayesinde doğru ve yanlış görür, ona göre amel etmek durumunda kalır. Açıkçası böyle bir yaklaşımın doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Zira âlimlerimizin, içtihatla isabet edersen iki sevap, isabet edemezsen bir sevap alırsın söyleminin temel sebebi, ilmin bu yönüyle ilgili olsa gerektir. Mâtürîdî'nin; ilmi, salih amel kapsamında değerlendirmesindeki saikin bu anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Buradan anlaşılmaktadır ki dönemin özelliğine göre salih amel kavramının içeriği daha da genişlemekte ama mahiyetinde ve amacında herhangi bir değişiklik yaşanmamaktadır.

3.2. MEDÂRİKÜ'T-TENZÎL'DE İMAN VE AMEL

Nesefî'ye göre iman الإيمان kelimesi اَمَن kökünden gelmekte olup manası “onu doğruladı,” “tasdik etti,” “onayladı” demektir. Nitekim اَمَنُ denildiğinde burada “onu tasdik etti,” “doğruluğunu onayladı” kastedilmektedir. Nesefî, kavramın gramer bilgisini kısaca verdikten sonra sahih bir iman (الإيمان), dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmek olduğunu belirtmektedir. Bu iki şart yerine geldiğinde iman gerçekleşmiş olur. Ancak amel kavramını imana dâhil etmez ve iman çerçevesi içinde değerlendirilemeyeceğini belirtir. Nesefî, Bakara suresi 2. ayetinde geçmekte olan “takva sahipleri”⁵¹⁰ ifadesinin temelinde iman bulunduğunu, iyilik ve güzelliklerin namaz, zekât gibi ibadetlerin iman üzerine inşa edildiğini ifade etmekte, aynı surenin 3. ayetinin⁵¹¹ ise amellerin imandan olmadığına delil olduğunu söylemektedir.⁵¹²

Nesefî, Bakara suresinin 25. ayetinde⁵¹³ ise amellerin iman üzerine inşa edildiğini, “Matuf olan yani atfedilen, matufun aleyhten üzerine atıf yapılan şeyden ayırdır” ifadesiyle dile getirmektedir. Bu ayet, aynı zamanda ona göre salih ameli iman olarak görüp değerlendirenlere karşı da bir delildir. Bunu dile getirirken amelin önemsiz olduğunu iddia etmez. O, Yüce Allah'ın iman edip salih amel işleyenleri cennetle müjdelediğini, cennet için iman etmeyi ve salih amel işlemeyi şart koştuğunu belirtir.

⁵¹⁰ Bakara 2/2. “İşte bu o Kitaptır ki, Allah tarafından gönderildiğinden asla şüphe yoktur. Emirlerine bağlılık gösterip yasaklarından kaçınan takva sahipleri için bir yol gösterendir.”

⁵¹¹ Bakara 2/3. “O takva sahipleri görmedikleri gayba inanırlar, namazlarını gerektiği şekilde dosdoğru olarak kılarlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz imkânlardan da Allah yolunda harcarlar.”

⁵¹² Nesefî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, I, 41.

⁵¹³ Bakara 2/25. “İman edip salih amel işleyenleri de müjdele ki, gerçekten onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildiği her defasında, “İşte bu, daha önce dünyada bize verilenlerdendir.” derler. Bu rızıklar kendilerine bazı yönlerden dünyadakilere benzer olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz zevceler de vardır. Onlar orada ebedi kalıcıdırlar.”

Nesefî, iman ile ameli birbirinden ayrı olarak görse de ayette geçmekte olan "الصَّالِحَاتُ" kelimesinin üzerinde hassasiyetle durmakta ve bu kelimenin Kitap, Sünnet ve aklın öngördüğü deliller çerçevesinde doğru olan her ameli içerdiğine dikkat çekmektedir.⁵¹⁴ İman ile amelin birbirinden ayrı olduğuna dair Nahl (16/97)⁵¹⁵ ayetini örnek göstermekte ve amelin önemli olduğunu ama iman için şart olmadığını ifade etmektedir.⁵¹⁶

Müellif, salih olmanın mü'minlerin en önemli özelliği olduğuna dikkat çekmekte ve Ankebût suresinin 9. ayetine vurgu yapmaktadır:

“İman edip de salih amel işleyenler var ya, biz onları mutlaka salihler, iyiler arasına sokacağız.”

