

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ÖMER en-NESEFÎ'NİN *et-TEYSÎR* ADLI TEFSİRİNDE
İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN *TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN*'ININ
ETKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şeyma AKINCI

Danışman:

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2023

T.C
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ÖMER en-NESEFÎ'NİN *et-TEYSİR* ADLI
TEFSİRİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN *TE'VÎLÂTÜ'L-*
KUR'ÂN'ININ ETKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şeyma AKINCI

Danışman: Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

İSTANBUL

2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Bilim Dalı'nda 200920YL17 numaralı Şeyma AKINCI'nın hazırladığı “*Ömer en-Neseî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/07/ 2023 günü (09:00-10:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mesut KAYA
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan EREL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Şeyma AKINCI

27.07.2023

ÖZ

Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsiri hem Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde hem de tefsir literatüründe oldukça önemli bir eserdir. Nesefî, bu tefsirinde kendisinden önceki alimlerin görüşlerini derleyerek bunları düzenli bir şekilde nakletmiş ve kendisi de önemli katkılarda bulunmuş, sonrasındaki müfessirleri de önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemini tefsirine yansıtan Nesefî bu geleneği kendisinden sonrakilere aktarması noktasında önemli bir yere sahip olmuştur. Nesefî *et-Teysîr*'ini kaleme alırken pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Bu kaynaklar içerisinde en sık nakilde bulunduğu ve görüşünden etkilendiği temel kaynağı ise Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ıdır. *Te'vîlât*'tan yaklaşık 600 civarında nakilde bulunan Nesefî'nin bu nakilleri ağırlıklı olarak kelam ve fıkıh konularıyla ilgili olmakla birlikte farklı meselelerde de aktarımlar gözlenmektedir. Bu tezde, Nesefî'nin hangi konularda, nasıl ve ne sıklıkla *Te'vîlât*'ı kaynak olarak kullandığı tespit edilmektedir. Söz konusu tespitin yapılabilmesi için her iki tefsir mukayese edilmiştir. Ancak *Te'vîlât* ve *et-Teysîr*'in hacimli eserler olması hasebiyle yapılacak mukayese, Fâtiha ve Bakara sûreleri çerçevesinde sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *et-Teysîr*, Ömer en-Nesefî, *Te'vîlât*, Mâtürîdî, Tefsir, Hanefî-Mâtürîdî.

ABSTRACT

Omar al-Nasefī's tafsir called *al-Taysīr fī al-tafsīr* is a very important work both in the Hanafī-Māturīdī tradition and in the tafsir literature. In this tafsir, al-Nasafī compiled the views of the scholars before him and transmitted them regularly, and he also made important contributions and influenced the later commentators to a great extent. al-Nasafī, who especially reflected the Hanafī-Māturīdī thought system in his commentary, had an important place in transferring this tradition to the next ones. While writing his *al-Taysīr*, he benefited from many sources. The main source that he most frequently quoted and influenced by his views is al-Māturīdī's *al-Ta'wīlāt al-Qur'ān*. al-Nasefī, who has about 600 transmissions from *al-Ta'wīlāt*, is mainly related to kalam and fiqh, but there are also transmissions on different issues. In this thesis, it is determined on which subjects, how and how often al-Nasefī uses *al-Ta'wīlāt* as a source. In order to make the determination in question, both interpretations were compared. However, due to the voluminous works of *al-Ta'wīlāt* and *al-Taysīr*, the comparison to be made is limited within the framework of the al-Fatiha and al-Bakara surahs.

Key Words: *Taysīr*, 'Umar al-Nasafī, *Ta'wīlāt*, al-Māturīdī, Tafsīr, Hanafī-Māturīdī

ÖNSÖZ

Necmeddin Ömer en-Neseî, kaleme aldığı birçok eserle Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle *et-Teysîr fî't-Tefsîr* isimli tefsir eserinde konuları düzenli ve sistematik şekilde ele alması, üslubunun sarîh ve yalın olması onun bu gelenek içerisindeki önemini arttırmıştır. Çünkü o döneme kadar Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde bilindiği kadarıyla onun kaleme aldığı gibi bir tefsir bulunmamaktadır. O bu eseriyle gerek mensubu olduğu geleneği gerekse diğer alimleri etkilemiştir.

Sûfî-mütekellim vasıflarına sahip olan Neseî, tefsirinde de bu kimliklerini ön planda tutmuş ve Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ını ve Kuşeyrî'nin *Letâîfü'l-İşârât*'ını temel kaynak olarak kullanmıştır. Bu tezde Neseî'nin *Te'vîlât*'ı hangi konularda ve ne kadar sıklıkta temel kaynak olarak kullandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Neseî'nin dil ilimleri, dinî ilimler ve Kur'an ilimleri alanında selefinden yaptığı alıntılar, görüşler ve her türlü açıklama seçilen temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden tespit edilerek analiz edilmiştir. Çalışmanın temel hedefi *Te'vîlât*'ın *et-Teysîr* üzerinde farklı alanlardaki etkisini gerek yöntemsel gerekse içeriksel bakımdan çok yönlü olarak açığa çıkarmaktır.

Tezin planlama, oluşturma ve yazım aşamasında hem içerik hem üslup açısından yaptığı mühim yönlendirme ve eleştirilerle çok değerli katkılarda bulunan, ilmî birikimi ve tecrübesini her daim paylaşan kıymetli tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Taha Boyalık'a en derin şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca süreç içerisinde her daim tezime katkı sağlayan değerli Prof. Dr. Mesut Kaya ve Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan Erel hocalarıma en kalbi duygularımla müteşekkirim. Yine tez sürecinde istişare ettiğim, tezimi okuyup değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Ercan Şen, Doç. Dr. Ömer Dinç, Öğr. Gör. Dr. Adem Yığın, Arş. Gör. Necmeddin Salih Ekiz, Arş. Gör. Mustafa Özbakır, Arş. Gör. Feyza Çelik, Arş. Gör. Harun Bozkurt, Arş. Gör. Hamza Özen, Hayrunnisa Akdoğan, Sadiye Seymen, Sümeyye Çağlar'a ve yardımları için enstitü şefi İsmail Safa Yurdağül Bey'e çok teşekkür ediyorum. Ve kıymetli ailem... Tüm bu süreçte maddî-manevî en büyük destekçilerim olan ve her türlü sıkıntıda yanımda duran kıymetli annem Aysel Hanım, babam Tuncel Bey, ablam Feyza Hanım ve ağabeyim Mehmet Bey'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Gayret bizden muvaffakiyet Cenâb-ı Hak'tandır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem	1
2. Literatür Değerlendirmesi	4
BİRİNCİ BÖLÜM: Ömer en-NESEFÎ, <i>et-TEYSÎR</i> ve <i>TE'VÎLÂT</i>.....	8
1. Ömer en-Nesefî'nin Kısa Biyografisi	8
2. Ana Hatlarıyla <i>et-Teysîr</i>	13
2.1. Muhteva ve Yöntem	13
2.2. Tefsir Geleneğindeki Yeri ve Kaynakları.....	17
3. <i>et-Teysîr</i> 'in Başlıca Kaynağı Olarak <i>Te'vîlâtü'l-Kur'ân</i>	21
İKİNCİ BÖLÜM: <i>et-TEYSÎR</i>'DE <i>TE'VÎLÂT</i> ETKİSİ	26
1. Dil İlimleri.....	26
2. Fıkıh	39
3. Kelâm	47
3.1. Nübüvvet.....	48
3.2. İman ve Amel İlişkisi	60
3.3. Gayba İman.....	68
4. Ulûmü'l-Kur'an ve Kırâat.....	71
4.1. Tefsir-Te'vil Ayrımı	72

4.2. Esbâb-ı Nüzûl	75
4.3. Mübhemâtü'l-Kur'an.....	78
4.4. Kırâatler	80
SONUÇ.....	83
KAYNAKLAR.....	88
ÖZGEÇMİŞ.....	97



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	bin (oğlu)
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
H.z.	Hazreti
haz.	Hazırlayan
İFAV	M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları
No	Numara
s.	Sayfa
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
v.	Varak
Yay.	yayınları/yayınevi

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokman, en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 537/1142), özellikle *Akâidü'n-Nesefî* adlı risâlesiyle şöhret bulmuş ve mütekellim vafsiyla ön plana çıkmış bir Hanefî-Mâtürîdî alimdir. Oldukça kısa ve öz bir şekilde kaleme aldığı bu risâle, onun kelâmî görüşlerini özetler nitelikte olmasına rağmen *et-Teysîr*'inde âyetleri açıklarken kelâmî meseleleri çok daha geniş ve detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun hem *Akâidü'n-Nesefî* isimli risâlesinde hem de *et-Teysîr*'inde belirtmiş olduğu bu görüşler, bağlı olduğu Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin görüşleridir. Tefsirinde fikhî konularda Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit'nin (ö.150/767), kelâmî konularda ise Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) fikirlerini benimsemiş ve bu görüşleri tefsirine yansıtmıştır. Bazen Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin isimlerini doğrudan zikrederek nakillerde bulunmuş bazen de onların görüşleri doğrultusunda isimlerini zikretmeden meseleleri açıklamıştır. Fakat onun *Te'vilât*'tan istifadesi kelâmî-fikhî alanla sınırlı değildir. Burada Nesefî'nin genelde Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi özelden ise *Te'vilât*'ı kaynak olarak ne kadar sıklıkla ve hangi konularda daha yoğun bir şekilde kullandığı oldukça önemlidir.

Birçok çalışmada Nesefî'nin tefsirinde kelâmî konularda Mâtürîdî'yi takip ettiği tespit edilmişse de diğer konularda ondan istifade edip etmediğiyle ilgili çalışmalar yapılmamıştır. Dolayısıyla Nesefî'nin hangi konularda ve ne ölçüde *Te'vilât*'ı temel bir kaynak olarak kullandığı sorusunun cevabı tam olarak verilmemiştir. Bu çalışmada özellikle iki tefsir arasındaki daha önce değinilmeyen ilişkiler üzerinde durulacaktır. Mezkur soruları yanıtlayabilmek için önce Fâtiha ve Bakara sûreleri çerçevesinde konu sınırlandırılmasına gidilmiştir. Çünkü *et-Teysîr* ile *Te'vilât* oldukça hacimli eserler olup bütün sûreleri göz önünde bulundurmak bu tezin sınırlarını aşmaktadır. Bu sûrelerin seçilmesinin sebeplerinden birisi de müfessirlerin genelde bir konuyu anlatacakları zaman bunu ilk âyetlerde daha geniş, detaylı ve sistematik bir halde yapmalarındır. İleriki âyetlerde benzer ifadeler veya konular geçtiğinde ise ilk açıklama yapılan yerlere işaret edilerek konu tekrar uzun uzadıya anlatılmaz. Bu nedenle konuların daha iyi anlaşılması

ve müfessirlerin meselelere yaklaşımını daha bütüncül bir halde görebilmek amacıyla Fâtîha ve Bakara sûreleri tercih edilmiştir. Bu sûrelerden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle *Te'vilât*'ın *et-Teysîr*'e hangi konularda, nasıl ve ne kadar temel kaynaklık ettiği belirlenecektir.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Nesefî, *et-Teysîr* ve *Te'vilât* başlıklı birinci bölüm üç alt başlığı kapsar. Nesefî'nin hayatı ve eserlerinin ele alındığı ilk başlıkta müfessirin hayatı incelenirken özellikle Hanefî-Mâtürîdî gelenekle olan sıkı irtibatı gösterilmeye çalışılmış, müfessirin eserlerine de kısaca yer verilmiştir. *et-Teysîr*'in ana hatlarıyla incelendiği ikinci alt başlıkta eserin muhtevası, yöntemi, tefsir geleneğindeki yeri ve kaynakları ele alınmıştır. İlk bölümün son başlığında *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, *et-Teysîr*'e birincil olarak kaynaklık ve etki etmesi bakımından kısaca incelenmiştir.

İkinci bölümde *et-Teysîr*'de *Te'vilât* etkisini ele aldık. Burada ana gayemiz Nesefî'nin *Te'vilât*'ı ne sıklıkta ve hangi konularda kaynak olarak kullandığını somut verilerle tespit etmeye çalışmaktır. Bunları tespit edebilmek için önce her iki tefsirdeki verileri topladık ve elde edilen verileri lügat, fıkıh, kelam ve ulûmu'l-Kur'an başlıkları altında tasnif ettik. Mezkur başlıkların her birinde mukayeseli metin analizi yöntemini kullandık. Bu yöntem sayesinde, Nesefî'nin *Te'vilât*'tan doğrudan yapmış olduğu nakiller haricinde de iki tefsir arasında benzer ifadelere rastladık. Dolayısıyla karşılıklı okumalar esnasında Nesefî'nin Mâtürîdî'den açıkça alıntı yapmadığı yerlerde onun düşünce sistemini, fikirlerini ve tefsir yöntemini ne ölçüde benimsediği ve bunları tefsirine nasıl yansıttığı görüldü. Bu kısımlardan elde ettiğimiz sonuçlar bizi *Te'vilât*'ın *et-Teysîr*'e ne kadar sıklıkta ve hangi konularda kaynaklık ettiği noktasında daha doğru bir şekilde analiz etmemizi sağladı.

Nesefî'nin, Mâtürîdî'nin fikirlerini ve yöntemini ne derece özümseyip tefsirine ne kadar yansıttığını daha iyi tespit edebilmek için bazı başlıklardaki konuların tarihi arka planını da inceledik. Çünkü kelamda olduğu gibi bazı meselelerin arka planı bilinmeden Nesefî'nin görüşünü doğrudan belirtmek, onun Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki konumunu açıkça ortaya koyma noktasında yeterli değildir. Örneğin ikinci bölümdeki Kelam başlığının bir alt başlığı olan iman-amel ilişkisinde durum bu şekildedir. Böylelikle tartışmaların arka planını da gözeterek âyetlerin *et-Teysîr* ile *Te'vilât*'ta nasıl yorumlandığına ve Nesefî'nin bu âyetleri tefsir ederken ne sıklıkta ve hangi konularda *Te'vilât*'tan istifade ettiğine dair tespitler yapmaya çalışılacaktır.

Yukarıda bahsedilen yöntemler eşliğinde ikinci bölümün birinci alt başlığı olan lügat kısmında Neseî'nin sarf-nahiv tahlilleri, semantik analizleri, lügavî ve belâğî açıklamaları incelenmiş ve *Te'vîlât*'tan ne kadar alıntı yaptığı tespit edilerek Mâtürîdî'yi bu konularda kaynak olarak kullanıp kullanmadığı sorusuna yanıt aranmıştır. Bölümün ikinci başlığı olan Fıkıh'ta ise Neseî'nin fikhî âyetleri yorumlarken nasıl bir yöntem izlediği incelenmiş ve Neseî'nin Hanefî fukahâ arasındaki konumu ortaya konmaya çalışılmıştır. Ardından *Te'vîlât* ile mukayese edilerek fikhî âyetlerin tefsirinde *Te'vîlât*'ı ne kadar sıklıkla ve özellikle hangi konularda kaynak olarak kullandığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kelam başlığında ise Fâtiha ve Bakara sûrelerinde pek çok kelam konuları bulunması hasebiyle önce Neseî'nin kelâmî meselelere yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya konulmuş ardından nübüvvet, iman-amel ilişkisi ve gayba iman konuları üzerinden detaylıca incelenmiştir. Nübüvvet konusu da resûl-nebi ayrımı, nübüvvetin ispatı ve gerekliliği, nübüvvetin ispatında mucizelerin konumu, peygamberlerin sıfatları ve üstünlüğü ve Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine yaklaşımı olarak beş alt başlıkta ele alınmıştır. İman-amel ilişkisi isimli başlık ise "İman nedir? Amel iman bir cüz'ü müdür? İman artar mı azalır mı? Büyük günah işleyenlerin durumu nedir ve büyük günah işleyenler cehennemde ebedî olarak kalacak mıdır?" gibi sorular çerçevesinde incelenmiştir. Bunların yanı sıra Neseî'nin kelâmî konularda Mâtürîdî'den doğrudan nakilde bulunmadığı yerlerde onun fikirlerini ve yöntemini ne kadar benimsediği ve bu doğrultuda âyetleri nasıl yorumladığı oldukça önem arz ettiği için bu konuya da yeri geldikçe değinilmiştir.

Bölümün Ulûmu'l-Kur'an ve kırâatlerin incelendiği son bölümünde öncelikle *et-Teysîr* ve *Te'vîlât*'ta ulûmu'l-Kur'an konularının nasıl ele alındığına dair genel bir çerçeve çizilmiş, ardından tefsir-te'vil ayrımı, esbâb-ı nüzûl, mübhemâtü'l-Kur'an ve kırâatler konusunda *et-Teysîr* ile *Te'vîlât* arasındaki ilişkiler tespit edilmiştir.

Tezde tasavvufî tefsire dair müstakil bir başlık açılmamıştır. Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde birçok sûfî yer almasına karşın Mâtürîdî'nin sûfî olup olmadığı tartışmalıdır.¹ Ancak buna rağmen başta her iki tefsiri tasavvufî açılardan mukayese ettik.

¹ Bu konuda Mâtürîdî'nin tasavvuf karşıtı olmadığını iddia edenler arasında şunlar vardır: Yunus Eraslan, *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021), 89-90, 375; Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de

Bizi buna sevk eden şey ise Nesefî'nin *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* adlı kitabında Mâtürîdî ile ilgili aktardığı şu menkıbedir: Mâtürîdî rüyasında Hızır'ı görerek ondan dua ister. Hızır da ona dua eder ve bu dua üzerine Allah'ın kendisine hikmet ilmini verip sapkın fırkalara galip gelmesini sağlar.² Nesefî aynı eserin başka bir yerinde Mâtürîdî'den “*imamü'l-hüdâ*” ve “*kudvetü'l-ferîkayn*” yani zâhirî ve bâtinî ilimlerin önderi olarak bahseder. Nesefî, kelâmı Mâtürîdî'den hikmeti de Hakîm es-Semerkandî'den öğrendiğini söyler.³ Nesefî'nin Mâtürîdî hakkındaki aktardığı bu menkıbe ve sözler Mâtürîdî'ye sûfî kimlik nisbet edenlerin öne sürdüğü delillerden birisidir. Buralardan hareketle *et-Teysîr* ile *Te'vîlât*'ı zühd ve takva gibi bazı tasavvufî kavramlar üzerinden karşılaştırdığımızda Nesefî'nin Mâtürîdî ile benzer açıklamalarda bulunduğunu tespit ettik. Onun Mâtürîdî ile benzer açıklamalarda bulunması oldukça önemlidir. Ancak bunları doğrudan Mâtürîdî'den aldığına dair kesin bir delil bulamadık. Ayrıca Nesefî'nin tasavvufî konulardaki temel kaynağının Kuşeyrî olması ve Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki birçok alimin sûfî kimliğinin bulunması onun bu noktalarda başkalarından etkilenme ihtimalini de kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla *et-Teysîr* ile *Te'vîlât* tasavvufî yönlerden mukayese edilmemiştir.

2. Literatür Değerlendirmesi

Tezin birinci bölümünde Nesefî'nin hayatı ve eserleri incelenirken genellikle tabakat kitapları ile ikincil literatürden istifade edilmiştir. Sonraki kısımlarda birincil kaynak olarak Mâhîr Edîb Habbuş'un tahkik ettiği *et-Teysîr fî-Tefsîr*⁴ ile Bekir Topaloğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*⁵ esas alınmıştır. Ayşe Hümeysra Aslantürk'ün “Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl.537/1142) *et-Teysîr fî't-Tefsîr* Adlı Eserinin Tahlîli ve

Zühd ve Takva Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2009): 53-64; Şükrü Özen, “Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî” 5, sy 3 (2005): 416; Veysel Gengil, “Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”, *Diyanet İlmî Dergi* 56, sy 2 (2020): 314. Mâtürîdî'nin sûfî bir kimliği olmadığını ve tasavvuf karşıtı olduğunu iddia edenler ise şunlardır: Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî”, *Dinî Araştırmalar* 5, sy 15 (2003): 10-11; Ömer Özgül, “İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri”, *Diyanet İlmî Dergi* 55, sy 3 (2019): 904.

² Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Nazar Muhammed Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 32.

³ Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 23.

⁴ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, (Beyrût: Darü'l-Lübâb, 2019).

⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Ahmet Vanlıoğlu ve M.Masum Vanlıoğlu, (İstanbul: Dârü'l-Mîzan, 2005).

el-Bakara Sûresi'nin Tenkitli Neşri" isimli doktora tezi daha sonra kitap olarak basılmıştır ve ikincil literatür olarak kullandığımız kaynaklardandır.⁶

Tezin ikinci bölümünde esas yöntemimiz mukayese olduğu için birincil kaynak olarak yukarıda zikredilen *et-Teysîr* ve *Te'vilât* eserleri kullanılmıştır. Bunlarla birlikte birincil kaynaklar içerisinde Türkiye Yazma Kurumu Eserler Başkanlığı tarafından neşredilen *et-Teysîr fi't-Tefsîr* tercümesi vardır. Ancak bu çeviri, esas aldığımız tahkikli Arapça metin ve Turhan Vâlîde yazma nüshasıyla⁷ karşılaştırıldığında bazı farklılıklar içermektedir. Bu farklılıklarla birlikte söz konusu tercümede bazı ibarelerin kapalı olmasından dolayı genellikle *et-Teysîr*'de esas aldığımız Arapça tahkikli metin çevirilerek alıntılar yapılmıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr*'i üzerine tamamlanan çalışmalar genellikle yüksek lisans tezleri olup bir tane de doktora çalışması bulunmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz Aslantürk'ün çalışması ile bu tezin ortak paydası Bakara sûresindeki kelâmî konulardır. Aslantürk bu çalışmasında yer alan "Kelam İlmi Yardımıyla Tefsiri" başlığında Nesefî'nin temel kaynakları arasında Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ının yer aldığını ve kelâmî konuların Mâtürîdiyye mezhebine göre açıkladığını belirtmiştir.⁸ Bu açıdan tezimizin kelim konuları açısından Aslantürk'ün yazmış olduğu tez ile kesiştiği noktalar varsa da tezimiz şu önemli hususlar açısından söz konusu çalışmadan ayrışır: Örneklem olarak bu tezde Fâtîha sûresi de yer alırken Aslantürk sadece Bakara sûresini ele almıştır. Ayrıca bu çalışmada kelim konuları içerisinde iman-amel ilişkisi, gayba iman ve nübüvvet konularına değinilirken Aslantürk bunlara değinmemiştir. Mürtekib-i kebire meselesi iki çalışmadaki ortak bir örnek olsa da bu tezde "iman-amel ilişkisi" kapsamında ele alınmıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr*'i üzerine yapılan çalışmalar genellikle belirli sûreler özelinde tahkik ve değerlendirmeler şeklinde olan yüksek lisans tezleridir.⁹ Tüm bu çalışmalarda

⁶ Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007).

⁷ Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, nr. 15, vr. 1^a-256^b. Bu nitelikli nüsha esas aldığımız tahkikli Arapça metinle neredeyse birebir örtüşmektedir.

⁸ Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu*, 202, 208.

⁹ Bunlar Merva Dalğıç'ın "Ömer Nesefî Tefsirinde Sebe ve Fatır Sûrelerinin Tahkik ve Değerlendirmesi" (2021), Sefa Akdemir'in "Nesefî Tefsirinde Kasas ve Ankebût Sûrelerinin Tahkik ve Değerlendirmesi" (2021), Âyetullah Adanır'ın "Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin "*et-Teysîr fi't-Tefsîr*" İsimli Eserinde Şûrâ ve Zuhruf Sûreleri'nin Edisyon Kritiği ve Tahlili" (2021), Ramazan Bülgen'in "Ömer Nesefî Tefsirinde Şuara ve Neml Sûrelerinin Tahkik ve Değerlendirmesi" (2020), Melike Can'ın "Ömer Nesefî

Nesefî'nin fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâtürîdî mezhebine mensup olduğu vurgulanmış ve kelam ile ilgili başlıklarında Mâtürîdî'yi kaynak olarak kullandığı belirtilmiştir. Ancak bu çalışmalarda kelam konuları özelinde bakıldığında Nesefî'nin Mâtürîdî'den doğrudan alıntıları dışında Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil yöntemini tefsirine ne derece yansıttığı tespit edilememiştir. Özellikle Nesefî'nin kelâmî meseleler haricinde *Te'vilât*'ı nerelerde ve ne sıklıkta kaynak olarak kullandığı ortaya konulamamıştır. Bu tezde literatürdeki bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır.

Türkiye'de *et-Teysîr* üzerine devam eden çalışmalar da mevcuttur.¹⁰ Türkçe çalışmaların yanı sıra Arapça literatürde de yüksek lisans ve doktora kapsamında tahkik ve değerlendirme türünden çalışmalar yapılmıştır.¹¹

Tefsirinde Hacc Sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi” (2020) Abdulmenaf Öztürk’ün “Ömer Nesefî'nin İbrahim ve Hicr Sûresi Tahkik ve Değerlendirmesi” (2020), Zaid al-Badaren'in “Ebû Hafs Necmüddin Ömer En-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* İsimli Eseri'nin Tahkik ve Tahlili (Nisa Sûresi)” (2019), Ayfer Sivari'nin “Ömer Nesefî Tefsirinde Nisa Sûresi'nin Tahkiki ve Değerlendirmesi (55b-82a arası)” (2019), Berrin Bekin'in “Ömer Nesefî Tefsirinde İsra Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi” (2019), Şennur Balcı'nın “Ömer Nesefî Tefsirinde Meryem Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi” (2019), Elif Kayıtsız'ın “Ömer Nesefî Tefsirinde Nisa Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (28b-55b arası)” (2019), Emel Aslan'ın “Ömer Nesefî'nin Yûsuf Sûresi Tefsirinin Tahkik ve Değerlendirilmesi” (2019), Sevil Gündür'ün “Ömer Nesefî Tefsirinde Yûsuf Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (82b-113b)” (2019), Esra Nur Gülkaya'nın “Ömer Nesefî Tefsirinde Nisa sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi” (2019), Cemile Boğa'nın “Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr* Adlı Tefsirinde Tevbe Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (126b-162a varaklar arası)” (2019), Şeyda Emine Yılmaz'ın “Ömer Nesefî Tefsiri'nde Secde ve Ahzab Sûrelerinin Tahkik ve Değerlendirilmesi (38a- 67a arası)” (2019), Rüveyda Mintaş Çakar'ın “Ömer Nesefî'nin Tefsirinde En'am Sûresi'nin (144b-177a Arası) Tahkiki ve Değerlendirmesi” (2019), Hatice Karataş'ın “Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr* Adlı Tefsirinde Tevbe Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (162-165 varaklar arası)” (2019), Gülsüm Çevik'in “Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr* Adlı Tefsirinde Tevbe Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (126b-162a varaklar arası)” (2019), Ömer Atabey'in “ Ömer Nesefî Tefsirinde Nahl Sûresi Tahkiki ve Değerlendirmesi” (2019) ve Ahmet Balaban'ın “Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Tahlili (Ali İmran sûresi)” (2018) adlı çalışmalarıdır.

¹⁰ Sebahattin Turan'ın “Ebu Hafs en-Nesefî'nin Kırâat Anlayışı ve *et-Teysîr fi't-Tefsîr* İsimli Eserinde Kırâat Olgusu”, Muhammet Çol'un “Ömer en-Nesefî ve *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'i” ve Mustafa Gökmen'in “Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin Hadis/Sünnet Anlayışı (*et-Teysîr fi't-Tefsîr*'i Özelinde)” çalışmaları halen devam etmektedir.

¹¹ Yasir Hüseyin Yağmur “*et-Teysîr fi't-Tefsîr* li'l-İmâm Ebî Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî mine'l-Varakati 45 ile'l-Varakati 72 min Cüz'i's-Sâbi'i Sûretü Tâhâ” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü Dermân Üniversitesi, el-İslâmiyye, Hartûm, 2014), Muhammed Abdulâl Şafi' “*et-Teysîr fi't-Tefsîr* li'l- İmâm Necmiddin Ebi Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî Dirase ve Tahkik min Kavlihi Teâlâ - *Tilke'r-Rusulü Faddalnâ Ba'dahum alâ Ba'din*- min Sûrati'l-Bakara ila Nihayeti'l-Cüzi's-Sâlis ve Hüve Kavluhu Teâlâ - *Vemâ tunfikû min şey'in fe innallâhe bihi alîm*- min sûreti Âl-i İmrân” (Yüksek Lisan Tezi, Ezher Üniversitesi, Kahire, 2004), Yahya b. Ali b. Muhammed Fakîhî, *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* li'l-İmâm Necmiddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî Dirâseten ve Tahkîkan min Evveli'l-Kitâb ilâ Nihâyeti'l-Hizbi'l-Evvel min Sûreti'l-Bakara inde Kavlihi Teâlâ -*Efetetme'üne en yü'minû lekum*- (Doktora Tezi, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Medine, 1996), Fâize Mahmûd Abdülâl, *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* li'l-İmâm Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî Tahkik ve Dirâse Min Evveli Kavlihi -*Tilke'r-Rusulü Faddalnâ Ba'dahum 'alâ Ba'din*- İlâ Âhiri Sûreti'l-En'âm, (Doktora

Nesefî'nin *et-Teysîr*'i üzerine yapılan diğer çalışmalar da genellikle ulûmu'l-Kur'an ve kelam konularıyla alakalıdır. Ulûmu'l-Kur'an'la alakalı olarak Çağlar Yılmaz'ın “Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'inde Sûreler Arası Münâsebet” isimli yüksek lisans tezidir. Yılmaz bu çalışmasında mushaf sıralamasına göre Nesefî'nin bir sûreden diğer sûreye geçerken nasıl münâsebet kurduğunu incelemiş ve diğer klasik kaynaklardaki yorumlarla da karşılaştırmıştır. Ayrıca Nesefî'nin mukaddimesinde değindiği tefsir-te'vil ayrımıyla ilgili Ömer Dinç'in “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme” isimli makalesi mevcuttur. Bu çalışmalara ek olarak Ali Kaya'nın “Bismelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği” isimli makalesi de vardır.

Kelâm alanında ise en geniş ve kapsamlı çalışma İbrahim Bayram'ın *Nesefî'de Tevhid Düşüncesi* adlı kitabıdır. Yazar konuyu titizlikle ele alarak onun kelam alanındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Yine İbrahim Bayram'ın “Ömer Nesefî'de Şefaât” isimli makalesinde Nesefî'nin şefaate yaklaşımı incelenmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Nesefî'de kelâmî bir konu incelenirken *et-Teysîr*'den çoğunlukla istifâde edilir. Çünkü *Akâidü'n-Nesefî* de konuları oldukça kısa ve öz bir şekilde ele alırken *et-Teysîr*'inde çok daha detaylı bir şekilde açıklamalarda bulunmaktadır.

Tezi, Ezher Üniversitesi, Kahire, 1991), Abdülmun'im Hureybe Muhammed, *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* Tahkik ve Dirâse li-Tefsîri Ömer b. Muhammed en-Nesefî min Sûreti'n-Nahl ilâ Nihâyeti Sûreti'l-Mü'minîn (Yüksek Lisans Tezi, Ezher Üniversitesi, Kahire, 1992), Muhammed İbrâhim eş-Şâfiî, *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* Tahkik ve Dirâse li-Tefsîri'n-Nesefî min Sûreti'l-A'râf ilâ Nihâyeti Sûreti'l-Hicr, (Doktora Tezi, Ezher Üniversitesi, Kahire, 1990), Ali Abdülkadir Cum'a, *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* li'l-İmâm Ebî Hafs en-Nesefî, Tahkik ve Dirâse min Evveli Sûreti'l-Vâkı'a ilâ Âhiri Sûreti'l-Mürselât, (Yüksek Lisans Tezi, Ezher Üniversitesi, Kahire, 1989).

BİRİNCİ BÖLÜM: ÖMER EN-NESEFÎ, *et-TEYSÎR* ve *TE'VÎLÂT*

1. Ömer en-Neseî'nin Kısa Biyografisi

Tam adı Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokman, en-Neseî es-Semerkandî'dir. 461 senesinde Neseî şehrinde doğmuş ve buraya nisbetle “Neseî” olarak tanınmıştır. Ayrıca Semerkant bölgesinde yaşayıp 537 yılında Semerkant'ta vefat etmesinden ötürü “Semerkandî” olarak da anılmaktadır. Künyesi Ebû Hafs, lakapları Necmüddîn, Müftî's-Sakaleyn ve Müftî'l-Ferîkayn'dir. Bunlara ilaveten müfessirin kuvvetli hafızası ve pek çok hadis ezberlemiş olmasından dolayı “Hâfız” ünvanı da bulunmaktadır.¹² Erken yaşlarda ilim tahsiline başlayan Neseî, müfessir kimliğinin yanında fakîh, muhaddis ve mütekellimdir. Ayrıca tarih, tasavvuf ve edebiyat gibi alanlarda da ilmî birikimi vardır. İtikatta Mâtürîdî amelde Hanefî olan müfessir herkes tarafından kabul gören *Akâidü'n-Neseî* adlı risâlesi ile kelam alanında şöhrete kavuşmuştur.

Neseî ilim tahsiline doğduğu şehir olan Neseî'de başlamış ve Bağdat ve Mekke'ye giderek hayatı boyunca pek çok hocadan ders almıştır. O, *Ta'dâ-ı Şüyûh-i Ömer* adlı kitabında yaklaşık beş yüz elli hocadan ders aldığını ifade eder.¹³ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 494/1100), Ahmed b. Abdullah es-Sıbgî, İsmâil b. Muhammed et-Tenûhî, Muhammed b. Mâhân el-Kebindevî (ö. 493/1099), Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî, Hüseyin b. Ali el-Kâşgarî (ö. 484/1091), Ebü'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115), Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Neseî ve İmam Mâtürîdî'ni torunlarından biri olan Ali

¹² Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezi Sem'ânî, *et-Tahbir fî'l-Mu'cemi'l-Kebir*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1975), 527,529; İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Muşannifîn* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951), I, 783; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu Vehhe, 1976), 88; Ebü'l-Hasenât Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Darü İbn Affan, 2020), 484; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim fî men Sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk. İbrahim Salih (Dimaşk: Dârü'l-Me'munli't-türaş, 1992), I, 163; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Lübnan: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslamiyye, 2021), I, 187; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, ed. E.J. Brill (Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1937), I, 759; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 8; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkand, 2014), II, 45.

¹³ Aslantürk, *Ömer en-Neseî ve Tefsirdeki Metodu*, 29.

b. Hasen el-Mâtürîdî (ö. 511/1117) onun hocalarından bazılarıdır.¹⁴ Tespitlere göre hocalarının çoğu Maverâünnehir bölgesinde eğitim veren kimselerdir.¹⁵ Neseî de hocaları gibi Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdîliğin görüşlerini eserlerinde açıklamış ve Maverâünnehir bölgesinde Mâtürîdîliğin yayılmasında etkili olmuştur. Bu bölgede Hanefî-Mâtürîdî alimler Semerkant ve Buhara Hanefileri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Semerkant Hanefileri kelim ilmiyle daha yoğun bir şekilde uğraşırken Buhara Hanefileri ise fıkıh ağırlıklı ilim tahsil etmişlerdir.¹⁶ Neseî de Mâtürîdî ve Ebü'l Mu'în en-Neseî gibi Semerkant Hanefilerinden olup Hanefî-Mâtürîdî silsileyi devam ettirmiştir.

Neseî hocalarından aldığı ilmî birikimi talebelerine aktararak bu geleneği devam ettirmiştir. Onun talebeleri arasında dönemin en büyük fakihlerinden biri ve *el-Hidâye*'nin yazarı olan Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) ile oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Neseî, Ebü Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akîlî Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî ve Burhâneddin Muhammed b. Hasan el-Kâsânî (ö. 587/1191) gibi isimler bulunmaktadır.¹⁷ Neseî gibi onun hocaları ve talebeleri de Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde önemli alimlerdir.

Neseî'nin, hac vazifesi için Mekke'ye gittiğinde Zemahşerî (ö. 538/1144) ile görüşmek istediğine dair bir anekdot aktarılır. Buna göre Neseî, Zemahşerî'nin kapısını çaldığında Zemahşerî ona kim olduğunu sorar. Neseî de “Ömer” diye cevaplar. Ardından Zemahşerî “*insarif*” yani “git” der. Neseî de “Ömer gayr-ı munsariftir.” yani “gitmeyecek” diye yanıtlar. Bu cevap üzerine Zemahşerî de “*izâ nükire yensarif*” Ömer ifadesi nekra olarak kullanılırsa munsarif olur yani “gider” şeklinde karşılık verir.¹⁸

¹⁴ Sem'ânî, *et-Tahbir fî'l-Mu'cemi'l-Kebir*, 528; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 484; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü'l-Müfessirîn*, II, 45.

¹⁵ Aslantürk, *Ömer en-Neseî ve Tefsirdeki Metodu*, 29.

¹⁶ Mehmet Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okuma İmkânı-Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-”, içinde *İmam Mâtürîdî'nin İzdişümü* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 293-335; Halil Öztürk, “İbnü'l-Hümâm'a Göre Semerkant ve Buhara Hanefî Kelâm Âlimleri Arasındaki İhtilaflar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 18 (2020): 175-203; Mustafa Ateş, *Hanefî Mezhebinde Meşâyih -Kavramsal ve Kronolojik Bir Araştırma-* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023).

¹⁷ Dâvûdî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, II, 9; Ayşe Hümeysra Aslantürk, “Neseî, Necmeddin ” *DİA*, XXXII, 571.

¹⁸ Neseî buradaki “insarif” kelimesinin “gitmek” ve “irab kurallarına uy ve munsarif ol” anlamlarına geldiğini biliyordu. Bu yüzden Zemahşerî'ye bu şekilde yanıt vermiştir. Bkz. Coşkun, “Giriş”, *et-Tefsîr fî't-Tefsîr*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), I, 10. Ayrıca Bkz. Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 485; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 45.

Neticede Neseî, Zemahşerî ile görüşmemiş ve her iki müfessir de birbirlerinden doğrudan nakillerde bulunmamışlardır.

Ömer en-Neseî farklı alanlarda birçok eser vermiştir. Bu alanlar arasında tefsir özellikle öne çıkmaktadır. *el-Ekmeî 'l-Atvel*, Neseî'nin tefsir mâhiyetinde kaleme aldığı ilk eser olarak bilinmektedir.¹⁹ O, *et-Teysîr fi 't-Tefsîr* adlı konumuz olan tefsirinde bu esere doğrudan atıfta bulunmaktadır. Neseî, Bakara sûresi 23. âyette geçen “ityân” kelimesinin Kur'an'da kırk tane anlamda kullanıldığını ve bu anlamları *el-Atvel* adlı eserinde zikrettiğini belirtir.²⁰

Tefsîr-i Neseî adlı diğer bir eseri ise tefsirden ziyade Farsça bir meal muhtevasına sahiptir.²¹ *Kitâbü 'l-Beyân an Garîbî 'l-Kur'an* adlı metin de Neseî'nin *Matla 'u 'n-Nücûm* ve *Mecma 'u 'l-Ulûm* adlı ansiklopedik eserinin içerisinde yer alır. Garîbü 'l-Kur'an ile ilgili olan bu risâleyi Neseî, *et-Teysîr* adlı tefsirinden de istifâde ederek yazmıştır.²² O, konumuz olan *et-Teysîr*'ini ise hayatının sonlarına doğru kaleme almıştır.

Neseî'nin kalam alanında en çok şöhret bulan eseri *Akâidü 'n-Neseî*'dir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin itikadî görüşlerini muhtasar bir şekilde ele alan bu risâle üzerine birçok şerh ve haşîye yazılmıştır.²³ Bunlardan en meşhur olanı Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Akâid*'idir. Teftâzânî'nin kaleme aldığı şerh üzerine de bir hayli şerh ve haşiyeler bulunmaktadır.²⁴ Bu risâlenin Ömer en-Neseî'ye aidiyeti konusunda birtakım şüpheler bildirilmiştir. Zürkânî *Şerhu 'l-Mevâbi 'l-Ledünniyye* adlı eserinde bu risâlenin Burhaneddin en-Neseî'ye ait olduğunu söylemiştir. Zürkânî'den etkilenen Levnekî ve söz konusu risâlenin Burhaneddin en-Neseî'ye ait olduğunu belirtir. Ancak Teftâzânî, Kâtib Çelebi ve Brockelmann gibi kimseler de Ömer en-Neseî'ye ait olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır.²⁵

¹⁹ Bağdatlı, *Hediyyetü 'l-Ârifîn*, I, 783; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 762.

²⁰ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *et-Teysîr fi 't-Tefsîr*, (Beyrût: Darü 'l-Lübâb, 2019), I, 414.

²¹ Ömer en-Neseî, *Tefsîr-i Neseî*, nşr. Azîzullah Cüveynî, (Tahran: İran Kültür Vakfı Yayınları, 1974-1975), II.

²² Huzeyfe Kocabaş, “Ömer Neseî ve Kitâbü 'l-Beyân an Garîbî 'l-Kur'an adlı eseri: metin ve inceleme” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zünûn 'an Esâmi 'l-Kütüb ve 'l-Fünûn*, IV, 709; Yusuf Şevki Yavuz, “Akâidü 'n-Neseî” *DİA*, II, 217.

²⁴ Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî, Muslihuddin Mustafa el-Kestelî, İbrâhim b. Muhammed el-İsferâînî, Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûtî ve Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'nin şerh veya hâşiyeleri çok meşhurdur. Bkz. Yavuz, “Akâidü 'n-Neseî” II, 219.

²⁵ İbrahim Bayram, *Ömer Neseî'de Tevhid Düşüncesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 45-53.