Nesefî ayrıca salih kimseler arasına katılmak isteyen peygamberlerin bu husustaki temennilerini ise örmek olarak göstermektedir. Nitekim Hz. Süleyman Neml suresinin 19. ayetinde⁵¹⁷ “Rahmetinle beni salih kullarının arasına kat” niyazında bulunurken; Hz. Yûsuf da Yûsuf suresinin 101. ayetinde⁵¹⁸ “Beni Müslüman olarak öldür ve salih kullarının arasına kat” demektedir.

Müellifin iman-amel ilişkisine dikkat çektiği bir diğer ayet ise Maide suresinin 93. ayeti şu şekildedir:

“İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah iyi ve güzel yapanları sever.”

Bu ayette vurgulandığı üzere iman ve amel arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Nesefî ise bunu, inandıktan sonra hem iman hem de amel noktasında kararlı olmak gerektiği şeklinde yorumlamaktadır.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Nesefî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, I, 80.

⁵¹⁵ Nahl, 16/97. “Erkek veya kadın, mü'min olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.”

⁵¹⁶ Nesefî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, II, 232.

⁵¹⁷ Neml 27/19. “(Süleyman) Onun üzerine gülümseyerek dedi ki: “Ey Rabbim, bana ve ana babama verdiğin nimete şükretmemi ve hoşnut olacağın iyi iş yapmamı gönlüme getir. Rahmetinle beni iyi kulların arasına kat.”

⁵¹⁸ Yûsuf 12/101. “Ey Rabbim! Mülkten bana nasibimi verdin ve bana rüyada görülen olayların yorumunu da öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Sen dünyada da ahirette de benim sahibimsin. Beni Müslüman olarak öldür ve beni sâlihler arasına kat!”

⁵¹⁹ Nesefî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, I, 474.

Kuran'ı-Kerim'de iman edip salih amel işleyen kimselerin ecirlerinin herhangi bir haksızlığa uğratılmadan verileceğine ve cennetle mükâfatlandırılacağına⁵²⁰ dair ayetler yer almaktadır. Neseî, bu ayetleri ele alırken iman ve salih amelin önemine vurgu yapmakta ve bu ikisinin gerçekleşmesi durumunda cennetin ödül olarak verileceğine dikkat çekmektedir. Zira Neseî'nin büyük günah işleyenlerin mutlak manada cennetle müjdelenemeyeceğini belirtmesinin sebebi cennet için hem imanı hem de ameli şart olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.⁵²¹

Neseî'nin iman-amel münasebetine dikkat çektiği bir diğer ayet/ayetler ise Tâhâ suresinin 82. ayeti⁵²²ve Furkân suresinin 70. ayetidir.⁵²³Zira bu iki ayette şirkten dolayı tevbe eden kimselerin iman edip salih ameli yerine getirmeleri hususunda kararlı olmaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Onların, ancak bu şekilde bağışlanacakları ifade edilmektedir.⁵²⁴ Görüldüğü üzere iman tek başına yeterli olmamakta ve salih amel de yerine getirilmek durumundadır.

Müellifin tefsirinde iman-amel ilişkisine dair örnek gösterdiği birkaç ayet ise şöyledir:

1.“Ey iman edenler! Allah’tan nasıl sakınmak gerekiyorsa öyle sakının ve Müslüman olarak ölün.”⁵²⁵

2.“Siz insanların -iyiliği-için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a iman edersiniz. Eğer Kitap ehli iman etseydi, kesinlikle bu, onlar için çok daha hayırlı olurdu. Gerçi içlerinden iman edenler de var ama onların çoğu fasıktır.”⁵²⁶

Neseî'nin, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde bir tanımla yapması, onun, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia eden Havaric, Şia ve Mu'tezile

⁵²⁰ Bakara 2/25, 82, 277; Âl-i İmrân 3/57; Nisâ 4/57, 122-124, 173; Mâide 5/5; A'râf, 7/42; Yûnus 10/4, 9; Hûd 11/23; Ra'd 13/29; İbrâhîm 14/ 23; Kehf 18/ 2, 30, 88, 101; Meryem 19/60-61; Hac 22/14, 23, 50, 56; Kasas 28/80; Ankebût 29/7, 58; Rûm 30/15, 44, 45; Lokmân 31/8; Secde 32/19; Sebe' 34/4, 37; Fâtır 35/7; Mü'min 40/40; Fussilet 41/8; Şûrâ 42/22, 23; Tegâbün 64/9; Talâk 11; İnşikâk 84/25; Burûc 85/11; Tîn 95/6.