Nesefî'nin fıkıh alanında da bir çok eseri vardır. Hanefî ulema arasında şöhret bulan *el-Manzûmetü'n-Nesefîyye*, fıkıh alanında ilk manzum eser olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca muhtevasının kısa ve öz oluşu, yalın ve anlaşılır üslubu sayesinde ders halkalarında uzun bir süre okutulmuştur. Eser, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne ve Alâeddin el-Üsmendî gibi birçok âlim tarafından şerh ve ihtisâr edilmiştir.²⁶ Nesefî'nin *Tilbetü't-Talebe (Talibetü't-Talebe) fî'l-Istılâhâtü'l-Fıkhiyye* adlı eseri fıkıh terimleri sözlüğü olarak bilinmektedir.²⁷ *Fetâvâ-i Necmiddîn* adlı eser onun Ebü'l-Hasan Necmeddin Atâ b. Hamza es-Suğdî'nin Nesefî tarafından düzenlenen fetvalarını oluşturur. Yine Nesefî'nin *Tuhfetü'l-Mülûk* adıyla Hanefî fikhına dair bir ilmiyal kitabı vardır.²⁸ *Nazmü'l-Cami'i's-Sagîr*, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin yazmış olduğu *el-Câmi'u's-Sagîr* adlı eserine binaen yapmış olduğu bir çalışmadır.²⁹ *Şerhu Medâri'l-Usûl*, Kerhî'nin kaleme aldığı *el-Usûl elletî aleyhâ Medâru Mesâ'ili'l-Hanefîyye* isimli eseri üzerine şerh mahiyetinde yaptığı çalışmadır.³⁰ Nesefî *et-Teysîr*'inde *Hasâilü'l-Mesâil* adlı eserinden bahsederek bunun bir fıkıh kitabı olduğunu belirtir.³¹

Nesefî, çalışmalarının odaklandığı tefsir, kelam ve fıkıh alanları dışında da eserler vermiştir. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* adlı eserinde o, Maverâünnehir'deki alimlerin biyografilerinden bahseder.³² *Risâle fî Beyâni Mezâhibi't-Tasavvuf* adlı eser birçok kaynakta Nesefî'ye nispet edilmiştir.³³ Eserde 73 fırkayla ilgili bilgiler verilir. Nesefî'nin *el-Yevâkît fî'l-Mevâkît* isimli eseri bazı faziletli gün ve aylarda yapılacak dua ve ibadetler hakkındadır.³⁴ *Tatvîlü'l-Esfâr li Tahsîli'l-Ahbâr*, Nesefî'nin yaklaşık 500 küsur hocasından nakilde bulunduğu bir eser olup bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır.³⁵ *Matla'u'n-Nücûm ve Mecma'u'l-Ulûm* ise Nesefî'nin farklı konuları ele aldığı ansiklopedi türünde bir eserdir.³⁶

²⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 163; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, 773.

²⁷ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, I, 484; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 45.

²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 163; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 67.

²⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II, 7; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, 88.

³⁰ Aslantürk, *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu*, 48.

³¹ Nesefî, *et-Teysîr*, III, 410.

³² Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifin*, I, 783; Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, V, 420; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 163.

³³ Abdullah Dinç, “Beyânü'l-Mezahib Adlı Eseri Bağlamında Ömer Nesefî'nin Mezhepleri Tasnifi” (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

³⁴ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, VII, 650; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 759.

³⁵ Sem'ânî, *et-Tahbir fî'l-Mu'cemi'l-Kebir*, 527.

³⁶ Aslantürk, “Nesefî, Necmeddin” XXXII, 572.



2. Ana Hatlarıyla *et-Teysîr*

2.1. Muhteva ve Yöntem

Nesefî *et-Teysîr*'inin mukaddimesine Kur'an'ın yüz ismini zikrederek hamdele salvele ile başlar. Ardından tefsirinin yazılış gayesini açıklar. O, ilim ehlinin kendi sözlerine iştîyak duyduğunu, fikirlerine önem verdiğini, ifade ediş ve sunuş tarzını oldukça beğendiklerini belirtir. Bu sebeplerden dolayı kendisinden Kur'an'ın kolay anlaşılması için onu tefsir etmesini istediklerini belirtir. Ancak Nesefî onların bu istekleri karşısında Allah'ın kelamı üzerine söz söylemenin zorluğuna, yaşlılığından kaynaklanan zihin yorgunluğu ve zayıflığına dikkat çekerek ilk başta geri durur. Genel ve özel işlerinin çokluğunu ve zihninin dağınıklığını da ayrıca dile getiren Nesefî, telif edeceği kitabın hacmi ve keyfiyetinin nasıl olacağı noktasında herkesin farklı isteklerinin bulunduğunu ve bu farklı isteklerin bir noktada toplanamayacağını ifade eder. Fakat yapmış olduğu bu izahatların ilim ehli için yeterli gelmediğini ve tefsir yazma konusundaki taleplerinin devam ettiğini söyler. Sonunda onların bu isteklerine rıza göstererek Allah'tan yardım diler ve eserini yazmaya başlar.³⁷

Nesefî girişte zihninin yoğun ve karmaşık olduğunu vurgulasa da *et-Teysîr*'ine bakıldığında âyetlerin belirli bir düzene ve sisteme göre açıklandığı görülmektedir. Konuların zihninde net olduğu ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmakta ve âyetler açıklanırken konudan konuya geçme gibi karmaşık durumlar bulunmamaktadır. Muhtemelen Nesefî'nin buradaki kastı daha çok yaşlılığın verdiği bir zihin yoğunluğu olup zihninin karmaşıklığı da muhtemelen kendisinden hacmi ve keyfiyeti noktasında farklı taleplerin olmasından kaynaklanmaktadır.

Gelen yoğun talepler Nesefî'yi tefsir yazma konusunda teşvik etmiş olsa da eserin yazılmasının başka sebepleri olması da muhtemeldir. Bu konuda ömrünün sonlarına doğru edindiği bilgileri aktarma ve Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğini devam ettirme arzusu zikredilebilir. Tefsirin Nesefî'nin içinde bulunduğu dönemin ihtiyacına binanen yazılmış olması da muhtemeldir. Çünkü o dönemde itikadî ve fikhî konularda ayrışan birçok mezhep bulunmaktadır. Akılcı Mu'tezilîler, âyetlerin batîni anlamlarına saplanan

³⁷ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 7.

Batınîler, keşf ve ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul edip kendi çerçevelerinden yorumlayan Melâmiler gibi İslâmî fırkalar bulunmaktadır. Dolayısıyla Nesefî, müstakil eserler kaleme alarak bu konulardaki görüşlerini yansıtmaya çalışmış ancak ehl-i ilim için bunlar yeterli gelmemiştir. Böylelikle *et-Teysîr*'ini yazarak belirli bir tertibe göre âyetleri Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin düşünce sistemi çerçevesinde daha bütüncül, detaylı ve sistematik bir şekilde tefsir etmiştir. Nesefî gerek diğer eserlerinde gerekse *et-Teysîr*'inde Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki silsileyi devam ettirerek önemli bir yere sahip olmuş ve kendisinden sonrakilere kaynaklık etmiştir.

Nesefî, *et-Teysîr*'ine bir mukaddime ile başlayarak burada Kur'an'ın yüz ismini zikreder ve neden bu tefsiri yazdığını açıklar. Ardından tefsir-te'vil kavramlarını detaylıca ele alan Nesefî, mukaddime kısmını bu şekilde tamamlar. Sonrasında "istiâze" ve "besmele" den başlayarak âyetleri dilbilgisel, sözlüksel ve semantik açılardan inceler ve bunları Arap dili ve belâgatine uygun bir şekilde izah eder. Bunların yanı sıra varsa âyetteki kırâat farklılıklarını da belirten Nesefî tüm bu konularla ilgili alimlerin yorumlarını nakleder. Bu yorumlara zaman zaman eleştirilerde bulunsa da genellikle nakletmekle yetinir. Ayrıca tefsirinin başlarında neredeyse her bir âyeti tek tek dilbilgisel ve sözlüksel açılardan incelerken Bakara sûresinin ortalarına doğru bu yoğunluğun azaldığı ve âyetleri daha bütüncül bir şekilde tefsir ettiği görülmektedir.

Tefsirinde ulûmu'l-Kur'an konularına geniş ölçüde yer veren Nesefî, sûrenin farklı ismi varsa onları zikreder ve o sûrenin âyet sayısı ile Mekkî-Medenî oluşuna değinir.³⁸ Şâyet âyetin sebep-i nüzûlü ile ilgili rivayet varsa bunları naklederek kimi yerde naklettiği rivayetleri sıhhati açısından değerlendirir.³⁹ Farklı kırâatleri de rivayet ederken benzer yöntemle hareket eden Nesefî, âyetin farklı okunuşu varsa ve bu okuyuştan kaynaklı anlamda farklılaşmalar bulunuyorsa bunları açıklamaya gayret eder.⁴⁰

et-Teysîr'inde münâsebâtü'l-Kur'an'a büyük ölçüde yer veren Nesefî, hem yeni bir sûrenin tefsirine başlamadan önce kendisinden bir önceki sûreyle olan münasebetini hem de âyetler arasındaki münasebeti açıklamaya gayret etmiştir. Nesefî'nin âyetler ve sûreler arasındaki münâsebati bu denli önemseyip aralarındaki ilişkiyi bu kadar titizlikle

³⁸ Nesefî *et-Teysîr*, I, 71-73, 83-87.

³⁹ Hatice Karataş, "Ömer Nesefî'nin *et-Teysîr* Adlı Tefsirinde Tevbe Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (162-165 varaklar arası)" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 12-15; Aslantürk, *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu*, 155.

⁴⁰ Nesefî *et-Teysîr*, IV, 15, 19, 56, 78.

incelemesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Nesefî'nin *et-Teysîr*'i münâsebâtü'l-Kur'an ilmini ele alan ilk eserlerden biri olarak görülmektedir.⁴¹ Bunların yanı sıra Nesefî garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir, mübhemâtü'l-Kur'an, fezâilü'l-Kur'an, hitâbü'l-Kur'an, aksâmü'l-Kur'an ve nâsih-mensûh gibi ulûmu'l-Kur'an konularına da değinir.⁴²

Nesefî fikhî, kelâmî ve tasavvufî konuları da yeri geldikçe detaylı bir şekilde ele alır. Fikhî âyetleri açıklarken kimi yerde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve İmam Ebû Mansûr gibi ifadelerle doğrudan mezhep imamlarından nakillerde bulunmuş, kimi yerde ise isim zikretmeksizin fakat mezhebi görüşleri doğrultusunda meseleleri izah etmiştir. Nesefî fıkıhta sadece kendi mezhebine mensup kişileri değil aynı zamanda Şâfiî, Mâlikî gibi bazı kimselerin görüşlerini de aktarmış ve kimi yerde bu görüşleri eleştirmiştir.⁴³

Kelâmî meseleleri ise Hanefî-Mâtürîdî çizgisi doğrultusunda ele alan Nesefî, kimi yerde Mâtürîdî'nin açıklamalarına doğrudan yer verirken bazen de konuyu kendi ifadeleriyle açıklar. Ayrıca başta Mu'tezile olmak üzere Cehmiyye, Kaderiyye, Bâtıniyye ve Cebriyye gibi bazı fırkaların konuyla ilgili görüşlerini aktarmış ve onlara ağır eleştirilerde bulunmuştur. Bu eleştirilerini ya Mâtürîdî'den alıntı yaparak veya onun görüşleri çerçevesinde yapmıştır.⁴⁴ O, kelâmî meselelerde diğer İslamî fırkaları daha müteşeddîd bir şekilde eleştirip reddiyeler getirirken, fikhî konularda diğer mezhepleri bazen eleştirmiş bazen de sadece görüşlerini zikretmekle yetinmiştir.

Nesefî *et-Teysîr*'inde fikhî veya kelâmî bir meseleyi açıklarken bazı yerlerde konuyu daha fazla uzatmamak için kendi eserlerine atıfta bulunur. Örneğin *et-Teysîr*'inde dinen haram olan faiz ve çeşitlerinden bahseden Nesefî, konuyu daha fazla uzatmayarak bunların fıkıh kitaplarında yer aldığını ve kendisinin de bu meseleyi *Hasâilü'l-Mesâil* isimli kitabında delilleriyle beraber uzunca açıkladığını belirtir.⁴⁵

Nesefî tefsirinde tasavvufî konulara da geniş ölçüde yer vermiş ve bu konularda temel kaynak olarak Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât*'ını kaynak olarak kullanmıştır. O bazı

⁴¹ Çağlar Yılmaz, "Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysir fi't-Tefsir*'inde Sureler Arası Münasebet" (Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 208.

⁴² Emel Aslan, "Ömer Nesefî'nin Yûsuf Sûresi Tefsirinin Tahkik ve Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 39-48.

⁴³ Nesefî, *et-Teysîr*, V, 13, 35, 41, 52, 110, 311, 313, 385, 523 VII, 165, 235, 309, 384, 436.

⁴⁴ Nesefî, *et-Teysîr*, III, 398, IV, 317, V, 109, 121-22, 289, 439, VI, 75, 76 VII, 408. Ayrıca Bkz. Bayram, *Ömer Nesefî'de Tevhid Düşüncesi*, 55.

⁴⁵ Nesefî, *et-Teysîr*, III, 410.

yerlerde Kuşeyrî'nin adını doğrudan zikrederken ona bazen de “ehl-i hakikat şöyle demiştir”, “marifet ehli şöyle söylemiştir” gibi ifadelerle atıfta bulunmuştur.⁴⁶ Neseî, Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde bulunan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi bazı sûfilerden de istifade etmiştir. Tasavvufa gâyet ılımlı yaklaşmasına rağmen yeri geldikçe tasavvuf içerisindeki sapkın ve cahil kişi ile fırkaları eleştirmekten de geri durmamıştır. İbâhî gibi bazı fırkalara aklî ve naklî delillerle reddiyelerde bulunmuştur.⁴⁷ Dolayısıyla Neseî bu yaklaşımlarıyla Hanefî-Mâtürîdî çizgiyle tasavvufu birleştiren önemli isimler arasında yer almıştır.

Neseî yukarıda zikredilen tüm bu konuları doğrudan başlıklar halinde ele almasa da “öncesi ile münâsebeti” (ve *'ntizâmuhâ bimâ kablehâ*), “tefsirine gelince” (ve *emmâ tefsîruhâ*), “nüzûl sebebi şöyledir ki” (*kıssatu nüzûlihâ*), “bu kelime şöyle bir kırâat üzere de okunur” (ve *kurie*), “âyet şu -fikhî veya kelâmî- noktaya delalet eder” (ve *dellel el-âyetu 'alâ*) ve “marifet ehli zatlar şöyle der” (ve *kâle ehlü'l-ma'rife*) gibi ifadelerle konuları kendi içerisinde kurduğu sisteme göre düzenli bir şekilde işlemiştir. Böylelikle âyetler, konular iç içe geçmeden ve herhangi bir karışıklık olmadan yorumlanmıştır.

et-Teyisîr'de dikkat çeken bir diğer husus ise öncelikle âyetin bir başka âyetle açıklanmasıdır. Neseî burada âyetleri tefsir ederken ve özellikle görüşlerini temellendirirken Kur'an'ın diğer âyetlerden istifade etmiştir.⁴⁸ Bunun yanı sıra varsa Hz. Peygamber'in hadislerini, sahabe kavillerini ve diğer alimlerin görüşlerini nakletmiştir. Neseî söz konusu rivayetleri Sa'lebî (ö. 407/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1067) gibi kimselerden nakletmiştir. Ayrıca nadiren de olsa İsrailiyat'a dair rivayetlere de yer veren Neseî kimi yerlerde bu rivayetlerin sıhhatine yönelik eleştirilerde de bulunmuştur.⁴⁹

⁴⁶ Neseî, *et-Teyisîr*, III, 10, 287, 296, 395, 523, V, 22, 44, 72, 130, 349, 417, 444, 497, VII, 82, 156, 275, 308, 328, 448 522.

⁴⁷ Neseî, *et-Teyisîr*, II, 37.

⁴⁸ Neseî, *et-Teyisîr*, V, 221, 370, 427, 437, 449, 473, VII, 56, 61, 63, 70, 170, 204, 240, 319, 328, 446.

⁴⁹ Hacı Çiçek, “Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin *et-Teyisîr fi't-Tefsîr*'inde İsrailiyyâta Dair Bazı Rivâyetler -Bakara Sûresi Örneği-”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 2 (2022): 580-99.

2.2. Tefsir Geleneğindeki Yeri ve Kaynakları

et-Teysîr'in muhtevasına bakıldığında önceki tefsirlerden bazı noktalarda ayrıştığı görülmektedir. Gerek Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde gerekse tefsir literatüründe *et-Teysîr*'i ile önemli bir yere sahip olan Nesefî, kendisinden sonraki alimleri önemli ölçüde etkilemiştir. Nesefî'nin *et-Teysîr*'i başta olmak üzere onun kaleme aldığı diğer eserlerinden de etkilenen alimler ağırlıklı olarak fıkıh, kelim ve tasavvuf konularında nakillerde bulunmuşlardır.

et-Teysîr'den önce yazılan tefsirlere bakıldığında özellikle *et-Teysîr*'in garîbü'l-Kur'an ve münâsebâtü'l-Kur'an gibi konuları işleyiş bakımından diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir. Çünkü Nesefî Kur'an'da geçen bazı kavramları daha kısa bir şekilde inceler ve kelimenin geçtiği diğer âyetleri tespit ederek oralarda hangi anlamlara geldiğini belirtir. İçeriğinin bu kadar zengin olması ve konuları bütüncül olarak değerlendirmesi *et-Teysîr*'i diğerlerinden ayıran önemli özelliklerden biridir.⁵⁰

et-Teysîr kendi bağlı olduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde değerlendirildiğinde ise burada da birtakım farklılıklar vardır. Bu gelenek içerisinde olan Kelâbâzî gibi sûfî kimliğe sahip birçok alim Kuşeyrî'den etkilenerek bazı nakillerde bulunurlar.⁵¹ Ancak Nesefî, bu kimselere nazaran Kuşeyrî'den daha çok nakilde bulunmuş ve bu yönüyle de kendisinden öncekilerden ayrılmıştır.⁵² Yine Nesefî'den önce bu gelenek içerisinde *et-Teysîr* gibi derli toplu, düzenli ve sistematik bir tefsir eseri tespit edilebildiği kadarıyla yoktur.

Nesefî ile aynı dönemde yaşamış çağdaş müfessirlere bakıldığında Mu'tezile mensubu Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri özellikle belâgat açısından oldukça ön plana çıkmıştır. Her iki müfessir de belâgat konularına yer vermiş ancak Nesefî, Zemahşerî kadar yankı uyandıramamıştır. Çünkü Zemahşerî özellikle belâgattaki meânî konularını tefsirinde çok sistematik bir şekilde işlemiş ve bu yönü de *Keşşâf*'ı ön plana çıkarmıştır.⁵³ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine birçok şerh ve haşiyeler yazılarak tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur.

⁵⁰ Coşkun, "Giriş", I, 19-20.

⁵¹ Eraslan, *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf*, 72-73.

⁵² Bkz. Nesefî, *et-Teysîr*, I, 157, 284, II, 14, 28, III, 285, 378, IV, 32, 124, 135, 185.

⁵³ M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 31-32.

Nesefî ile muasır Şîî müfessir Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-beyân li ulûmi'l-Kur'an*'ı ile Mâlikî müfessir İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz*'i aynı dönemlerde yazılan tefsirler olarak dikkat çeker. Bu tür tefsirler *et-Teysîr*'le karşılaştırıldığında muhtevaları ve metin içerisindeki düzenlerine bakıldığında birtakım benzerlikler görülmekle birlikte Nesefî hem Hanefî-Mâtürîdî kimliğiyle hem de semantik analizleri daha kapsamlı ve yoğun olarak tefsirine uygulamasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.⁵⁴

Nesefî gerek *et-Teysîr*'i ile gerekse diğer telif ettiği eser ve risâleleriyle kendisinden sonra gelen alimlere kaynaklık etmiştir. Özellikle Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi Hanefî alimlerin yanı sıra Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi alimler de *et-Teysîr*'den doğrudan veya dolaylı olarak nakillerde bulunmuşlardır.⁵⁵ Böylece Nesefî kendisinden sonraki dönemlerde alimlere kaynaklık ederek özellikle Hanefî-Mâtürîdî gelenekte önemli bir noktada konumlanmıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr*'inde kullandığı kaynakları incelediğimizde onun pek çok alim ve kitaptan istifade ettiği görülmektedir. Bu kaynaklar içerisinde en çok istifade ettiği iki temel eser vardır. Bunlardan birincisi Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ıdır. Mâtürîdî'nin bu eseri onun kelamdaki temel kaynağıdır. O, âyetlerin açıklamasında sıkça “İmam Ebû Mansûr şöyle dedi” veya “Bu ifadeler İmam Ebû Mansûr'un sözlerinin özetidir” gibi ifadelerle Mâtürîdî'den kısa veya uzun bloklar halinde alıntılar yapar. Bazı yerlerde bu alıntılar birebir olurken çoğunlukla Mâtürîdî'nin sözlerini özetleyip mana itibarıyla nakillerde bulunduğu görülür. Söz konusu bu nakiller özellikle kelâmî meselelerde yoğunluk göstermekle beraber bununla sınırlı değildir. Nesefî'nin Mâtürîdî'den yapmış olduğu nakiller incelendiğinde daha birçok konuda ondan alıntıları olduğu görülür. Tezin ikinci bölümünde Nesefî'nin bu nakilleri müstakil başlıklar içerisinde incelenektir.

Nesefî'nin tefsirinde kullandığı ikinci temel kaynak ise Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifü'l-İşârat* isimli eseridir. O âyetlerin açıklamasında

⁵⁴ Coşkun, “Giriş”, I, 17.

⁵⁵ M. Taha Boyalık, “Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 54; Coşkun, “Giriş”, I, 32.

Kuşeyrî'den yaptığı nakillerin çoğunu birebir aynı aktardığı görülmektedir. Ayrıca Nesefî, tasavvufta Kuşeyrî haricinde Ebû Süleymân Abdurrahmân ed-Dârânî (ö. 215/830), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Ruveyym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 303/915-16) gibi kimselerden de istifâde etmiştir.⁵⁶

Nesefî, hadis rivayetinde en çok Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)'dan nakilde bulunmuştur. Onun dışında hadis rivayetinde Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Ebû Hafs Ömer b. El-Hattâb (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Osman b. Afvan (ö. 35/656), Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi kimselerden nakilleri vardır.⁵⁷

Nesefî âyetle geçen bir kelimeyi tefsir ederken veya lügavî yönden açıklarken Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ebû Zekerîyyâ Yahyâ el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc (ö. 311/923), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) el-Ahfeş (ö. 221/845), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû'l-Hasen en-Nadr el-Mazini (ö. 204/820), Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberraîd (ö. 286/900), Ebû Âlî Kutrub (ö. 210/825), İbn Keysân (ö. 320/932) ve Ebû Said Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö. 216/831) gibi alimlerden istifâde etmiştir.⁵⁸

Nesefî âyetlerde farklı kırâat vecihleri olduğunda bunlara da değinmektedir. Bunları da başta Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) gibi sahabeden olmak üzere Ebû Ma'bed Abdullâh b. Kesîr (ö. 120/738), Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) gibi kimselerden kırâat konularında nakillerde bulunmaktadır.⁵⁹

Nesefî fikhî hüküm içeren âyetleri açıklarken sahabe ve tabiinden de nakillerde bulunur. Bunların yanı sıra başta Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî olmak üzere Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) onun fıkıhtaki kaynaklarındandır. Nesefî sadece kendi mezhebindeki alimlerin değil

⁵⁶ Coşkun, "Giriş", I, 24.

⁵⁷ Aslantürk, *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu*, 99.

⁵⁸ Seyfullah Efe, "Ömer Nesefî ve Ebu'l-Futuh Razi'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 48.

⁵⁹ Yılmaz, "Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin et-Teyisir fi't-Tefsir'inde Sureler Arası Münasebet", 22.

İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerini de yer vermiştir.⁶⁰



⁶⁰ Efe, “Ömer Nesefî ve Ebu’l-Futuh Razi’nin Kur’an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)”, 48-49.

3. et-Teysîr'in Başlıca Kaynağı Olarak Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Mâtürîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alınan ve kendisine nisbet edilen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsir; *Kitâbu't-Te'vîlât*, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* ve *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye* isimleriyle de bilinmektedir. *Te'vîlât*'ın şârihi olan Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) kaleme aldığı esere *Şerhu't-Te'vîlât*'ta ve tabakat eserlerinin çoğunda *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adı geçmektedir.⁶¹ Mâtürîdî geleneğinde önemli bir yere sahip olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin ders takrirlerinden oluşturulan *Şerhu't-Te'vîlât*'taki açıklamalar ve ortaya koyduğu çıkarımlar oldukça önemlidir. Söz konusu bu şerhte Semerkandî, Mâtürîdî'nin, tefsirinde Ebû Hanîfe ile ashabının usûlünü ve yöntemini izlediğini söyler.⁶²

Mâtürîdî mukaddimesinde yapmış olduğu tefsir-te'vil ayrımı eserinin adının *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* olmasını anlaşılır kılar. O, âyetleri yorumlarken bunların birer te'vil ameliyesi olduğunu belirterek tefsiri sahabeye atfeder. Onun tefsir ile te'vile yüklediği anlamlar ve birbirinden ayırttığı noktalar oldukça önemlidir. Mâtürîdî bu ayrımıyla kendisinden sonraki pek çok alimi etkilemiştir.⁶³ Ondandır etkilenen isimlerden birisi de Ömer en-Nesefî'dir. *et-Teysîr*'inin mukaddimesinde tefsir-te'vil kavramlarını oldukça detaylı bir şekilde ele alan Nesefî, tefsirini bu açıklamalar üzerine inşâ etmiştir. Bu konu ikinci bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Mâtürîdî ilim geleneği ve tefsir literatürü içerisinde büyük önem arz eden *Te'vîlât*'ta Kur'an mushaf tertibine uygun olarak baştan sona kadar tefsir edilmiştir. Âyetler tefsir edilirken Kur'an'daki diğer âyetlere, hadislerle, sahâbe ve tâbiîn kavillerine başvurulmuş, dilbilgisel ve sözlüksel analizlerde bulunulmuştur. Ayrıca nadir de olsa İsrailiyat ile Arap şiirlerinden iktibaslar yapılmış ve alimlerin yorumları aktarılmıştır. Çoğunlukla “denilir ki” (*kîle*) ve “bazıları dediler ki” (*kâle ba'duhüm*) gibi lafızlarla rivayetlerde bulunan Mâtürîdî, sözün sahibini genellikle zikretmemiş ve rivayetlerin

⁶¹ Âlaeddin es-Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, v. 2b; Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed Abdulkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâtü'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, t.y.), II, 130; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 249.

⁶² Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî*, 2a.

⁶³ Ömer Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2022): 347.

sıhhati noktasında hadis usûlü kurallarına fazla riâyet etmemiştir.⁶⁴ O bu rivayetleri zikrettikten sonra kimi yerde tercih ve eleştirilerde bulunurken kimi yerde ise “bu konuda esas olan şudur” gibi ifadelerle kendi görüşlerini belirtmiştir.⁶⁵

Te'vîlât'ın en fazla öne çıkan yönü kelâmî içeriğidir. O, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde kelam konularına dair düşüncelerini daha geniş ve detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Tefsirinde de kelam konularına büyük ölçüde yer veren Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini daha sistematik ve geniş bir hale getirerek meseleleri açıklamıştır. O, İslam dışındaki fırkalar ve başta Mu'tezile olmak üzere Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Bâtıniyye gibi İslâmî fırkaların görüşlerine karşı aklî ve naklî deliller getirmiştir. Örneğin Mâide sûresi 40. âyetle⁶⁶ Mu'tezile'nin küçük günah işleyen bir kimsenin günahlarının kendiliğinden bağışlanacağı fakat büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacakları ve affedilmeyecekleri şeklindeki görüşlerini eleştirir. Onların bu yorumlarında Allah Teâlâ'nın âyetle sabit kıldığı “O, dilediğine azap eder, dilediğini affeder” ifadesini yok saydıklarını söyleyerek eleştirir.⁶⁷ Mâtürîdî, tefsirinin daha birçok yerinde kelâmî konulara değinir. Onun bu konudaki açıklamalarına dair literatürde çokça çalışma bulunmaktadır.⁶⁸

Mâtürîdî usûl ile fîrû fıkıh konularına *Te'vîlât*'ında genişçe yer vermiş ve bu konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiştir. Kimi yerde Ebû Hanîfe ile talebelerinden olan Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi âlimlerden nakillerde bulunmuş kimi yerde de “Fakîh Mâtürîdî şöyle dedi” (*kâle el-fakîh Ebû Mansûr*) gibi ifadelerle konuları izah etmiştir.⁶⁹ Mâtürîdî, fıkıhta ihtilaf edilen bazı konularda İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi diğer mezhep imamlarının görüşlerini naklederek bazen de bu görüşleri eleştirmiştir. Örneğin Nisâ sûresi 34. âyetle geçen “*Erkekler, kadınlar üzerine*

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, *DİA*, XXVIII, 158.

⁶⁵ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 80, 83-86.

⁶⁶ Göklerin ve yerin mülkünün Allah'a ait olduğunu, dilediğine azap edip dilediğini de bağışladığını bilmedin mi? Allah herşeye kâdirdir.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 225-26.

⁶⁸ Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerine dair yapılan bazı çalışmalar için bkz. Mustafa Murat Batman, “Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021); Harun Işık, “Maturidi'ye Göre Kaza ve Kader” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021); Mustafa Can, “Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997); Mustafa Yalçınkaya, “Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 187, 228-29, 354, 447, VII, 296, VIII, 80, 269, 271, 376.

idareci ve hakimdirler” mealindeki ifadeden yola çıkarak İmam Şâfiî’nin, “nikahın velisiz olmayacağı” şeklindeki söylemini nakleder. Mâtürîdî, Şâfiî’nin bu âyeti te’vil ederek bu ifadenin velileri kastettiğini belirtir. Ancak o, müfessirlerin buradaki ifadeyi “veliler” olarak değil “eşler” olarak yorumladıklarını söyler ve âyeti inceleyen herkesin Şâfiî’nin bu görüşünü değil müfessirlerin görüşünü tercih edeceklerini vurgular.⁷⁰ Yine başka bir âyetin açıklamasında Şâfiî’nin görüşünü vererek onun söylemini iddia olarak değerlendirir.⁷¹ Böylelikle Mâtürîdî, Şâfiî’nin görüşlerini gerek dilbilgisel açıklamalarla gerekse kıyas vb. ilimleri kullanarak reddiyelerde bulunmuştur. Mâtürîdî’nin fikhî meselelere karşı yaklaşımı bazı araştırmacılar tarafından incelenmiştir.⁷²

Te’vilât’ta ulûmu’l-Kur’an konularına da değinen Mâtürîdî, bazen varsa âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili rivayetleri aktarır. Yine kimi yerlerde âyetin Mekkî-Medenî oluşuna, sayısı ve farklı isimlerine yer veren Mâtürîdî, zaman zaman âyetler ve sûreler arasındaki münâsebeti de kurmuştur. Bunların yanı sıra muhkem-müteşabih, garîbü’l-Kur’an ve kırâat gibi konulara değinmiştir.⁷³ Mâtürîdî farklı kırâatlerden kaynaklanan anlam değişikliğinden yararlanarak âyetleri yorumlamıştır. Örneğin Allah Teâlâ Nisâ sûresi 31. âyette⁷⁴ büyük günah işlemekten sakınılırsa diğer kötü amelleri örteceğini buyurur. Mâtürîdî bu ifadeden yola çıkarak kişinin büyük günahattan kaçındığı takdirde durumunu Allah’ın bileceğini söyler. Çünkü kişi büyük günah işlemekten sakınmadığı takdirde durumunun ne olacağına dair kesin bir hüküm belirtilmemiştir. Mâtürîdî bu görüşünün te’vil olduğunu söyler ve şâyet “*În tectenibû kebâire mâ tenhûne anhu*” kırâatıyla okunursa “kebâir”den maksadın şirk olduğunu belirtir. Böylece bu kırâatin kendi görüşünü desteklendiğini söyler.⁷⁵ Mâtürîdî burada kırâat farklılıklarından yararlanarak kendi görüşünü temellendirir.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, III, 201-202. Ayrıca Bkz. Ali Karataş, “İmâm Mâtürîdî’nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”, içinde *İmâm Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’an* (İstanbul: İfav, 2019), 799-819.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, III, 409.

⁷² Mâtürîdî’nin fikhî görüşlerine dair yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Bkz. Ömer Dinç, “Taberî ve Mâtürîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Asiye Yolcu, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’an’ında Fikhî Görüşleri (Mâide Sûresi Örneği)” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019); Murat Sevinç, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’an’ında Fikhî Görüşleri (Nisa Suresi örneği)” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁷³ Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 182-89; Muhittin Akgül, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’an”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2001): 62-64.

⁷⁴ Eğer siz, yasaklandığınız büyük günahlardan sakınırsanız, diğer kusurlarınızı örter, sizi güzel bir makama koyarız.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, III, 187.

Mâtürîdî âyetlerin açıklamasında dilbilgisel ve sözlüksel analizlerde bulunmuş ve açıklamalarını Arap dili ve kurallarına uygun olacak şekilde yapmaya gayret etmiştir. O, *Te'vîlât*'ında ağırlıklı olarak kelâmî ve fikhî konulara yer verse de özellikle bu konuların anlaşılmasında önemli olan bir kelime varsa onu genellikle lügavî yönden inceler. Mesela Nahl sûresi 67. âyette geçen *seker* (سكر) kelimesini bazıları “haram olan içecektir, güzel rızık da ağaçların meyvesinden elde edilen helal içecektir” şeklinde yorumlarken bazılarının “şarap elde edilen meyveler, güzel rızık da meyve kuru üzüm olarak yenilen cinsten yiyeceklerdir” olarak yorumladığını ve yine bazı kimselerin “acem şarabıdır, güzel rızık da şıra ve sirke yapıp içtikleri içeceklerdir” şeklinde yorumladıklarını aktarır. Tüm bu yorumların ardından fikhî hükmü açıklayan Mâtürîdî, fakîhlerin *sekr* hakkında, kuru hurma suyu ve kuru üzüm suyunun pişirilmeden çok yenilmesi durumunda sarhoşluk verirse haram olduğu noktasında ittifak ettiklerini belirtir.⁷⁶

Mâtürîdî'nin lügavî açıklamaları sadece kelimeler ve fıkıh konularıyla sınırlı değildir. O, bunların haricinde bazı âyetleri tefsir ederken dilbilgisel ve sözlüksel analizler yapar. Mâtürîdî lügavî konularda kaynak olarak genelde İbn Kuteybe, Ebû Avsece, İbn Abbas, Ebû Ubeyde, Kisâî, Ebû Muaz ve Hasan-ı Basrî gibi kimselerden yararlırsa da Zeccâc ve Ferrâ gibi dil alimlerinden de istifade eder. Âyetleri sözlük, sarf ve nahiv konuları çerçevesinde yorumlar. Örneğin İsrâ sûresi 22. âyette geçen *mahzulen* “مَحْذُولًا” kelimesinin “yardım edilmemiş, kahredilmiş” anlamlarına geldiğini, “خِذْلَان” kelimesinin yardımın zıddı olarak belirtildiğini ifade eder.⁷⁷ Bir başka örnek olarak, Neml sûresi 44. âyette İbn Kuteybe'den nakil yapan Mâtürîdî, *sarh* “الصرح” kelimesinin saray anlamına geldiğini ve çoğulunun *surûh* “الصروح” şeklinde olduğunu nakleder.⁷⁸

Te'vîlât'ta yer yer mecaz, kinâye, istihzâ, teşbih, istifham ve takdim-tehir gibi belâgat konularına da değinilmektedir. Örneğin Âl-i İmrân sûresi 144. âyette “Şâyet o ölür veya öldürülürse siz topuklarınız üstünde gerisin geri mi döneceksiniz” ifadesinde geçen “topuklarınızın üzerinden dönmek” ifadesinin mecâzi ve temsîli bir kullanım olduğuna dikkat çeken Mâtürîdî, burada asıl kastedilenin “daha önce bağlı oldukları dine

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 161-62. Ayrıca Bkz. Mustafa Tanrıver, “İmam Maturidi'de Dil ve Delalet Meselesi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Ahmad Nor Adeen Kattan, “Te'vilatu Ehli's-Sünne Tefsirinde Dil Meseleleri” (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 279.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 454. Ayrıca Bkz. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 156-64.

dönmek” anlamında olduğunu belirtir.⁷⁹ Ayrıca tefsirinde bazen teşbih konularına da yer veren Mâtürîdî, Tevbe sûresi 67. âyette geçen “ellerini sıkı tutarlar” ifadesinden maksadın teşbih anlamında olabileceğine dikkat çeker ve böylece anlamın “insanın hayırlı işlerle meşgul olmaktan ve her türlü taatten kendisini alıkoyması” şeklinde olacağını belirtir.⁸⁰



⁷⁹ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, II, 441.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, VII, 428.

İKİNCİ BÖLÜM: *et-TEYSÎR*'DE *TE'VÎLÂT* ETKİSİ

Nesefî'nin *et-Teysîr* adlı tefsirinde lügat, belâgat, fıkıh, kelam ve ulûmu'l-Kur'an konuları belirli bir sistem doğrultusunda ve düzenli bir şekilde ele alınmıştır. Tezin bu bölümünde yukarıda zikredilen konular müstakil başlıklar altında incelenecek ve önce Nesefî'nin genel olarak bu konuları ele alış tarzından bahsedilecektir. Ancak kelam gibi bazı başlıkların içerisindeki "iman-amel ilişkisi" gibi konularda Nesefî'nin görüşünü daha doğru tespit edebilmek adına konuların kısaca tarihi arka planları zikredilecektir. Ardından Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile mukayese edilerek hangi konularda ve ne derece kaynaklık yaptığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Dil İlimleri

Nesefî, *et-Teysîr*'inde âyetleri yorumlarken ilgili âyetin daha iyi anlaşılması için bazı kelimeler üzerinde özellikle durmaktadır. Onun çoğunlukla kelimeleri hem sarf-nahiv hem de lügavî yönlerden açıkladığı görülmektedir. Ancak bunlar kadar ağırlıklı olmasa da belâğî açıklamaları da bulunmaktadır. Dolayısıyla Nesefî'nin bu yorumlarının hepsini bütüncül bir şekilde ele almak âyetlerin tefsirinin anlaşılması bakımından daha faydalı olacaktır. Nitekim o, dilbilgisel ve sözlüksel analizlerde bulunurken genellikle Arap dili ve belâgatini, şiirle istişâdı, Kur'an'da aynı kelimenin geçtiği diğer âyetleri, alimlerin yorumlarını ve bazen de kelimelerin Farsça anlamlarını kullanmıştır. Nesefî'nin bu açıklamaları tefsirinin ilk kısımlarında çok yoğun bir şekilde görülürken sonrasında bu sıklık azalmıştır. O, örneklem alanımızdaki Bakara sûresinin 30. âyetine kadar neredeyse her bir âyette dilbilgisel ve sözlüksel açıklamalar yapmış sonrasında şâyet bir âyetteki kapalı kelime hakkında fazlaca yorum rivayet edildiyse ve bu kelime doğrudan âyetin anlamını etkiliyorsa izahta bulunmuştur. Ayrıca Nesefî, tefsir ettiği âyetteki herhangi bir kelime fikhî veya kelâmî bir meselenin anlaşılmasında etkiliyse bu tür kelimelerin üzerinde daha detaylı açıklamalar yapmıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr*'inde belâğî konuları ele alış biçimine geçmeden önce belagatin Mâtürîdî ile Nesefî arasında yer alan dönemdeki gelişimine kısaca değinilebilir. Câhiz (ö. 255/869) en genel ifadeyle beyân ilminin kurucusu olarak kabul edilmekle beraber belâgatin bir ilim olarak tesis edilmesi Mâtürîdî sonrası dönemde Abdülkâhir el-

Cürcânî (ö. 471/1078) ile mümkün olmuştur.⁸¹ Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz*'da geliştirdiği söz dizimi teorisi meânî ilmine kaynaklık etmiş, *Esrârü'l-belâga*'da ise o, beyan ilminin temellerini atmıştır..⁸² Dolayısıyla Mâtürîdî sonrası süreçten itibaren Nesefî'nin dönemine kadar belâgat ilminin ciddi bir ivme kazandığı görülmektedir. Belâgatin bu gelişimi ve müstakil bir ilim haline gelmesi sonucunda Nesefî, Mâtürîdî'ye kıyasla daha fazla belâğî açıklamalarda bulunmuştur. *Te'vîlât*'ın fıkıh ve kelam ağırlıklı bir tefsir eseri olması ve belâgat konularına oldukça sınırlı oranda yer vermesi hasebiyle Nesefî, bu konuda ondan pek fazla istifade edememiştir.

Nesefî belâğî konular içerisinde özellikle istiare, mecaz ve kinâye gibi ağırlıklı olarak beyân ilmine yer verir. *et-Teysîr* meânî ilmi açısından değerlendirildiğinde ise Nesefî'nin bazı ayetlerin açıklamasında takdim-tehir, haber ve inşânın çeşitlerinden olan emir, dua, nefiy tehdit, temenni, ihâne, te'dîb, nehiy gibi konulara ve istifham çeşitlerine değindiği görülür. O, bazen âyette geçen belâğî konuların isimlerini zikrederken bazen de belâgat konusunu zikretmeden “Bu, Kur'an'da kullanılan bir üsluptur” diyerek açıklamalar yapar. Örneğin Bakara sûresi 145, 146 ve 147. âyetlerin tefsirinde gâib zamirin iki muhatap zamiri arasında girdiğini ve zamirler arasında geçiş yapıldığını belirterek bunun Kur'an'da kullanılan bir üslup özelliği olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Bu üslupta meânî ilminde ele alınan iltifat sanatı gâibten hitaba geçiş şeklinde kendini göstermektedir.