⁵²¹ Neseî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, I, 68.

⁵²² Tâhâ 20/82. “Şu da muhakkak ki ben, tevbe eden, inanan ve salih amel işleyen sonra (böylece) doğru yolda giden kimseyi bağışlarım.”

⁵²³ Furkân 25/70. “Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başka. Allah, onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır. Engin merhamet sahibidir.”

⁵²⁴ Neseî, “Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-tevîl”, II, 388; 550.

⁵²⁵ Âl-i İmrân 3/102.

⁵²⁶ Âl-i İmrân 3/110;En'âm 6/48;Tevbe 9/18;Tâhâ 20/84; Enbiyâ 21/94;Mü'minûn 23/51; Şuarâ 26/227; Fussilet 41/33, 46; Câsiye 45/15, 30; Şûrâ 42/26; Muhammed 47/2; Beyyine 98/ 7; Asr 103/2-3.

ekollerinden farklı düşündüğünü göstermektedir. Ameli imana dâhil etmemiş olması, iman ve amel arasında güçlü bir bağ kurmasına engel oluşturmamaktadır. Yukarıda dile getirmiş olduğumuz ifadelerde müellifin, iman ve amel ilişkisine ne kadar büyük bir önem atfettiği görülür. Zira bir müminin cennetle müjdelenmesi için iman ve amelin yerine getirilmesi gereken bir durum olarak ifade etmesi, bunun bir göstergesidir. O, iman ve amel arasında mahiyet olarak bir ayrım yapmakta ve Ehl-i Sünnet çizgisini devam ettirmektedir.



SONUÇ

Nesefi'ye göre imanın genel tanımı kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek şeklindedir. İmanın gerçekleşebilmesi için bu iki şartın yerine getirilmesi zorunludur. Onun, bu tanımıyla birlikte İslam düşüncesinde amel, imandan bir cüz müdür değil midir sorusuna da cevap verdiğini ve ameli imana dâhil etmediğini göstermektedir. Müellife göre amel ise Kuran, Sünnet ve aklın öngördüğü deliller çerçevesinde iyi olan her şey demektir. Akli deliller çerçevesinde de salih amelin yerine getirilebileceğine dikkat çekmesi önemli bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellif, iman ve amel kavramlarını birbirinden bağımsız olarak tanımlamış olsa da iman ve amel arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Ona göre iman etmek tek başına yeterli olmamakta amelin de yerine getirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Nesefi'nin, iman-amel konusunda mezhepsel yaklaşması söz konusudur. Zira hem iman ve ameli, birbirini tamamlayan iki önemli unsur olarak görüp ikisini ayrı olacak şekilde değerlendirmek bir çelişki olarak durmaktadır.

Nesefi, iman ve amel kavramları arasında güçlü bir bağ kurmuş olmakla birlikte hem iman hem de amel ile ilgili olan kavramlara yer verdiği görülmektedir. Onun bu şekilde bir yol izlemesi iman ve amel kavramlarının mü'min açısından ne kadar önemli olduğunu düşündürmektedir. Zira bu iki kavramla birlikte ele alınan kavramlar, ayrıca vahyin, mü'minin hayatında etken olduğunun bir göstergesidir. Müellifin, iman ve amel ile ilgili kavramları değerlendirilirken, dirayet ve rivayet türü tefsir eserlerine de başvurulmuş ve kavramların mukayeseli bir şekilde anlaşılmasına gayret gösterilmiştir.

Tezimizde konu edindiğimiz iman ve amel kavramları, İslam düşünce tarihinde üzerinde konuşulan, mukayese edilen ve yorum yapılan iki önemli kavram olmuştur. Dört halifeden biri olan Hz. Osman zamanında başlayan siyasi anlaşmazlıkların, iman ve amel kavramları ekseninde konuşulmaya başlandığı görülmektedir. Özellikle Haricilerin siyasi ve hukuki düşüncelerini bu iki kavrama göre belirleme çabaları, zaman içinde mezheplerin oluşmasını tetiklemiştir. Özellikle kelim ve tefsir ilminin önemli konu başlıkları olarak iman ve amel kavramlarının ele alınması, kaçınılmaz bir durum olmuştur.