Nesefî, âyetlerin lügavî ve belâğî açıklamalarında bulunurken birçok farklı kaynaktan istifade etmiştir. Burada üzerinde durulacak nokta ise Nesefî'nin dilsel analizlerde ve belâğî açıklamalarda bulunurken, iki temel kaynağından biri olarak bilinen *Te'vîlât*'tan istifade edip etmediği ve ettiyse bunun mahiyenin ne olduğudur. İki tefsir arasındaki kelâmî ilişkiler bilinse de dil ve belâgat konularındaki etkileşim henüz ortaya çıkarılabilmiş değildir. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi bu konuda bazı sonuçlara ulaşmak amacıyla iki tefsir Fâtiha ve Bakara sûreleri çerçevesinde mukayese edilecektir.

Nesefî Fâtiha tefsirine başlamadan önce “istiâze” bahsinde “*e'ûzu*”, “*bâ*” ve “*Allah*” lafızlarını ayrı ayrı ele alarak dilbilgisel analizlerde bulunmuş ve özellikle lafza-

⁸¹ M. Taha Boyalık, “İcî'nin Belâgat Anlayışı”, içinde *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 121.

⁸² M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), Boyalık, “İcî'nin Belâgat Anlayışı”, 124-126.

⁸³ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 515-16.

i celâlin türemiş olup olmadığıyla ilgili farklı görüşleri vermiştir. Neseî, nahiv alimlerinden Zeccâc, dilbilimcilerden Halîl b. Ahmed, fıkıhçılardan Muhammed b. Hasan, tefsircilerden Hüseyin b. Fazl el-Becelî gibi alimlerin Allah lafzının türemiş isim olmadığı şeklindeki görüşleri aktarmıştır. Ardından onun türemiş olduğunu düşünenlerin hangi fiilden türediğine dair görüşlerini oldukça geniş bir biçimde incelemiş ve kendisinin çok beğenip ilginç bulduğu belâğî bir yorumu nakletmiştir:

Bu görüşe göre kelimenin aslı “Allah’a delalet etmek üzere” kinâye olarak kullanılan “hâ” (هـ) harfidir. İnsanlar daha önce işitilmiş bir isim bilmedikleri için bu mânaya işaret etmek üzere içlerindeki fitrî delâletten yola çıkarak bu kelimeyi kullandılar. Daha sonra buna mülkiyet anlamı katan lâm harfini ilâve ettiler, böylece kelime “leh” şeklini aldı. Bununla, “Yaratma ve emir O’na aittir.” mânasını kast ediyorlardı. Ardından tâzim ifade etmek üzere bu kelimeyi seslendirirken biraz uzattılar ve böylece kelime “lâh” şeklini aldı. Sonra yine yüceltme maksadıyla kelimenin başına elif-lâm takısı eklediler ve kelime “Allah” hâlini aldı.⁸⁴

Neseî her ne kadar alimlerin konuyla ilgili yorumlarını zikredip herhangi bir tercihte bulunmasa da bu görüşü ilginç ve güzel bulduğunu ifade etmiştir. Devamında “*mine’ş-şeytan*” ve “*er-racîm*” kelimelerinin kökü, söz dizimindeki kullanımını, sözlüksel anlamlarını ve alimlerin yorumlarını açıklamıştır.⁸⁵

Mâtürîdî’nin tefsirine bakıldığında ise Fâtiha sûresinde veya öncesinde “istiâze” ile ilgili sözlüksel, dilbilgisel ve belâğî herhangi bir açıklama yoktur. Bu durum dilbilgisel, sözlüksel ve belâğî konularda iki tefsir arasında bir süreklilik ilişkisi bulunmadığının ilk işaretidir. İki tefsir arasında bu konulardaki ilişkisizlik durumu “besmele”nin tefsirinde de devam edecektir.

Neseî, “besmele”de bulunup istiâzede bulunmayan lafızları tek tek ele alarak “*er-Rahmân*” ve “*er-Rahîm*” kelimelerinin dilbilgisel analizini, sözlük anlamlarını, kelimelerin türemiş olup olmadığıyla alakalı ihtilafları ve bu konuda selef ve haleften pek çok âlimin yorumunu zikreder. Neseî’nin bu kelimeler hakkında yaptığı açıklamalar yaklaşık yirmi sayfa kadardır.⁸⁶ Ayrıca o, *Rahmân* ve *Rahîm* kavramlarını burada detaylı bir şekilde tefsir ettiğinden Fâtiha sûresinin 2. âyetinde bu kelimelerin sûre içerisindeki

⁸⁴ Neseî, *et-Teyisr*, I, 31.

⁸⁵ Neseî, *et-Teyisr*, I, 32-40.

⁸⁶ Neseî, *et-Teyisr*, I, 51-60

münasebetini açıklamakla iktifâ eder. Besmeleyi dilbilgisel ve sözlüksel açılardan tefsir etmeyen Mâtürîdî ise *Rahmân* ve *Rahîm* kelimelerine Fâtiha sûresinin 2. âyeti bağlamında değinir. Neseffî'nin besmeledeki tefsiri ile onun buradaki açıklamaları mukayese edildiğinde doğrudan bir irtibatın bulunmadığı görülmektedir. Ancak her ikisinin benzer ifadeleri bulunmaktadır. Örneğin *Rahmân* ve *Rahîm* kelimelerinin rahmet isminden türetildiğini söylemeleri ve bu kelimelerin sözlüksel anlamıyla ilgili İbn Abbas kanalıyla aktardıkları rivayet iki metnin bulunduğu noktalar. Bu rivayette *Rahmân* ve *Rahîm* kelimelerinden birinin diğerinden daha rakîk (ince) olduğu söylenmektedir. Mâtürîdî *rakîk* ifadesinin “lütuf” kelimesinden gelen “latîf” anlamında olduğunu söyler ve bu görüşünü destekleyecek açıklamalarda bulunur.⁸⁷ Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu açıklamaların benzeri Neseffî'de vardır ancak bunlar diğer tefsirlerde de bulunabildiğinden bunların doğrudan Mâtürîdî'den alındığını söylemek güçtür.

Neseffî'nin lügavî yönden Mâtürîdî ile birebir ilişki kurduğu ilk yer Fâtiha sûresinin 2. âyetinde geçen “*el-hamdü lillâhi*” (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ifadesidir. Neseffî buradaki “*hamd*” kelimesini dilbilgisel ve sözlüksel açılardan inceler ve bazı kelimelerin Farsça karşılığını özellikle zikreder. Ayrıca “*hamd*” kelimesinin “güzel fiileri övmek, şükür, rıza ve güzel niteliklerle övmek” anlamlarını zikreder “ال” takısının istiğrak-ı cins olduğunu ve bütün hamd çeşitlerini kapsadığını ifade eder.⁸⁸ Neseffî açıklamalarının devamında alimlerin bu cümlenin emir mi, haber mi yoksa mübteda mı olduğuna dair farklı görüşlerine değinir ve “İmâm Ebû Mansûr şöyle dedi” diyerek Mâtürîdî'den doğrudan nakilde bulunur:

Burada Allah, kullarının O'nun zâtı itibariyle hamde lââyık olduğunu bilsin ve kendisine hamdetsinler diye kendi zâtına hamdetmiş olabileceği gibi bu ifadenin başında “deyiniz” şeklinde gizli bir emir de olabilir. O halde bu ifade, şükürün Allah'a yöneltilmesine dair bir emirdir, çünkü nimetler O'ndandır. Bu da aynı şekilde mümkün bütün itaatlerin emrini kapsar.⁸⁹

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 15-16.

⁸⁸ Neseffî, *et-Teyssîr*, I, 90-92.

⁸⁹ Neseffî, *et-Teyssîr*, I, 93. Neseffî'nin Mâtürîdî'den yapmış olduğu bu nakil şöyle devam etmektedir: Nitekim rivâyette bildirildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) mübarek ayakları şişinceye kadar namaz kılmıştır. Sabahe kendisine, “Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamıştır.” dediklerinde, “Şükreden bir kul olmayayım mı?” diye buyurmuştur. Böylece bütün ibadet/ itaat çeşitleri Allah'a şükürdür. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 12.

Nesefî, *Te 'vîlât'*tan bu ifadeleri neredeyse birebir aktarıp Kur'an'da gizli bir emir üslubunun kullanılmasının yaygın olduğunu belirtmişse de bu konudaki görüşler arasında açıkça bir tercihte bulunmamıştır.⁹⁰

Fâtiha sûresinde mukayeseye devam edildiğinde “*Rabbi 'l-âlemîn*” (رَبِّ الْعَالَمِينَ) ifadesinde geçen “*rab*” ve “*âlemîn*” kelimelerinin kökü, morfolojik yapısı ve sözlüksel anlamlarına değinen Nesefî ardından “İmâm Ebû Mansûr şöyle dedi” diyerek ondan birebir nakilde bulunur:

Bu kelimenin anlamını sahip (mâlik) olarak değerlendirmek efendi (seyyid) olarak değerlendirmekten daha uygundur, çünkü ‘Göklerin ve yerin rabbi ve sahibi’ demek uygun olur ama ‘Göklerin ve yerin efendisi’ demek uygun olmaz. ‘O, onun efendisidir.’ ifadesi ancak insanlar için hususî olarak kullanılır.⁹¹

Nesefî devamında Allah’ın bütün alemin *mâlik*i olduğunu tekrar vurgulayarak aslında Mâtürîdî’nin *rab* kelimesini *mâlik* anlamında yorumlamasını destekler.

Fâtiha sûresinin 4. âyetindeki “*mâlikî yevmî 'd-dîn*” (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) terkibi üzerinde duran Nesefî, *milk* ve *mülk* kelimesinin özellikle bu tamlamaya izâfe edilmesinin nedenlerini zikretmiş ve bu âyetin bir vaad ve uyarı niteliğinde olduğunu söylemiştir.⁹² Mâtürîdî ise *yevmî 'd-dîn* terkinin anlamını vermekle yetinmiştir.⁹³ Nesefî’nin bu ifadeye yönelik geniş açıklamalarında ondan istifade ettiğine yönelik bir işaret bulunmamaktadır.

Nesefî, Fâtiha sûresinin 5. âyetindeki “*yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz*” (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ifadelerinin tefsirinde önce “*ıyyâke*” kelimesini i’rab ve mana itibarıyla inceleyip ardından “ibadet ederiz” ve “yalnız senden yardım dileriz” kelimeleri hakkında detaylı açıklamalarda bulunur. Konuyu oldukça tafsilatlı bir şekilde ele alan Nesefî bir yerde “İmâm Ebû Mansûr şöyle dedi” diyerek Mâtürîdî’nin “*yalnızca sana kulluk ederiz*” ifadesinde gizli bir emir olduğu ve “bunu böyle söyle” anlamına

⁹⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 93-94.

⁹¹ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 102. Bkz. Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü 'l-Kur'ân*, I, 14.

⁹² Nesefî, *et-Teysîr*, I, 118-119, 121.

⁹³ Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü 'l-Kur'ân*, I, 17.

geldiği şeklindeki yorumunu birebir nakleder.⁹⁴ Neseî bu konuda ondan yaptığı alıntıyla yetinmemiş, yorumda bulunmaksızın başka alimlerin açıklamalarına da yer vermiştir.

Neseî Fâtiha sûresinin 6. âyetinde “*Bizi doğru yola ilet*” (إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ifadesinde geçen “*ihdinâ*” kelimesini Abdullah b. Abbâs’ın “bizi irşad et” anlamında yorumladığını söyler. İbn Abbâs kanalıyla gelen bu rivayet aynı şekilde Mâtürîdî’de bulunsa da Neseî’nin bu rivayeti Sa’lebî veya Vâhidî’den almış olma ihtimali de bulunmaktadır.⁹⁵ Ayrıca bu âyette geçen “*sırât*” ve “*müstakîm*” kelimelerinin dilbilgisel ve sözlüksel anlamlarını veren Neseî, *müstakîm* kelimesinin sıfat olduğunu söyler. Burada sırat kelimesinin tekrarlanarak sözün uzatılmasında ıtnâb sanatı bulunsa da Neseî buna değinmeksizin kelimeyi sadece i’rab açısından ele almıştır. Devamında o, Mâtürîdî’nin “*sırât-ı müstakîm*” hakkında “*kâim*, yani delillerle sabit olan ve hiçbir tuzakla ortadan kaldırılmayan” şeklindeki tefsirini birebir aktarır.⁹⁶ Neseî, Mâtürîdî’nin ardından Kuşeyrî’den de nakilde bulunur ve her ikisinin yorumunu kapsayacak bir açıklama yapar.⁹⁷

Neseî Fâtiha’nın son âyetinde geçen “*sırât*” “*ellezîne*”, “*gayr*”, “*gazap*”, “*aleyhim*” ve “*ve le’d-dâllîn*” ifadelerini sözlüksel anlam, sarf ve nahiv açısından değerlendirmiş, bazı kelimelerin Farsça anlamlarını da belirtmiştir.⁹⁸ Özellikle *sırât* kelimesinin i’rabıyla alakalı Ahfeş, Ferrâ, Kisâi ve Halîl b. Ahmed arasındaki görüş ayrılıklarına değinerek Halîl b. Ahmed ile birlikte bu ifadenin bedel olduğunu söyler. Neseî burada da ıtnab sanatına değinmeyerek kelimeyi nahiv açısından değerlendirmiştir.⁹⁹ Mâtürîdî ise bu kelimeleri siyak-sibak ilişkisini kurarak bir bütün olarak tefsir etmiş, Neseî’deki sözü edilen açıklamalara yer vermemiştir.¹⁰⁰

Netice itibariyle *et-Teysîr* ve *Te’vilât* Fâtiha sûresi özelinde karşılaştırıldığında Neseî’nin, belâgat konularına pek değinmeden her bir âyeti dilbilgisel ve sözlük anlamı itibariyle ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Mâtürîdî’nin ise Neseî’ye kıyasla âyetlerdeki dilbilgisel ve sözlüksel açıklamalarının daha az ve kısa olduğu anlaşılmaktadır. Neseî’nin az da olsa Mâtürîdî’den birebir alıntı yapması sözlüksel ve

⁹⁴ Neseî, *et-Teysîr*, I, 124-129, 140. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 18.

⁹⁵ Neseî, *et-Teysîr*, I, 144, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 21.

⁹⁶ Neseî, *et-Teysîr*, I, 151-54. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 22.

⁹⁷ Neseî, *et-Teysîr*, I, 154.

⁹⁸ Neseî, *et-Teysîr*, I, 155-174.

⁹⁹ Neseî, *et-Teysîr*, I, 155.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 21-24.

dilbilgisel konularda da ondan istifade ettiğini göstermekle beraber bu ilişkinin oldukça sınırlı olduğu ve düzenlilik arz etmediği görülmektedir. Dolayısıyla Neseî'nin lügavî konularda *Te'vilât*'ı temel bir kaynak olarak ve düzenlilik arz edecek şekilde kullanmadığı yönündeki daha en başında istiâze ve besmele tefsirinde edindiğimiz kanaat Fâtiha tefsirinin bütününde de geçerliliğini korumaktadır.

Her iki tefsirin Bakara sûresi üzerinden mukayesesi sürdürüldüğünde *istiâze*, *besmele* ve Fâtiha'daki durumun devam ettiği görülmektedir. Bakara sûresinin 1. âyeti olan “*elif lâm mîm*” kelimeleri üzerinde Neseî, hem dilsel analizlerde hem de lügavî açıklamalar yaparken Mâtürîdî ise bu harflerin hurûf-ı mukattaadan olduğunu söyler ve hangi manalara geldiğine dair yorumları aktarır.¹⁰¹ Bu konudaki açıklamalar arasında bazı benzerlikler bulunsa da bunlar doğrudan bir ilişki kurmayı gerektirecek türden değildir. Devamında “*zâlike'l-kitap*” ifadesindeki “*zâlike*” (ذلك) için Mâtürîdî “o manasında kullanılan *zalikenin*, “bu” (هذا) anlamında kullanıldığını ve Arap dilinde bu durumun çok yaygın olduğunu belirtir.¹⁰² Aynı ifadeyi Neseî'de aktarır ancak bu görüşün Mücâhid, İbn Cüreyc, Kisâî, Ahfeş ve Ebû Ubeyde'ye ait olduğunu söyler.¹⁰³ Dolayısıyla Mâtürîdî ile benzer ifadeler kullanılsa da Neseî'nin farklı kaynakları da olduğu anlaşılmaktadır. Neseî, *kitâb, lâ raybe, fih, hüden* ve *müttakîn* ifadelerini genişçe ele alarak dilbilgisel açıklamalar yaparak nahiv tartışmalarından bahsetmiş, kelimelerin sözlük anlamlarını, kırâat farklılıklarından kaynaklanan anlam değişikliklerini ve alimlerin yorumlarını nakletmiştir.¹⁰⁴ Mâtürîdî ise *lâ raybe, fih* ve *müttakîn* ifadelerini tefsir etmiş ancak lügavî açıdan *hüden* kelimesini kısa bir şekilde açıklamıştır.¹⁰⁵ Bu âyette de her iki tefsir arasında doğrudan bir ilişki veya nakil durumu görülmemektedir.

Bakara sûresinin 3. âyetiyle açıklamalarına devam eden Neseî bu âyette geçen *iman, gayb, ikame, salât, rızık* ve *infak* gibi terimleri oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. Buralarda doğrudan belâgat konularına yer vermemekle birlikte her bir terimi genişçe tefsir etmiş, sarfî, nahvî ve lügavî analizlerde bulunmuş, kırâat farklılıklarına ve alimlerin yorumlarına da yer vermiştir.¹⁰⁶ Mâtürîdî ise *gayb, rızık*, ve *infak* kavramlarını

¹⁰¹ Neseî, *et-Teyssîr*, I, 190, 192, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 27-28.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 30.

¹⁰³ Neseî, *et-Teyssîr*, I, 204.

¹⁰⁴ Neseî, *et-Teyssîr*, I, 205, 215, 225.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 31.

¹⁰⁶ Neseî, *et-Teyssîr*, I, 226, 250.

kısaca tefsir etmiştir.¹⁰⁷ *İman* terimine ise Bakara sûresi 4. âyetinde değinerek ona “tasdik” anlamını verir ve Nesefî bunu 3. âyetinde Mâtürîdî’den ismen birebir nakleder.¹⁰⁸ Ancak burada imanın “tasdik” anlamında yorumlanması hem lügavî hem de kelimî bir meseledir. Bu durum Nesefî’nin Mâtürîdî tefsirine yönelik ilgisinin özellikle kelim konularında yoğunlaştığının bir işaretidir. Devamında Mâtürîdî, “*namazı dosdoğru kılarlar*” ifadesinin ya (rükûsuyla secdesiyle) namaz anlamına geldiğini veya Allah’a hamd ve sena manasına gelebileceğini söyler ve Nesefî, Mâtürîdî’nin bu ifadesini birebir *et-Teysîr*’inde naklederek herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.¹⁰⁹ Nesefî, Bakara sûresinin 4. âyetinde özellikle *inzâl*, *âhir* ve *ikân* kelimelerini birçok açıdan analiz ederken Mâtürîdî sadece *ikân* kelimesini açıklar.¹¹⁰ Ancak her iki tefsirde de doğrudan bir benzerliğe rastlanılmamıştır.

Nesefî’nin Bakara sûresinde yaptığı dilbilgisel ve sözlüksel açıklamalar 4. âyetten 25. âyete kadar incelendiğinde Mâtürîdî’den doğrudan bir nakilde bulunmadığı tespit edilmiştir. Bakara sûresi 25. âyetinde ise “*altından ırmaklar akan cennetler vardır*” ifadesinde yer alan *cennet* kelimesini dilbilgisel açıdan inceleyen Nesefî ardından Mâtürîdî’nin “özel bir yerin veya bölgenin değil bilakis asmaların ve ağaçların hepsinin ismi” şeklindeki yorumunu mana olarak nakletmiştir.¹¹¹ Nesefî dilbilgisel ve sözlüksel açıklamalarını 30. âyete kadar yoğun bir şekilde sürdürmüş ve buralarda da *Te’vilât*’ı temel bir kaynak olarak kullanmamıştır. Bu âyetten itibaren Bakara sûresinin sonuna kadar Nesefî’nin, *Te’vilât*’ı en az dört defa dilbilsel ve lügavî, bir kere de belâğî konuda doğrudan kullandığı görülmektedir. Doğrudan yapmış olduğu nakillere bakıldığında Bakara sûresi 38. âyetinde geçen “*size bir rehber geldiği vakit*” (فَإِذَا يَأْتِيَكُمُ) ifadesinde Nesefî “*fe*” edatının ve “*ye’tiyenneküm*” kelimesinin morfolojik yapısı ve sözlüksel anlamıyla ilgili açıklamalarda bulunur ve ardından Mâtürîdî’nin *liye’tiyenneküm* (لِيَأْتِيَكُمُ) ifadesinin “size gelmesi için” şeklinde kullanımının Arap dili ve kurallarına uygun olduğu yorumunu nakleder.¹¹² Mâtürîdî verdiği anlamı Arap dili ve kurallarına göre

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 32.

¹⁰⁸ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 228. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 32-33.

¹⁰⁹ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 237. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 32.

¹¹⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 251, 255-58, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 32-33.

¹¹¹ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 436. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 62.

¹¹² Nesefî, *et-Teysîr*, II, 130. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 108.

değerlendirmiş ancak Nesefî de onun bu ifadeleriyle ilgili hiçbir yorumda bulunmadan nakletmekle iktifâ etmiştir.

Nesefî'nin *Te'vîlât*'ı doğrudan kullandığı bir diğer örnek ise Bakara sûresi 117. âyette geçen “*bedî*” (بَدِيع) kelimesi hakkındadır. O, âyeti tefsir etmeye Mâtürîdî'den birebir naklettiği şu ifadelerle başlar:

el-Bedî‘, el-mübtedi‘ ve el-mübdi‘ kelimeleri aynıdır. Anlamları da “daha önce hiç kimsenin yapmamış olduğu şeyi yapan” demektir. Buradan hareketle kendi hevâ ve arzusuna uyan kimseye, daha önce kimsenin savunmadığı bir görüşü savunduğu için mübtedi‘ “bidatçı” denilmiştir.(...) ¹¹³

Nesefî, birebir aynı ifadeleri kullanarak *Te'vîlât*'tan yaptığı bu nakil dışında *kadâ* ve *emr* kelimelerinin kökenini ve sözlüksel anlamlarını zikrederken Mâtürîdî bu kelimeler hakkında açıklamada bulunmamıştır. Âyetin devamında geçen “*O, bir işin olmasını murad edince, ona yalnızca "ol!" der, o da hemen oluverir.*” ifadesinde istiâre sanatının olduğuna dikkat çeken Nesefî, Allah'ın yaratma fiilinden dolayı hiçbir şekilde gecikme ve yorgunluğun olmayacağını ve hiçbir şeyin O'nun için imkansız olmadığını belirtir. ¹¹⁴ Hemen ardından *kün* (كُنْ) kelimesine geçerek tekrar Mâtürîdî'den birebir şu ifadeleri nakleder:

Bu ifade Allah tarafından birebir “Ol!” (kün) şeklinde söylendiği anlamına gelmez. Fakat bu, anlaşılabilir tam bir anlamı en kısa sözle ifade eden bir metindir. Zira Arap dilinde iki harften oluşan ve anlaşılır bir mânâyı ifade eden, gerçekleştirme mânasına delâlet eden bundan daha kısa bir kelime yoktur, bunun dışında kalanlar ya sıladır ya da edattır. ¹¹⁵

Nesefî'nin aynı âyet içerisinde Mâtürîdî'den dilbilgisel ve lügavî konularda iki kere alıntı yaptığı görülmektedir. Nesefî'nin Mâtürîdî'den yapmış olduğu söz konusu nakillere bakıldığında dilbilgisi konularında onu temel bir kaynak olarak kullanmasa da özellikle âyetlerin anlaşılmasında kritik olan yerlerde ona başvurmadan geri durmadığı anlaşılmaktadır.

¹¹³ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 418. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 219-220.

¹¹⁴ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 421.

¹¹⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 70. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 220.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Neseî, fikhî veya kelimî bir konunun anlaşılmasında doğrudan etkili olan kelimelerin anlamları üzerinde de genişçe durmaktadır. Aynı durum Mâtürîdî'nin tefsirinde de mevcuttur. Örneğin Mâtürîdî Bakara sûresi 71. âyetinde geçen *bakaratün* “بَقَرَةٌ” kelimesini “erkek öküz” olarak açıklar. Buradaki ifade her ne kadar müennes formunda geçmişse de anlamca müennes olduğunu söyleyen Mâtürîdî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un yemin eden bir kimsenin *bakaratün* kelimesini kullandığında bu kelimeyle müenneslik mi yoksa müzekkerlik mi ifade ettiği konusunda ihtilaf ettiklerini detaylı bir şekilde anlatır.¹¹⁶ Neseî de “İmam Ebû Mansûr şöyle dedi” diyerek onun bu sözlerini neredeyse birebir nakleder.¹¹⁷ Bu da Neseî'nin dilbilgisel ve lügavî konularda Mâtürîdî'den aktarımlarının bir örneğidir.

Örnekleme olarak aldığımız kısımlarda Neseî belâgat konularında doğrudan *Te'vîlât*'tan sadece bir nakilde bulunmuştur. Bu durum *Te'vîlât*'ın belâğî konularda da *et-Teyisîr*'in temel kaynaklarından biri olmadığını gösterir.

Te'vîlât'tan istifadesinden bağımsız olarak bakıldığında Neseî'nin belâgatın beyânla ilgili konularına açıklamalarda sıklıkla yer verdiği görülür. Örneğin Bakara sûresi 31. âyetin açıklamasında Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri öğrettiğini ve meleklerle de “*Eğer sadık iseniz bana şunların isimlerini bildirin*” âyetindeki “*sâdıkîn*” (صَادِقِينَ) kelimesini Katâde'den aktardığı bir rivayetle açıklar ve burada meleklerin sadıklığına dair bir yorumda bulunur. Bu yorumun ardından bir görüşe göre bu âyetin “Eğer biliyorsanız haber verin” şeklinde yorumlandığını ve burada geçen “sadık olma” ifadesi kullanılarak aslında kinâye yoluyla “bilmek” anlamının kastetildiğini ve sadık olmanın yalnız bilmekle mümkün olacağı şeklindeki yorumları aktarır.¹¹⁸ Yine Bakara sûresi 16. âyetinde geçen “*İşte onlar hidâyet karşılığında sapıklığı satın alanlardır*” ifadesindeki “satın alma” kelimesini değerlendiren Neseî, bu âyetin manasıyla ilgili

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 158.

¹¹⁷ Neseî'nin Mâtürîdî'den yaptığı nakil şu şekilde devam eder: Ebû Yûsuf şöyle demiştir: Yemin eden kimse “*bakaratün*” kelimesini kullanırsa, bu sadece dişi hayvana işaret eder, ancak “*bakar*” kelimesini kullanırsa bu hem erkek hem dişi hayvana işaret eder. Benzer durum “*himar*” (erkek veya dişi eşek) ve “*himaratün*” (dişi eşek) kelimelerinde de vardır. Ebû Hanîfe ise buradaki kelimenin sonuna gelen “*te*” harfinin tıpkı “*hammâm*” (güvercin) ve “*hamâmetün*” (güvercin) kelimelerinde olduğu gibi erkeklik-dişilik ayırımına değil, tekillîge delâlet ettiğini söyler. Ancak o dönemin insanları -zamanımızdakilerin öküzle çift sürmelerine mukabil- inekle çift sürüyor idiyse o zaman bu âyet, söz konusu meselede delil teşkil etmez. Neseî, *et-Teyisîr*, II, 254.

¹¹⁸ Neseî, *et-Teyisîr*, II, 76. Ayrıca Neseî Bakara suresinin 46, 143, 234. âyetlerinde de kinâye olduğunu söyler.

birçok görüş zikrettikten sonra, dilciler tarafından bu ifadenin mecâz olarak değerlendirildiğine işaret etmiş, mecâzın açıklama yönünden daha kuvvetli bir etkiye sahip olduğunu kaydetmiştir. O, âyette bu kullanımın istiâreye örnek teşkil ettiğini belirterek istiârenin gerçekleşme yönünü açıklar.¹¹⁹

Belâğatin bedî dalına dair bir örnekte Nesefî, Bakara sûresi 145. âyette “*onlar senin kıblene tabi olmazlar, sen de onların kıblesine tabi olmazsın*” kısmında sözcük uyumu yani “mukâbele” sağlandığını söyler.¹²⁰ Nesefî bu şekilde tefsirinin daha birçok yerinde doğrudan belâğî açıklamalarda bulunmuştur.¹²¹

Nesefî’nin belâgat konusunda birebir Mâtürîdî’den alıntı yaptığı örnek ise “*Hani Mûsâ kavmine, ‘Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor’ demişti. Onlar da, ‘Sen bizimle eğleniyor musun?’ demişlerdi.*”¹²² âyetinde soru kalıbı olan “elif” harfiyle inkarın kastedilmesine dairdir. Nesefî’nin bu açıklaması meânî ilmi içerisindeki konulardan biri olan istifhâm-ı inkârîye örnektir. Devamında “İmâm Ebû Mansûr şöyle dedi” diyerek nakilde bulunur:

Burada, onların kullandıkları kelimenin aynını kullanma (mücâzât, müşâkele) sanatı vardır. Nitekim onlar söz konusu emrin Allah katından olduğunu bilmedikleri için Hz. Mûsâ’ya, “Böyle söyleyerek daha önceleri sana olan itaatsizliğimizin ve muhalefetimizin karşılığını mı veriyorsun?” demişlerdir, Daha önce alay, aldatma ve tuzak kurma konusunda söylediğimiz gibi bu şekilde mucâzât/müşâkele [yani muhataba kendisinin kullandığı ifade] ile cevap vermek mümkündür. Bunun benzeri Hz. Nûh’un şu ifadesinde de vardır: “Bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz.” [Hûd 11/38]¹²³

Nesefî bu kısmı Mâtürîdî’den mana itibariyle özetlemiştir. Ayrıca Mâtürîdî bu âyetin umûm-husûs ifade etmesi noktasındaki bir tartışmaya değinirken Nesefî bu konuya değinmemektedir.¹²⁴ Nesefî’nin Mâtürîdî’den doğrudan istifade ettiği başka örneklerle de raslanmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 30. âyette geçen “*orada bozgunculuk yapacak, kan*

¹¹⁹ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 347-48. Ayrıca Nesefî Bakara sûresinin 207, 249, 250, 256. âyetlerinde istiâre sanatıyla ilgili açıklamalarda bulunur.

¹²⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 511.

¹²¹ Nesefî’nin belâgat konularına değindiği diğer âyetler şunlardır: Takdim-tehir ile alakalı Bakara sûresi 6, 29, 55, 76, 85, 106, 240, 253.; mecâz ile ilgili Bakara sûresi 16, 26, 35, 36, 55, 65, 79, 90, 93, 102, 143, 174, 200, 255, 259, 286, hasr-kasr ile ilgili Bakara sûresi 11. âyettir.

¹²² Bakara 2/67.

¹²³ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 246. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 152-153.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 153-154.

dökecek birisini mi yaratacaksın?” ifadesinde Nesefî, Mâtürîdî’den alıntı yaparak meleklerin sorularının iki şekilde yorumladığını aktarır. Bu yorumlardan birine göre “Onları yaratacak mısın” şeklinde yöneltilen soru olumlu anlama gelen bir soru kalıbıdır. O halde mana “Bunu yaparsın, çünkü sana herhangi bir günahın zararı veya itaatin faydası yoktur.” şeklinde olur. Bu durumda “*Siz yeri iki günde yaratanı inkâr mı ediyorsunuz?*” (Fussilet 41/9) âyetinde olduğu gibi soru kalıbı olumlama anlamı ifade eder.¹²⁵ Nesefî’nin Mâtürîdî’den naklettiği bu açıklamalar meânî konulardan olan “istifhâm-ı takrîr”ye örnektir.

Konuyla alakalı bir diğer örnek olarak Bakara 36. âyetteki “*şeytan onların ayaklarını oradan kaydırды*” ifadesinde Nesefî Mâtürîdî’den şu alıntıyı yapar: “(...) Dolayısıyla burada Âdem hakkında kullanılan unuttu fiili tıpkı ‘Onlar Allah’ı unuttular; Allah da onları unuttu.’ (Tevbe 9/67) âyetindeki anlamda kullanılmıştır.”¹²⁶ Burada “unuttu” ifadesinin Allah Teâlâ için kullanılması bu ibarenin istiâre olarak kullanıldığını gösterir. Yani burada “unutma” fiilinin Allah’a isnad edilmesi onlara karşılığını verdi, cezalandırdı anlamındadır. Yani cezalandırma (عقاب) unutmaya (نسيان) benzetilmiştir. Dolayısıyla burada istiâre-i tasrîhiyye de vardır.

Nesefî Bakara sûresi 74. âyette geçen “*kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu*” ifadesinde Mâtürîdî’den nakilde bulunarak Allah’ın küfürde inat eden kalpleri sertliği ve katılığından dolayı taşla benzettiğini hatta onların kalplerinin taştan daha katı olduğunu söyler. Çünkü taş sertliğine, katılığına, akıl ve muhakeme gibi meziyetlerinin olmayışına ve dini hükümlerle sorumlu tutulmamasına rağmen Allah’ın emrine itaat eder ve yarılır. “*Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti*” (A’râf 7/143) âyeti bu duruma örnektir. Fakat küfründe inat eden bir kimse aklına ve muhakeme yeteneğine rağmen ilâhî emre itaat etmez ve yumuşamaz.¹²⁷ Burada Nesefî’nin Mâtürîdî’den istifadeyle yapmış olduğu açıklamalar beyân ilmi konularından teşbih sanatına örnektir.

¹²⁵ Nesefî, *et-Teyisr*, II, 63. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 75.

¹²⁶ Nesefî, *et-Teyisr*, II, 112. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 92-93.

¹²⁷ Devamında Nesefî Mâtürîdî’den şu kısımları da aktarır: “Veya şöyle de denilir: Allah, sertliğine ve katılığına rağmen dağlardan mahlûkat için faydalı şeyler kılmıştır. Nitekim dağlardan sular ve nehirler fışkırmaktadır. Kâfir kişinin kalbi ise imkân sahibi olmasına rağmen hiçbir kimseye fayda sağlamaz. Kalplerinin demir, alaşım (tunç) gibi diğer sert şeylere benzetilmeyip de taşla benzetilerek darb-ı mesel yapılmasının hikmeti ise şudur: Demiri ve alaşım madenini (tunç) ateş yumuşatır, hatta onlardan kap kaçak yapılır. Taşı ise ne ateş eritebilir ne de başka bir şey. Bundan dolayı kâfirin kalbi taşla benzetilmiştir”. Nesefî, *et-Teyisr*, II, 273. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 160-161.

Bir başka örnek ise Bakara sûresi 104. âyetinde geçen “اَنْظُرْنَا” “bize bak” ifadesidir. Neseî’nin Mâtürîdî’den yapmış olduğu alıntıya göre: “Unzurnâ ibaresi ‘anlamamızı sağla’ manasına gelir. Yani bize anlayabileceğimiz şekilde hitap et veya emrettiklerini uygulayabilme noktasında bize süre tanı ki anlayarak ve tâzim ederek bunları ifa edelim.”¹²⁸ Yani “bakmak” fiili “hitap etmek” ifadesine benzetilmiştir. Burada “hitap etmek” ya da “süre tanımak” fiilleri yerine kendisine benzetilen unsur olarak “bakmak” fiili kullanılmıştır. Bu da beyan ilminin konularından olan istiâre-yi tasrîhiyye için bir örnektir.

Son örneğimiz ise Bakara sûresi 114. âyetinde geçen “mescitler” ifadesidir. Neseî bu kelimenin çoğul olarak kullanıldığını söyler ve ardından Mâtürîdî’den nakilde bulunur. Mâtürîdî bu konuda farklı açıklamalarda bulunmakla birlikte “mescitler” kelimesinden maksadın “bütün yeryüzü” olduğunu söyler.¹²⁹ Onun bu açıklaması zikr-i küll cüz irade-i küll alakasıyla mecâz-ı mürseldir. Çünkü mescit yeryüzünde bir parçadır. Dolayısıyla bu âyetinde parça verilip bütün kastetilmiştir.

Sonuç olarak Neseî, âyetleri Arap diline uygun kurallarla açıklamaya gayret etmiş ve çoğu kelimenin sözlüksel anlamlarını belirterek âyetleri oldukça detaylı bir şekilde tefsir etmiştir. *et-Teysîr* bu yönüyle *Te’vilât* ile mukayese edildiğinde *et-Teysîr*’deki açıklamaların çok daha geniş ve ayrıntılı olduğu görülmektedir. Ayrıca Neseî, kelimelere dair dilbilgisel ve sözlüksel açıklamalarda bulunurken çoğunlukla Ferrâ, Zeccâc, Halîl b. Ahmed, Ahfeş ve Sîbeveyhi gibi dil alimlerini kaynak olarak kullanmaktadır. Onun bu kaynaklarının yanı sıra çok nadir de olsa âyetlerin anlamını doğrudan etkileyecek kritik noktalarda *Te’vilât*’tan istifade ettiği yerler bulunmaktadır. Ayrıca Neseî’nin doğrudan nakletmediği fakat Mâtürîdî ile benzer açıklamalarının olduğu yerler de mevcuttur. Onun bu benzer açıklamaları doğrudan Mâtürîdî’den aldığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü Neseî ve Mâtürîdî’nin dilbilgisel ve sözlüksel analizlerde bulunurken istifade ettiği bazı kaynaklar aynıdır. Dolayısıyla her iki tefsirde benzer açıklamaların görülmesi doğaldır. Netice itibarıyla *Te’vilât*’ın *et-Teysîr*’e lügavî, nahvî ve belâğî konularda düzenli bir şekilde kaynaklık etmediği sonucuna ulaşılmıştır.

¹²⁸ Neseî, *et-Teysîr*, II, 383. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 196.

¹²⁹ Neseî, *et-Teysîr*, II, 411. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 214.

2. Fıkıh

Ömer en-Nesefî'nin fıkıh konularını ele alış şekli ve bu alandaki müstakil eserleri göz önünde bulundurulduğunda onun Hanefî mezhebinde muteber bir fâkih olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onun usûl ve fûrû fıkıh konularına yönelik yorumları, istinbat, istihraç ve kıyaslarıyla kendisinden sonra gelen fakîhlerin ilgisini çektiği görülmektedir.¹³⁰ Özellikle Mâtürîdî'yi kendisine rehber edinen Nesefî, fikhî meselelerde genel olarak Mâtürîdî gibi Semerkant Hanefîlerini takip etmiştir.¹³¹ Ayrıca onun talebelerinden biri olan Burhâneddin el-Mergînânî Hanefî alimleri arasında mühim bir isimdir. Mergînânî, “*el-Hidâye*” adlı eseriyle Hanefî mezhebinde tanınmış ve bu eseri ekoldeki en güvenilir eserlerden birisi haline gelmiştir.

Nesefî, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında telif ettiği eserleriyle Hanefî fıkıh literatürüne önemli katkılarda bulunmuş, çalışmamızda daha önce de zikredilen çok sayıda fıkıh eseri kaleme almıştır. O, fıkıh konularını müstakil eserlerinin haricinde, *et-Teysîr* adlı tefsirinde de ele almaktadır. Onun fikhî âyetleri yorumlama şekline *et-Teysîr* üzerinden bakıldığında şunları söylemek mümkündür: *et-Teysîr*'de ahkam âyetleriyle bağlantılı olan birçok fikhî meseleyi detaylıca ele alan Nesefî, ilgili meselelerdeki görüş farklılıklarını zikretmiş ve bazen de bu görüşleri eleştirmiştir. O, fikhî âyetleri açıklarken Ebû Hanîfe ve onun önde gelen talebelerinden Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer b. Hüzeyl gibi isimlerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Nesefî, Bakara sûresi 233. âyette¹³² emzirme süresiyle ilgili Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve İmâm Şâfiî'nin görüşlerini aktarır: “Emzirme süresi iki yıla kadardır, iki yıldan fazlası câiz olmaz. Ebû Hanîfe şöyle demiştir: İki buçuk seneye kadar olabilir. İmâm Züfer şöyle demiştir: Üç seneye kadar sabit olabilir. Bu görüşlerin delilleri fıkıh kitaplarında geçer.”¹³³ Nesefî bu âyette emzirme süresinin hükmünün sabit olduğunu ve bu konu

¹³⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrût: Darü'l-kütübü'l-İmiyye, 1998), II, 341; Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Taqıyyuddîn İbni's-Salâh İbnu's-Salâh, *Tabâkâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Alî Necîb Muhyiddîn (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), II: 601; Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Mesâ'idu'n-Nazar li'l-İşrâfi alâ Makâsidi's-Suve* (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1987), I, 208.

¹³¹ Bahaddin Karakuş, “Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu Usulî'l-Fıkıh ve Tafsîlu'l-Makâlât fihâ Ale'l-Vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4, sy 2 (2021): I, 156.

¹³² Emzirme süresini tamamlamak isteyenler için analar bebeklerini tam iki yıl emzirmeli.

¹³³ Nesefî, *et-Teysîr*, III, 249.