Mâverâünnehir bölgesinin Moğol istilasına duçar olmasıyla birlikte ilmî çalışmaların sekteye uğraması ve kütüphanelerinin talan edilmesi, müellifin yaşamış olduğu dönemde tefsir, kelim ve fıkıh gibi İslami alanların her birinde eserler telif

etmesinin önemli gerekçelerinden biridir. Neseî'nin tefsir eseri, toplumda var olan tefsir ihtiyacını karşılamak için kaleme alınmış, i'tizali görüşlere karşı öz, kısa ve anlaşılır olunması dikkat çekicidir.

Hassaten ele aldığımız bu çalışmada bizi zorlayan husus, kavram bazlı bir çalışma yapmamızdır. Zira kavram çalışması önemli olmakla birlikte konunun dar bir alanda ele alınmasına da neden olmaktadır. Bu sınırlı duruma rağmen elden geldiğince farklı kaynaklardan istifade edilmeye çalışılmış ve kaynak çeşitliliğine önem verilerek çalışmanın daha da anlaşılır olmasına özen gösterilmiştir.



KAYNAKÇA

Abbâd Sâhib b., *el-Muhît fi 'l-luga*, İlmü'l-Kütüb, Beyrut 1414/1994.

Alkın, Yahya. “İmam Neseî ve Tefsir”, *Diyanet Aylık Dergisi* 22, S. 2 (Nisan, Mayıs, Haziran 1986): 19.

Ahmet Ak, “Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Göre İman-Amel İlişkisi,” *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8, S. 24 (Haziran 2006): 245-252.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yay., 2017.

Akkuş, Süleyman. “Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri,” Yayınlanmamış Doktora Tezi., Selçuk Üniversitesi, 1997.

———“Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9, S.15 (Haziran 2007): 69-89.

Arslan, Hulusi ve Mustafa Bozkurt. *SistematiK Kelam*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Askalânî, Muhammed ibn Hacer. *ed-Dürerü 'l-kamine fi' a'yani 'l-mietis-samine*. Beyrut: Darü'l- Cil, 1993.

Ay, Mahmut. “Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, S.1 (Ankara: 2011): 49-68.

Aydın, Ömer. *Kur'an'da İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

———“İman ve İslam,” *SistematiK Kelam*, ed. Ömer Aydın İstanbul: İşaret Yay., 2017.

Bağdadi, İsmail Paşa, “*Hediyyetü 'l-arifin esmaü 'l-müellifin ve asarü 'l-müsannifin*.” thk. Kilisli Rıfat Bilgi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bedir, Murteza, “Ebü'l-Berekât en-Neseî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32, TDV Yayınları, Ankara 2006,567.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Bulanık, Harun. “*Neseî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'an*,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Fırat Üniversitesi 2005.

Bulut, Mehmet. “İman ve Mahiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 S. 1 (Haziran 1998): 33-64.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Türklerin Ulûm ve Funûn’a Hizmetleri*. çev. Said Öztürk. İstanbul: Kitabevi, 1966.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.

Cürcani, Muhammed eş-Şerif, “*Kitabü-t Ta’rîfât*,” thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi, Kahire: Darul Fazile Yayınları, 1992.

Cüveynî, Ebü’l-Meâlî, “*Kitabu’l-İctihad*,” thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Darü’l-Kalem, 2010.

Çelebi, Kâtip, “*Keşf-el-Zunun*,” thk. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Çetiner, Bedrettin. *Ebu’l-Berakât Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî ve Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl Adlı Eseri*. İstanbul: MÜİFAV, 1995.

———“Nesefî”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*, C.V, Şamil Yayınevi, İstanbul 1992, 87.

Çölgeçen, Abdürrahim. “Kelâmî Düşüncede İman”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20, S. 1 (KIŞ 2007): 23-29.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû’l-Hadîs*. Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami, 1984.

Dinç, Ahmet. “*Rivayet Tefsiri Açısından Nesefî’nin Medârikü’t-Tenzîl’i*,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Dokuz Eylül Üniversitesi 2007.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 16-20.

Ebüssuûd Efendi, Şeyhülislâm. *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. çev. Ali Akın. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.

Ebû Hanife, İmam-ı Azâm. *İmam-ı Azâm’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İfav Yay, 2012.

Ednevî, Ahmed b. Muhammed, “*Tabakatü’l-Müfessirin.*” thk. Süleyman b. Salih Hazzî, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1997.

Gölcük, Şerafettin ve Süleyman Toprak. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Güler, İlhamî. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

el- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, “*Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t- te’vîl.*” thk. Muhammed Suphi b. Hasan Hallak, Dr. Mahmud Ahmed Atraş, Beyrut: Darü’l-Reşid, 2000.

el-Cevherî İsmail b. Hammad, “emn”, *es-Sihah Tacu’l-luga ve sıhahu’l-arabiyye*, Daru’l-İlm li’l-Melayin, Beyrut 1404/1984.

el-Ezherî Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, “emn”, *Tehzîbü’l- luga*, Darü’l-Kütübi’l-Azim, Kahire 1384-87/1964-67.

el-Ferahidî Halil b. Ahmed, “emn”, *Kitabü’l-ayn*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1464/2003.

el-Fîrûzâbâdî, Ya’kub b. Muhammed, *el-Kamûsü’l-muhît*, Meessetü’r-Risale, Beyrut 1426/2005.

el-İsfehânî Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğîb, *el-Müfredât fî ğarîbi’l-kur’ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî, Darü’l-Kalem, Beyrut, 1412/1991.

el-Kevefî, Ebü’l-Bekâ Eyyûp b. Musa el-Hüseynî, “*Kitâbü’l- Külliyyât Mu’cemun fî’l-Mustalahât ve’l-Furûki’l-Lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2009.

el-Kurtubî, Ebû Abdîllâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, “*el-câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân.*” thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 2006

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, “*Te’vîlâtü’l-Kur’ân.*” thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

el-Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, “*en-Nuket ve’l-u’yûn.*” thk. Seyyid ibn Abdulmaksud ibn Abdürrahim, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 2010.

es-Süyûtî, Celâlüddîn, “*ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr.*” thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Kahire: Dersaadet Arap İslam Merkezi, 2003.

el-Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, “*el-basît fî tefsîri’l-Kur’ân.*” thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah Fevzani, Riyad: Melik Fehedül Vataniye: 2008.

en-Nesefî, Ebû’l- Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, “*Medârikü’t-tenzîl ve haka’iku’t-tevîl.*” thk. Yusuf Ali Bedevi, Beyrut: Dar Kather Yayınevi, 2022.

———*el-Umde*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 3085, Vr.1b.

et-Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cezeri, “*Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân.*” thk. Dr. Abdullah Hasan Yemâme, Kahire: Dersaadet Arap İslam Merkezi Yayınları, 2001.

ez-Zemahşerî, Ebü’l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü’l-belâga*, Darü’l-Kütübi’l-İlmîye, 1419/1998.

———“*el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-tevîl.*” thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvuz, Riyad: Mektebetü’l-Abîkan, 1998.

Hallaf, Abdulvehhab. *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Hamevî, Yâkut. *Mu’cemül Büldan*. Beyrut: Dar Sadr Yayınevi, 1995.

Heffening, W., “Nesefî”, *İslam Ansiklopedisi*. C. 9, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1964, 199.

İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, “*el-bahrü’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd.*” thk. Ahmed Abdullah Kureyş Rüslen, Kahire: by. 1999.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec, “*Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr.*” thk. Züheyr el-Şavi, Beyrut: Mektebetü’l-İslamiye, 1984.

İbn Düreyd Ebu Bekir Muhammed b. el- Hasan, “aml”, *Cemheratü'l-luga*, nşr, Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Darü'l-İlm, Beyrut, 1407/1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, “*Tefsîrü'l-Kur'ânîl-'azîm.*” thk. Sami b. Muhammed Sellame, Riyad: Daru Tayibatü'l- Neşri, 1999.

İbn Manzur Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, Neşru Edebi Hazne, İran, 1405/1985.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l- muhîtu'l-A'zam*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî, Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1421/2000.

Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz, Kürşat Atalar, İstanbul: Pınar Yay., 2019.

———*Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yay., 2013.

Karagöz, İsmail, “İcmâlî”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

———“tafsil”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Karaman, Fatih. “İman-Amel İlişkisi Meselesinin “Ey İman Edenler” Hitabıyla Başlayan Ayetler Açısından Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 17, (Haziran 2022): 26-68.

Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

———*İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yay. 1982.

Kurt, Hasan. “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, S. 2 (Nisan 2012): 1-15.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, “*Letâ'ifü'l-işârât*,” thk. İbrahim Besyûnî, (Mısır: Heyetü'l-Ametü'l-Kitap, 2010), I, 384.

Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yay., 2017.

Kutluboğa, Abdullah İbn, “*Tacü’t-Terâcim fî men sannefe mine’l-Hanefiyye.*” thk. İbrahim Salih, Dimaşk: Darü’l-Me’mulî’t-Türas, 1992.