üzerinde ihtilaflar olduğuna dikkat çeker. O, âyetin bu kısmını yorumlarken tam iki sene olduğunu söyler. Ardından alimlerin emzirme müddeti ile ilgili görüşlerine kendi yorumunu katmadan yer verir.¹³⁴

Nesefî, Hanefî alimlerinin görüşlerine yer vermekle beraber bazen İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Evzâî gibi diğer mezheplerin görüşlerini de aktarır. Mesela “*Hac ve umreyi de Allah için tamam yapın.*”¹³⁵ mealindeki âyeti tefsir ederken İmâm Şâfiî’nin bu âyeti delil göstererek emir ile kastedilenin vücup olduğu, dolayısıyla umrenin farz olduğu şeklindeki görüşüne değinir. Nesefî bu bahisde “Biz ise şöyle deriz” demiş ve bu hükmün umreye başlayan kişiyle alakalı olduğunu ifade etmiştir. Âyetin devamında geçen “*Eğer bunlardan alıkonursanız*” ifadesinden yola çıkarak o, İmâm Şâfiî’nin *ihsarın* yalnızca düşman tarafından yapılabileceği görüşünü zikreder. Bu görüşü âyetin devamıyla destekleyen İmâm Şâfiî “*güvende olduğunuzda*” ibaresiyle düşman korkusundan kurtulmayı kasteder. Nesefî ise burada kendi ashabının görüşünü öne çıkararak sebebin hususîliğine değil lafzın umumîliğine dikkat çeker. Ardından âyetin devamında “*döndükten sonra da yedi gün*” oruç tutulmasıyla ilgili İmâm Şâfiî’nin bu ibareden maksadın hac yapan bir kimsenin memleketine dönmesi olduğunu, yani kişinin memleketine dönmeden bu orucu tutmasının câiz olmadığı şeklindeki yorumunu aktarır kendisi bu ibareyi “hacdan döndüğünüzde yedi gün oruç tutmanız gerekir” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁶ Son olarak Nesefî âyetin devamında geçen “*Bu hüküm, ailesi Mescid-i Harâm çevresinde oturmayanlar içindir*” ifadesiyle, temettü haccına değinmiş ve bu haccın Mekke’de ikamet etmeyen kimseler için olduğunu belirtmiştir. Ayrıca âyette geçen “aile” kavramının zikredilme nedeninin, kişinin çoğunlukla ailesiyle birlikte ikamet etmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Nesefî, kendi ashabının görüşlerini aktarmaya devam eder ve “Bize göre Mescid-i Harâm’da olanlar Mekke halkı ve evi mîkât bölgesinde olan kimselerdir. Onlar temettü haccı yapmazlar” şeklinde açıklamış ve ardından İmâm Şâfiî’ye göre, Mescid-i Harâm’da yaşayanların Mekke halkı olduklarını yani bir gün ve gece yolculuktan daha az sürede oraya varabilen kimseler olduklarını

¹³⁴ Ayrıca Nesefî, Bakara sûresinin 222. âyetinin açıklamasında da İmâm Muhammed, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl ve İmâm Şâfiî’nin görüşlerini aktarır. Bkz. Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 213-14. O, bazen de bağlı olduğu mezhep içerisindeki kişilerin eserlerinden nakilde bulunmaktadır. Örneğin Bakara sûresinin 229. âyetini açıklarken “ashabızdan iki rivâyet vardır” diyerek Muhammed eş-Şeybânî’nin “*el-Asl*” ve “*Câmiu’s-Sağîr*”inden konuyla alakalı nakilde bulunur. Bkz. Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 236.

¹³⁵ Bakara 2/196.

¹³⁶ Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 121, 123, 126.

zikretmiştir. Sonrasında İmâm Mâlik'in "Onlar Mekke ve Zîtuvâ halkıdır. Mina halkı ise temettü haccı yapabilirler" şeklindeki görüşlerini aktarmıştır.¹³⁷ Nesefî hac konusuyla alakalı bu meselelerde önce mezhebinin görüşü doğrultusunda âyetleri açıklayıp ardından diğer fikhî mezheplerin görüşlerini de zikreder. Fakat bunlar hakkında herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr*'inde bazı usûl ve fûrû fıkıh konularında Mâtürîdî'den alıntılar yaptığı görülür. Bu açıdan *Te'vîlât*'ın Fâtiha ve Bakara'daki fikhî konularda *et-Teysîr*'e ne kadar kaynaklık ettiği ve bu ilişkinin ne sıklıkta olduğu mukayeselerle ortaya konmaya çalışılacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Nesefî namaz, oruç, zekat, hac ve cihad gibi hükmü açık, tartışmaya mahal olmayan konularda Mâtürîdî'den fazla nakilde bulunmaz. Örneğin "*savaş hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı.*"¹³⁸ meâlindeki âyetle cihadın farz kılındığını belirtmiş olup cihad ile ilgili konuda Mâtürîdî'ye herhangi bir atıfta bulunmamıştır.¹³⁹

Mezkur konular haricinde her iki tefsir usûl ve fûrû fıkıh konuları çerçevesinde karşılaştırıldığında ilk olarak namazda besmelenin gizli veya aşıkâr okunması meselesi görülür. Mâtürîdî besmelenin namazda gizli okunduğunu söyler ve birçok hadis zikrederek bu görüşünü temellendirir.¹⁴⁰ Ancak Nesefî besmelenin namazda okunuşuna dair açıklamalar yapmamıştır. Namazda Fâtiha okuma ve sonunda "amin" demenin hükmüne her iki müfessir de değinmişlerdir. Mâtürîdî namazda Fâtiha'yı okumanın farz olmadığını söyleyerek Müzemmil sûresinin 20. âyetindeki "*Kur'an'dan size ne kolay gelirse okuyun.*" ifadesini delil olarak gösterir. Fâtiha'nın okunması farz olsaydı bizim seçme hakkımızın bulunmayacağına dikkat çeken Mâtürîdî daha birçok delil getirerek konuyu derli toplu bir şekilde anlatır. Sonunda da "amin"ın gizli söylenmesi gerektiğini deliller getirerek açıklar.¹⁴¹ Nesefî ise namazda Kur'an okunmaya Fâtiha sûresiyle başladığını belirterek Fâtiha okunduktan sonra "amin" demenin gerekliliği ile ilgili rivayetleri zikreder.¹⁴² O, Fâtiha'nın namazda okunmasıyla ilgili doğrudan bir hüküm

¹³⁷ Nesefî, *et-Teysîr*, III, 128.

¹³⁸ Bakara 2/216.

¹³⁹ Nesefî Bakara sûresindeki şu âyetlerde de cihad konusuna değinmiştir. Bakara 2/155, 158, 195, 207, 218-219, 243, 251, 254.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 6-7.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 8-10.

¹⁴² Nesefî, *et-Teysîr*, I, 76, 176-77.

vermeyerek namaza bu sûreyle başlandığını belirtmekle iktifâ etmiş ve Mâtürîdî'den herhangi bir nakilde bulunmamıştır.

Nesefî'nin Mâtürîdî'den doğrudan veya mana itibariyle nakilde bulunduğu konulara bakıldığında bunların ağırlık olarak fıkhn fûrû kısımlarından olduğu görülmektedir. Örneğin Nesefî Bakara sûresinin 16. âyetinde “*hidâyet karşılığında sapıklığı satın aldılar da, ticaretleri kâr etmedi*” ifadesini açıklarken satış akdi konusuna değinmiş ve icap ve kabul lafızları gerekmezsizin mal alışverişinin gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Bu âyetle bahsi geçen kimselerin yaptıkları mübadeleyi sözel olarak belirtmedikleri halde hidâyeti terk edip delaleti tercih ettikleri için “*satın alanlar*” ifadesi kullanılmıştır. Nesefî, bu meseleye Mâtürîdî'nin işaret ettiğini söyleyerek mana itibariyle ondan alıntı yapar.¹⁴³

Bir diğer örnek ise Bakara sûresinin 102. âyetidir.¹⁴⁴ Nesefî bu âyetin tefsirinde sihir konusuna değinerek Mâtürîdî'den nakilde bulunur. O, “şâyet yapılan sihirle, imanın şartlarından birisini reddediliyorsa bunun küfür olduğunu belirtir. Ancak sihir yapıldığında imanın şartlarından biri reddedilmiyorsa işte o zaman o sihir küfür olmaz ” der. Aynı alıntının devamında Mâtürîdî, küfür olan ve olmayan sihri yapanların kadın/erkek alacakları cezalardan ve sihirbazın tövbe etmesi halinde tövbesinin geçerli olup olmadığından bahseder. Nesefî tüm bunları anlam olarak Mâtürîdî'den nakleder.¹⁴⁵

Her iki tefsirin mukayesesine devam edildiğinde Nesefî ve Mâtürîdî'nin farklı âyetlerin açıklamasında fâiz konusuna değindikleri görülür.¹⁴⁶ Ancak Bakara sûresi 275. âyetinde¹⁴⁷ Nesefî, fâizin çeşitlerine değinerek konuyla alakalı İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Ebû Hanîfe gibi bazı alimlerin görüşlerine yer verir ve ardından bu âyetin üç farklı

¹⁴³ Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 348. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 42.

¹⁴⁴ Tuttular da Süleyman mülküne dair şeytanların uydurup izledikleri şeyin ardına düştüler. Halbuki Süleyman inkâr edip kâfir olmadı, lakin o şeytanlar kâfirlik ettiler; insanlara sihir öğretiyorlar ve Bâbil'de Harut ve Marut'a, bu iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Halbuki o ikisi "biz ancak ve ancak sizi denemek için gönderildik, sakın sihir yapıp da kâfir olmayın!" demeden kimseye birşey öğretmezlerdi. İşte bunlardan karı ile kocanın arasını ayıracak şeyler öğreniyorlardı. Fakat Allah'ın izni olmadıkça bununla kimseye zarar verebilecek değillerdi. Kendi kendilerine zarar verecek ve bir fayda sağlamayacak bir şey öğreniyorlardı. Yemin olsun ki, onu her kim satın alırsa, onu alanın ahirette bir nasibi olmayacağını da çok iyi biliyorlardı. Hakkiyle bilselerdi, uğruna canlarını sattıkları şey ne çirkin bir şeydi.

¹⁴⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 367-68.

¹⁴⁶ Bakara 2/276, 278-279 Âl-i İmrân 3/130, Nisâ 4/161.

¹⁴⁷ Riba (faiz) yiyen kimseler, şeytan çarpan kimse nasıl kalkarsa ancak öyle kalkarlar. Bu ceza onlara, "alışveriş de faiz gibidir" demeleri yüzündendir. Oysa Allah, alışverişini helal, faizi de haram kılmıştır. Bundan böyle her kim, Rabbinden kendisine gelen bir öğüt üzerine faizciliğe son verirse, geçmişte olanlar kendisine ve hakkındaki hüküm de Allah'a kalmıştır. Her kim de yeniden faize dönerse işte onlar cehennem ehlidirler ve orada süresiz kalacaklardır.

yerinde Mâtürîdî’den nakilde bulunur. Bu alıntıların bazıları birebir aynıken bazıları da mana olarak. Şöyle ki ilk atıf yaptığı yer bu âyetle geçen “*Bu ceza onlara, "alışveriş de fâiz gibidir" demeleri yüzündendir.*” kısmıdır. Öncelikle Nesefî burada onların cezalandırılma sebebinin fasit bir kıyasla ve şeriate uygun olmayan bir alışverişi ölçüt olarak fâizi helal kılmalarından dolayı olduğunu açıklar ve ardından özet halinde Mâtürîdî’den şu nakilde bulunur:

Bu âyet kıyasın akıl açısından câiz olduğuna dair bir delil niteliğindedir. Çünkü kıyas aklen câiz olmasaydı onların bu sözünün bir anlamı da olmazdı. Ancak onların kıyasları fâsit olmuştur. Çünkü ribânın haram olması onlara göre de anlaşılır bir durumdu. Müslümanlar arasında olduğu gibi onlar arasında da vaziyet böyleydi. Bu sebeple Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Ehl-i İslâm ile ehl-i zimmet arasında da fâiz câiz olmaz.¹⁴⁸

Nesefî burada Ebû Hanîfe’nin gayr-ı müslim ile müslümanlar arasındaki alışverişte fâizin câiz olmadığı görüşünü Mâtürîdî kanalıyla aktarmıştır. Bu âyetin devamında Nesefî “*geçmişte olan kendisininindir*” ifadesiyle kişinin fâiz haram olmadan önce aldıklarının kendisine ait olduğunu ve onları geri vermesine gerek olmadığını söyler. Ardından ikinci kez Mâtürîdî’den özet halinde alıntı yaparak “eğer bir kafir geçmişte yaptıklarından ötürü pişman olur ve aynı günahları tekrar etmezse Allah Teâlâ, onların geçmişteki her bir günahını sevaba dönüştürür.”¹⁴⁹ şeklindeki yorumunu nakleder.

Nesefî, fâizle alakalı Mâtürîdî’den son alıntısını “*Kim tekrar fâize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar*” kısmında yapar. Nesefî’nin Mâtürîdî’den yaptığı bu alıntıda Mâtürîdî hem fikhî hem de kelamî bir meseleye değinerek Mu‘tezile’nin, fâiz yiyen günahkârların cehennemde ebedîyen kalacaklarını söylerken bu âyeti delil olarak kullandıklarını belirtir. Ancak Mâtürîdî onların bu görüşlerini reddederek “dönmek” fiilinin fâizi “helal kabul etmek” anlamına geldiğini yani fâizin helal sayılması halinde ebedî cehennemlik oluncağını söyler ve bir sonraki âyet olan Bakara 276’yı delil olarak gösterir.¹⁵⁰ Nesefî bu kısımları benzer ibarelerle de olsa genel itibarıyla mana olarak Mâtürîdî’den alıntılar yaparak kendisi bu konu için görüş öne sürmez ve yorumda bulunmaz. Ayrıca Nesefî bu âyetin devamında (Bakara 275) kendisinin

¹⁴⁸ Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 411. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 196.

¹⁴⁹ Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 412. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 198.

¹⁵⁰ Nesefî, *et-Teyisîr*, III, 413. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 198.

kaleme aldığı fıkıh kitabına atıfta bulunur. O, fâizin, *riba'l-fazl* ve *riba'n-nesîe* olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek bu kavramları açıklar. Daha sonra konuyla ilgili olan bu ilkelerin fıkıh kitaplarında mevcut olduğunu ve kendisinin de *Hasâilü'l-Mesâil* adlı kitabında, fâizin söz konusu olabileceği farklı vecihleri ve bu konudaki delilleri tüm ayrıntılarıyla zikrettiğini belirtir.¹⁵¹

Nesefî fâiz konusuyla alakalı Mâtürîdî'den bir yerde daha nakilde bulunur. O, “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve artık fâizin peşini bırakın, eğer gerçekten müminler iseniz*” (Bakara 2/278) âyetinde iman etmiş bir kimsenin imanından şüphesi yoksa henüz almadıkları fâiz mallarını terk etmeleri gerektiğini belirtir. Nesefî bu tefsirinin hemen ardından görüşünü desteklemek için Mâtürîdî'nin bir malı teslim almadan önce buna mani olan haram gibi hususların zuhur etmesinden dolayı akdin ortadan kaldırılması gerektiğine dair görüşünü mana itibariyle nakleder.¹⁵²

Görüldüğü üzere Nesefî'nin fikhî konularda Mâtürîdî'den alıntıları çoğunlukla mana itibariyle veya özet şeklindedir. Ancak birebir nakilde bulunduğu yerler de vardır. Örneğin Bakara sûresi 126. âyette¹⁵³ Mâtürîdî, kâfirlerden yiyecek satın alınmasında bir beis olmadığına işaret eder ve Nesefî onun bu açıklamasını birebir aktarır.¹⁵⁴

Nesefî'nin usûl-i fıkıh konularında *Te'vîlât* ile en net ilişkisi nesih meselesinde görülür. Öncelikle Mâtürîdî ve Nesefî neshin tanımına, yöntemine, çeşitlerine ve neden neshi kabul ettiklerine dair benzer açıklamalar yapsalar da Nesefî, Mâtürîdî'den bunlarla alakalı doğrudan bir nakilde bulunmamıştır.¹⁵⁵ Yani nesih konusundaki teorik bilgiler *Te'vîlât*'ta bulunmasına rağmen Nesefî bu bilgileri oradan almamıştır. Ama o, neshin pratikteki boyutunda ise yeri geldikçe Mâtürîdî'den örnekler vererek kendi düşüncesini ondan yaptığı nakillerle temellendirir. Örneğin Bakara sûresi 34. âyette geçen “*Hani meleklerle: 'Âdem'e secde edin!' dedik, İblis hariç hepsi secde ettiler*” ifadesinde nesh konusunu ele alarak Mâtürîdî'den alıntı yapar. Mâtürîdî, Kur'an'da Hz.Âdem ve Hz.Yusuf kıssalarında, onlara secde edilmesinin emredildiğine dikkat çekerek bu emirler ile Allah'tan başkasına secde etmenin câizliğinin söz konusu olduğunu belirtir. Lakin Hz.

¹⁵¹ Nesefî, *et-Teyssîr*, III, 410.

¹⁵² Nesefî, *et-Teyssîr*, III, 415. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 200.

¹⁵³ Ey Rabbim, burasını güvenli bir belde kıl, halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri çeşitli meyvalarla rızıklandır.

¹⁵⁴ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 445. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 234.

¹⁵⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 141, 388-393, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 198-99, 202, 257, 259.

Peygamber'in "Allah'tan başkasına secde etmeyi yasakladığını" vurgulayan Mâtürîdî, bu durumun Kitab'ın Sünnet ile neshedilebileceğine dair örnek teşkil ettiğini söyler.¹⁵⁶ Nesefî de bu kısımları Mâtürîdî'den mana itibariyle aktarır ve herhangi bir yorumda bulunmaz.¹⁵⁷

Nesih konusundaki bir diğer örnek Bakara sûresi 142. âyette¹⁵⁸ geçen "kıblenin tahvili" konusudur. Mâtürîdî bu âyetin, neshin çeşitlerinden biri olan kitapla sünnetin neshedilmesine delil olduğunu belirtir. Beytü'l-makdis'e yönelerek namaz kılmanın sünnet olduğunu ve Kur'an'da daha önce bir yerin belirtilmediğini vurgulayan Mâtürîdî, sonrasında gelen âyet ile Sünnet'in neshedildiğini ifade eder. Ardından İmâm Şafî'nin "Kitap, Sünnet'i ancak Resulullâh Kitap ile amel ettikten nesheder. Bu durumda sünnet, sünneti neshetmiş olur" şeklindeki görüşünü zikreden Mâtürîdî bu görüşü sert bir şekilde eleştirir ve Nesefî de Mâtürîdî'den mana itibariyle bu kısımları nakleder.¹⁵⁹ O, bu şekilde hem âyeti açıklar hem de İmâm Şafî'nin görüşüne Mâtürîdî üzerinden reddiye getirir. Nesefî'nin Mâtürîdî'den nakilde bulunduğu bu âyetler nesh konusu açısından oldukça önemli yerlerdir. Çünkü nesh konusu oldukça tartışmalı bir konudur. Dolayısıyla Nesefî de bu âyetlerin tefsirinde özellikle Mâtürîdî'ye yer vererek görüşlerini onun üzerinden temellendirmiştir. Bu da onun *Te'vilât*'ı bilhassa ihtilafı konularda kaynak olarak kullandığı şeklindeki görüşümüzü desteklemektedir.

Sonuç olarak verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Nesefî, *et-Teysîr*'inde fikhî hüküm içeren âyetlerin birçoğunu detaylıca açıklamaktadır. Bu açıklamalarını bazen kendi mezhebi doğrultusunda yaparken bazen de diğer mezheplerin görüşlerini zikrederek konuları detaylandırır. Nesefî zaman zaman farklı mezheplerin görüşlerini eleştirse de çoğunlukla onların görüşlerini nakletmekle yetinir ve ardından kendi mezhebinin fikirleri doğrultusunda meseleyi açıklar. Bu açıklamaların bir kısmı doğrudan Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî gibi âlimler üzerinden yapılırken bazen de "bize göre şöyledir" gibi ifadelerle mensup olduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğe atıfla yapılmıştır. O, *et-*

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 88.

¹⁵⁷ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 87. Mâtürîdî'nin bu görüşünü aynı zamanda Kemalpaşazade'nin de yer verdiği görülmektedir. Bkz. Mesut Kaya, "Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri", içinde *Osmanlı'da ilm-i Tefsir* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 50.

¹⁵⁸ İnsanlar içinde bir kısım beyinsizler takımı, 'Bunları bulundukları kıbleden çeviren nedir?' diyecekler. De ki: 'Doğu da, batı da Allah'ındır. O, kimi dilerse onu hidâyete erdirir.'

¹⁵⁹ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 494. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 259. Ayrıca Nesefî bu âyetler dışında da nesh konusuna dair örnekler vermektedir. Bkz: Nesefî, *et-Teysîr*, III, 78-79.

Teysîr’inde fikhî hüküm içeren âyetleri yorumlarken kaynak olarak *Te’vîlât*’ı düzenli bir şekilde kullanmamakla birlikte fıkıhta bilhassa tartışmalı konularda Mâtürîdî’den nakilde bulunarak meseleleri izah eder. Yine Ebû Hanîfe’nin ve bazı mezheplerin görüşlerini doğrudan nakletmek yerine Mâtürîdî vasıtaıyla aktardığı yerler vardır. Böylelikle Nesefî, Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde oluşan Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî ve ardından onun öğrencisi olan el-Merğînânî’nin yer aldığı Hanefî-Mâtürîdî fıkıh geleneğin bir parçası olmuştur.