Leknevi, Abdullah Muhammed, “*el-Fevaidu’l-Behiyye fî Teracimi’l Hanefiyye.*” thk. Muhammed Bedrettin Ebu Firas en-Na’sani, Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1324.

Mevdûdî, Ebu’l A’lâ, *Tefhîmü’l-Kur’ân*. çev. Mustafa Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1978.

Nüveyhiz, Adil. *Mu’cemü’l-müfessirin min sadri’l-İslâm hatta’l-asri’l-hazır*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi’s-Sekafiyye, 1983.

Özdeş, Talip. “Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur’an’da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, S. 2 (Aralık 2006): 5-21.

Öğük, Emine. “İmanın Mahiyeti ve Tekâmül Evreleri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8, S. 2 (Güz 2013): 31-55.

Önal, Recep. *Ebü’l-Berekât En-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

———“İbnü’s-Sâ’âtî, Muzafferuddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, 190-192.

Öztürk. Mustafa. *Siyaset, İtikad, Din*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

———“İman-Amel İlişkisi,” Hayatın Anlamı İman Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur, İstanbul, Ekim 13 2018.

Paçacı, İbrahim, “taklid”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Ramanlı, Vesile, “*Neseî’nin Medârik’u-t Tenzil ve Hakâik’u-t Te’vil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân Sûreleri).*” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Dicle Üniversitesi, 2023.

Râzî, Fahrettin, “*et-Tefsîrû’l-kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb.*” thk. Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ömer, Beyrut: Daru’l-Fikr Yayınları, 1981.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû’l-Menâr*. Kahire: by, 1948.

Sancaklı, Saffet. “Hadisler Bağlamında Bilinçli Dindarlık Anlayışı/Analizi,” *İslam ve Yorum IV*, ed. Fikret Karaman, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.

Sellâm, Kâsım b.. *Kitâbü’l-İman*. çev. Sönmez Kutlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Süleyman, Mukatil b., “*et-Tefsîrû’l-kebîr.*” thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, Beyrut: Müessesetü’l-Tarihü’l-Arabi, 2002.

Sülün, Murat. *İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Şahinalp, Mehmet Vehbi. “İnsan Değerlendirmede Beşeri ve Kur’anî Ölçütler,” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, S. 24 (Temmuz-Aralık 2020): 73-109.

Teftâzânî, Şerhu’l-Akâid. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay. 2013.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, “*Tabakatü’l-fukaha.*” thk. el-Hac Ahmed Neyle. Musul: by., tsz., 968/1561.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 2022.

Tuncel, Abdullah. “*Ebü’l-Berekât en-Neseî’nin Medârikü’t-Tenzil ‘inde Sahâbe Tefsiri,*” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi 2022.

Uludağ, Süleyman, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, TDV Yay., İstanbul 1991, 13-16.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.

Ünverdi, Mustafa. “Kur’an’da Aklın İşlevselliği ve Tahkiki İmanın İmkânı”, *Diyanet İlmi Dergi*, 48, S. 2 (Haziran 2012): 59-74.

Yalçinkaya, Mustafa. “*Mâtürîdî’de İman-Amel İlişkisi*,” Yayınlanmamış Doktora Tezi., Erciyes Üniversitesi, 2014.

Yaran, Rahmi, “Siğnâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, 164-166.

Yazıcı, Muhammet. “*Ebü’l-Berekât en-Neseî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd Adlı Eseri*.” Yayınlanmamış Doktora Tezi., Atatürk Üniversitesi 1981.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, “*Hak Dini Kur’an Dili*.” thk. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Yergök, Mehmet. “*Ebü’l Berekât en-Neseî’nin Medârik’ut-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl Adlı Eserinde Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Niteliklerine Dair Yorumlar*,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Düzce Üniversitesi 2023.

Yeşilyurt, Temel. *Ebü’l-Berekât En-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

——İslam İnancının Ana Umdeleri (“el-Umde” Tercümesi). Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*. Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1961.

Zekeriyya Ebü’l- Hüseyin Ahmed b. Faris b., “emn”, *Mekayîsi’l-luga*, Darü’l Fıkh, Kahire 1399/1979.

Zürkani, Muhammed Abdülazim. *Menahilü’l-ifran fi ulûmi’l-Kur’an*. Kahire: Daru İhyai’l-Arabiyye, 1943.