3. Kelâm

Nesefî'yi ön plana çıkaran en önemli noktalarından biri onun mütekellim kimliğidir. O, kaleme aldığı *Akâidü'n-Nesefî* adlı risâlesiyle Mâtürîdî kelamcıları arasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü Ömer en-Nesefî, Ebû Hanefî'den başlayıp Mâtürîdî'nin inşa ettiği düşünce geleneğini Pezdevî, Ebü'l-Mu'in en-Nesefî gibi isimlerin de katkılarıyla bünyesinde toplamış ve kendisinden sonraki Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bir köprü oluşturmuştur. Risâlesi oldukça rağbet gören Nesefî, konuları derli toplu ve muhtasar biçimde ele almıştır. Onun oldukça sistemli olan bu risâlesi üzerine birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmış, böylece Nesefî asırlarca okutulup, tahlil edilen bir risâlenin müellifi olarak kelam ilminde de önemli bir isim olmuştur.¹⁶⁰

Nesefî'nin bu mütekellim kimliği *et-Teysîr* adlı tefsirinde de oldukça baskın bir şekilde görülmektedir. O, kelâmî görüşlerine *Akâidü'n-Nesefî*'de oldukça öz bir şekilde yer vermişken *et-Teysîr*'de âyetleri açıklarken kelâmî meselelere daha çok değinmiştir. Nesefî, *Akâidü'n-Nesefî*'deki gibi sistemli ve sıralı bir biçimde değil de daha çok ilgili âyetler üzerinden yapar. Hem Ehl-i Kitap'tan olan Yahudi ve Hristiyanlara, hem de Ehl-i Sünnet dışında kalan İslâmî fırkalardan olan Bâtıniyye, Kerrâmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye'ye reddiyeler getirip kelâmî meseleleri âyetler üzerinden tartışmaktadır. Bu tartışmaları da mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenek üzerinden yürütmektedir. O, kelam konularını açıklarken Mâtürîdî'nin açıklamalarına doğrudan yer vermekte ve sapkın gördüğü fırkalara onun argümanlarıyla reddiyeler getirmektedir. Bazen de doğrudan Mâtürîdî'ye yer vermese de "Ehl-i Hakk" ve "Ehl-i Sünnet" gibi ifadelerle dolaylı olarak yine onun görüşlerini aktarmaktadır. Nesefî'nin buradaki "Ehl-i Hakk'tan kastı mezhebi olan Mâtürîdiyye'nin görüşüdür. Zira o, Eş'arîleri bidat fırkaları arasında görmese de ilgili konuyla alakalı doğru olan fikirlerin Mâtürîdîlere ait olduğu kanaatindedir.¹⁶¹

¹⁶⁰ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", II, 217-19. Nesefî'nin bu risalesine yazılan bir hayli şerh ve hâşiye bulunur. Fakat tüm bu şerhler arasında en az Nesefî'nin risalesi kadar itibar gören ve Osmanlı medreselerinde okutulan şerh Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'idir. Eş'arî geleneğe mensub olan Teftâzânî, şerhinin bazı yerlerinde Nesefî'yi eleştirmiş olsa dahi zaman zaman onun fikirlerini kabul ettiği ve savunduğu görülmektedir. Teftâzânî'yi, Nesefî'nin risalesine yazdığı şerh ile alakalı öne çıkaran durum ise onun şerhinin üzerine yaklaşık elli tane şerh, hâşiye ve talik yazılmasıdır

¹⁶¹ Bayram, *Ömer Nesefî'de Tevhid Düşüncesi*, 57.

Mevcut çalışmalar Nesefî'nin fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâtürîdî olduğunu ve *et-Teysîr*'inde Mâtürîdî'den çokça alıntılar yaptığını söylemeler de bu tespitler oldukça yüzeysel kalmıştır. Çünkü Nesefî'nin kelâmî meselelerde Mâtürîdî'den yaptığı alıntıların bazıları zikredilmiş ve konu nihâyete erdirilmiştir. Önemli olan burada Nesefî'nin Mâtürîdî'den hangi konularda neden ve ne kadar alıntı yaptığı veya alıntı yapmadığı yerlerde neden yapmadığı ve bunları nasıl açıkladığıdır. Bu sorular çerçevesinde aşağıda, Fâtiha-Bakara sûrelerindeki kelâmî meselelerin *et-Teysîr*'de nasıl ele alındığı ve *Te'vîlât*'tan nasıl ve ne kadar etkilendiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.1.Nübüvvet

Nübüvvet konusu kelim kitaplarında oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede kelâmcılar resûl-nebî arasındaki farkları, nübüvvetin gerekliliği, ispatı ve hikmeti, kimlerin peygamber olabileceğine, peygamberliğin ispatında mucizenin önemi, peygamberlerin sıfatları, peygamberler arasındaki üstünlüğü ve Hz. Peygamber'in son peygamber olması gibi konuları ele almışlardır.¹⁶² Bu alimlerden biri de Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı Ömer en-Nesefî'dir. Onun yukarıda zikredilen konularla ilgili görüşleri *Te'vîlât* ile ilişkisi üzerinden ele alınacaktır.

3.1.1. Resûl-Nebî Ayrımı

Nesefî, resûl ve nebî kavramlarına *et-Teysîr*'inde de yeri geldikçe değinmiş ve Ehl-i Sünnet'in ve mezhep imamı Mâtürîdî'nin resûl ve nebî ayrımını kabul ederek açıklamalar yapmıştır. Nesefî'nin, nebî kavramına lügavî olarak değindiği yer “*sâlihlerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler*”¹⁶³ âyetidir. Burada kelimenin “nebve” (النَّبْوة) kökünden türediğini ve şâyet hemzeli okunursa “nebe” (النَّبَا) kökünden “Allah'tan haber veren” anlamına geldiğini belirtir. “Nebî” (النَّبِي) kavramının ise sözlükte geniş ve açık yol

¹⁶² Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî el-Kârî, *Minehü'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998), 55; Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve”, içinde *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer, 2018), 365. Ayrıca Mu'tezile gibi bazı fırkalara göre resul ve nebî arasında bir ayrım yoktur. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehhe, 1988), 567-68. Eş'arilerin bir kısmı resul ve nebî arasında fark olduğunu söylerken bir kısmı da bunların aynı olduğu görüşündedir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 174; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 321.

¹⁶³ Âl-i İmrân 3/39.

anlama geldiğini söyler. Sözlük anlamından hareketle peygamberleri “Allah’a giden yollar” şeklinde yorumlar.¹⁶⁴ Neseî, tefsirinin bir başka yerinde ise nebî ve resûl ayırımına değinerek bu ikisi arasında bazılarına göre bir fark olmadığını, bazılarına göreyse olduğunu ifade etmiştir. Devamında “*Senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebî göndermedik ki*”¹⁶⁵ âyetini zikrederek her resûlün nebî olduğunu fakat her nebînin resûl olmadığını belirtir.¹⁶⁶ Mâtürîdî ise Bakara sûresi 61. âyette “haksız yere nebîleri öldürüyorlardı” ifadesini açıklarken resûl ve nebî arasındaki farklılıklara yeni bir hüküm koymaları cihetinden değerlendirir.¹⁶⁷ Neseî ve Mâtürîdî resûl ile nebî ayırımına farklı âyetlerde ve farklı açılardan ele almışlardır. Her iki tefsirdeki açıklamalarda doğrudan bir benzerlik bulunmamaktadır.

et-Teysîr ve *Te’vîlât*’ta resûl ile nebî ayırımına dair ilişkisizlik durumu Bakara sûresi 177. âyetteki “*nebîlere iman edip*” ibaresinde de devam etmektedir. Neseî bu âyeti açıklarken resûl ve nebîlerin insanlara elçi olarak gönderildiğini, Allah’ın emir ve yasaklarını onlara bildirerek O’nun vaatlerini ve tehditlerini insanlara ilettiklerini söyler. Neseî buraya kadar zikrettiklerinin dinin temelleri ve akâidin temel şartları olduğunu belirtir.¹⁶⁸ Mâtürîdî ise Kur’an’da bu âyet kadar imanın şartlarını bu denli kapsayan başka bir âyetin olmadığını belirtir ve burada peygamberleri tasdik etmekten bahseder.¹⁶⁹ Her iki tefsir mukayese edildiğinde bu âyetin akâid açısından önemli olduğuna dikkat çektikleri ve tüm resûl ve nebîlerin dinde önemini vurguladıkları görülse de Neseî’nin Mâtürîdî’den doğrudan bir alıntısı bulunmamaktadır. Netice itibarıyla Neseî, âyetlerin açıklamasında görüldüğü üzere temelde resûl ve nebî ayrımı kabul eder. O, bu konuda doğrudan Mâtürîdî’den bir nakilde bulunmasa da konuyu onunla aynı çerçevede açıklar.

3.1.2. Nübüvvetin Gerekliliği ve İspatı

¹⁶⁴ Neseî, *et-Teysîr*, IV, 30.

¹⁶⁵ Hac 22/52.

¹⁶⁶ Neseî, *et-Teysîr*, II, 477.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 144.

¹⁶⁸ Neseî, *et-Teysîr*, III, 67.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 318.

Nübüvvet konusunda en çok tartışılan mesele öncelikle peygamber göndermenin Allah için zorunlu olup olmadığıdır. Mezhepler, bu meseleye verdikleri yanıtlar doğrultusunda nübüvvetin gerekliliğini, ispatını ve mucizeleri tartışarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁰

Nesefî gerek *Akâidü'n-Nesefî*'de gerekse *et-Teysîr*'inde nübüvvet konularına yer geldikçe değinmiştir. O bu risâlesinde peygamberlerin gönderilmesinin bir hikmeti olduğunu söyler ve ardından şu hususlara kısaca değinir: Allah, insanlara dinî ve dünyevî işlerinde ihtiyaç hissettikleri durumları bildiren kendi cinslerinden resûller göndermiş, peygamberleri vasıtasıyla onları emir ve yasaklara uydukları takdirde cennet ve sevapla müjdelemiş, isyan edip küfre saptıklarında ise ateş ve azapla korkutmuştur. Yine Nesefî risâlesinde, Allah'ın peygamberlere mucizeler vererek onların risâletlerini doğruladığını ve bütün peygamberlerin Allah'ın hükümlerini bildirip tebliğ eden, doğru ve samimi kimseler olduğunu ve peygamberler arasında en faziletlisinin Hz. Muhammed olduğunu ifade eder.¹⁷¹

Nesefî *et-Teysîr*'inde “içlerinden onlara öyle bir peygamber gönder ki”¹⁷² âyetini tefsir ederken Mâtürîdî'den mana itibariyle bir alıntı yaparak bu ifadeyle kastedilenin “peygamberin insanların cinsinden gönderilmesi gerektiği” anlamında olduğunu söyler. Gerekçe olarak da insanların kendi cinsinden gönderilen peygamberleri tanınması ve tasdik

¹⁷⁰ Berâhime'ye göre peygamber göndermenin bir anlamı ve faydası yoktur. insanın akli rehberlik noktasında yeterlidir. Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), II, 5. Mu'tezile'ye göre de Allah'ın peygamber göndermesi zarurî ve ilâhî adaletin bir gereğidir. Bkz. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563,564. Eş'arilerden bazıları Allah'ın peygamber göndermesini aklen mümkün görürken bazıları peygamber göndermesinin hikmeti gereği vacip olduğunu söyler. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 174-75; Vecihî Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005), 219-20; Saduddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî* (Şam: Darü't-Takva, 2020), 290. Ayrıca İmam Eş'arî'nin kendi eserlerinde bu görüşlere pek yer verilmediği fakat daha çok İbn Fûrek, Teftâzânî, Fahreddin er-Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî alimlerin nübüvvet meseleleri açıklık getirdiği ve bu alimler arasında da bazı görüş farklılıkları bulunduğu belirtilir. Bkz. Yavuz, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvet”, 80-88. Mâtürîdî ise Allah'ın peygamber göndermesinin hikmeti gereği lütuf ve ikram olduğunu söyler. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 10.baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 349-63; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2005, 2:189. Ayrıca Mâtürîdî'den sonra gelen ve bu gelenek içerisinde yer alan Ebû Seleme es-Semerkindî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî, Nüreddin es-Sâbûnî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi isimler de Mâtürîdî'nin görüşünü benimsemiş bu yönde açıklamalarda bulunmuşlardır. Bkz. Kılıç Aslan Mavil, “Mâtürîdîlere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği”, *Dergîabant* 5, sy 9 (2017): 78-85; Kalaycı, “Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi”, 278-80; Selim Gülverdi, “İmam Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi” (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 73-74; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 122-32.

¹⁷¹ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, “Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Nesefî”, içinde *Hâşiyetü'l-Hâşiyet alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1293), 5.

¹⁷² Bakara 2/129.

etmesinin daha kolay olduğunu belirtir.¹⁷³ Neseî burada doğrudan Mâtürîdî’den nakilde bulunarak neden peygamberlerin beşer cinsinden gönderildiğini açıklar ve bunun hikmetine değinir. Konuyla alakalı Bakara sûresi 40. âyette “*bana verdiğiniz sözü tutun ki, ben de size verdiğim sözü tutayım*” ifadesini açıklarken tekrar Mâtürîdî’den birebir nakilde bulunur:

Allah’ın kullarına karşı ahdi iki şekildedir. Birincisi, yaratılış ahdi olup O’nun, insanları bazı sebepler doğrultusunda yarattığı ve onları kendi hallerinde bırakmadığıdır. Allah, insanları birtakım mârifet (zâtını tanıma) ve tevhid gibi bilgilerle donatmıştır. İkincisi; peygamberler vasıtasıyla bildirilen risâlet ahdidir. Ayrıca Allah şöyle buyurmuştur: “Ben, muhakkak sizinle beraberim. Namazı dosdoğru kıldığınız, zekatı verdiğiniz, peygamberlerime iman ettiğiniz ve onlara yardımda bulunduğunuz (mallarınızı) Allah yolunda güzelce sarfettiğiniz takdirde, günahlarınızı mutlaka örterim” (Maide 12) (...) ¹⁷⁴

Mâtürîdî’nin sözlerini birebir aktaran Neseî, burada özellikle vurguladığı yere dikkat çekmiş, Allah’ın kullarına karşı peygamber göndermesinin hikmeti gereği olduğunu söylemiştir. Tıpkı Mâtürîdî gibi Neseî de insanların Allah’ı tanıma ve O’nun bir olduğunu bilme noktasında fitratlarının buna uygun olduğunu dolayısıyla bunların aklen bilinebileceğini belirtmiştir. Ancak Allah’ın kullarına karşı hikmeti gereği peygamberler göndererek ilâhî emirleri bildirdiğini, bunlara iman edip emir ve yasakları yerine getirenlerin mükafatlandırılacağını, inkar edenlerin ise cezalandırılacağını söylemiştir.¹⁷⁵ Görüldüğü üzere Neseî, gerek Mâtürîdî’den yaptığı nakille gerekse kendi açıklamalarıyla nübüvvetin gerekliliğine değinmiştir.

Peygamberliğin gerekliliğinden sonra nübüvvetin ispatı konusunu ele alan alimler Kur’an’dan pek çok delil göstererek konuyu açıklar. Neseî de Kur’an’da bahsedilen kıssaların Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlamada önemli bir delil niteliğinde olduğunu belirtir. Örneğin Allah Teâlâ Bakara sûresi 49. âyette¹⁷⁶ Firavun’un çocuklara ve kadınlara yaptığı işkencelerden bahseder. Neseî’ye göre Hz. Peygamber’in bu konuyu

¹⁷³ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 453. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 246.

¹⁷⁴ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 138. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 109.

¹⁷⁵ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 136-138.

¹⁷⁶ (Hem hatırlayın ki bir zaman) sizi Firavun ailesinden de kurtardık, (onlar) size azabın en kötüsünü reva görüyor, oğullarınızı boğazlıyor, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. Ve bunda size Rabbiniz tarafından büyük bir imtihan vardı.

bildirmesi onun nübüvvetini tasdikler ve ispatlar niteliktedir.¹⁷⁷ Yine Bakara sûresinin 55. âyetini¹⁷⁸ tefsir ederken Hz. Mûsâ'nın kavminin Allah'ı görmek istediğini, şâyet Allah'ı açıkça görmezlerse ona inanmayacaklarını belirttiklerini ve bu isteklerinden dolayı onların yıldırım çarparak helak olduklarını söyler. Hz. Mûsâ'nın duasıyla da Allah onları tekrar dirilterek ecelleri gelene kadar yaşatır. Bu durum geçmişte olan bir olaydır ve Hz. Peygamber ancak Allah'ın bildirmesiyle bilip haber vermiştir. Onun bu haberi bildirmesi nübüvvet iddiasının doğruluğuna bir delildir.¹⁷⁹ Neseî'ye göre Allah'ın Hz. Peygamber'e geçmiş veya gelecekle ilgili bildirdiklerinin Onun nübüvvetini ispat etmede önemli bir yeri vardır.

Neseî, “*Ve bir vakitte Mûsa'ya kitap ve furkan vermiştik. Tâ ki hidâyete eresiniz.*”¹⁸⁰ âyetini açıklarken “*hidâyete eresiniz*” kısmını “indirdiğim bu kitapla hidâyete eresiniz diye” şeklinde tefsir eder ve açıklamasında Kur'an'ın indirilmesinin bir hikmetinin de nübüvveti delil teşkil etmesi olduğunu söyler.¹⁸¹ Mâtürîdî ise âyeti tefsir ederken bu konuya değinmemiştir.

Sonuç olarak Neseî, bazı âyetlerin açıklamasında nübüvvetin gerekliliğine, hikmetine ve nübüvvetin nasıl ispat edileceğine dair açıklamalar yapmıştır. O, gerek geçmişteki kıssaların, gerekse gelecekte olacak olayların peygamberlere bildirilmesini nübüvvetin ispatında delil olarak kullanmıştır. Neseî bu açıklamaları yaparken bazen Mâtürîdî'den birebir alıntı yaparak konuyu açıklamış bazı yerlerde ise doğrudan alıntı yapmadan mezhebi doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur.

3.1.3. Nübüvvetin İspatında Mûcizenin Konumu

Kelam kitaplarında mûcize konusu nübüvvetin bir alt başlığı olarak yer alır ve nübüvvetin ispatında mûcizelerin gerekliliğine değinilir. Burada ihtilaflı meselelerden bazıları şunlardır: Nübüvvetin ispatı için mûcize gerekli midir? Kendisine risâlet görevi gelmeden önce bir peygamberin gösterdiği harikulade olaylar mûcize midir? Kelam kitaplarında

¹⁷⁷ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 171.

¹⁷⁸ Hani bir zamanlar ‘Ey Musa biz Allah'ı açıkça görmedikçe senin sözünle asla inanmayacağız.’ demiştiniz de bunun üzerine sizi yıldırım çarpmıştı ve siz de bakakalmıştınız.

¹⁷⁹ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 192.

¹⁸⁰ Bakara 2/53.

¹⁸¹ Neseî, *et-Teyssîr*, II, 183. Ayrıca Neseî Bakara suresi 13. âyette de Allah'ın gaybtan haber vermesiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatladığını söyler. Bkz: Neseî, *et-Teyssîr*, I, 326.

“irhas”¹⁸² konusu olarak tartışılan bu ve mûcizeyle ilgili sair konularda mezhepler ihtilaf etmişler ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁸³ Neseî de bu tartışmalara değinmiş ve *Akâidü'n-Neseî* adlı risâlesinde Allah'ın peygamberlere adete mugayir olan mûcizeler vererek nübüvvetlerini desteklediğini söylemiştir.¹⁸⁴ Ayrıca nübüvvetin ispatı için mucizelerin önemine *et-Teysîr*'indeki farklı âyetlerin açıklamalarında da değinmiştir. Mesela Bakara sûresinin 6. âyetini¹⁸⁵ tefsir ederken, âyetin Hz. Peygamber'in kalbini ferahlatma kabilinden olduğunu söyler. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Nuh gibi bazı peygamberlere kafirlerin akıbetini sonradan bildirmiş, lakin Hz. Peygamber'e onların akıbetleri hakkında önceden haber vermiştir. Böylece Hz. Peygamber'e gaybtan bir haber verilmiş ve olay tam da bu şekilde gerçekleşmiştir. İşte bu durum Hz. Peygamber'in bir mûcizesidir.¹⁸⁶ Mâtürîdî bu âyetin nübüvvet delil niteliğinde olduğunu söylemişse de¹⁸⁷ Neseî konuyu ondan daha geniş açıklamış ve doğrudan bir nakilde bulunmamıştır.

Nübüvveti ispatlamada mucizenin delil olmasına dair Neseî ilk olarak Bakara sûresi 31. âyetinde¹⁸⁸ Mâtürîdî'den birebir şu nakilde bulunur:

Meleklerle bu şekilde bir uyarıda bulunmasının sebebi, Hz. Âdem onlara isimleri bildirince, gayret göstermeleri durumunda bu isimleri bilebileceklerini düşünmemeleridir. Ya da onlara Hz. Âdem'in nübüvvetine delâlet edecek bir mûcize göstermek istemiş ve onların bu konudaki âcizliklerini kendilerine hatırlatarak Hz. Âdem'e boyun eğmelerini sağlamıştır. Bu tıpkı “Şu sağ elindeki nedir Ey Mûsâ!” (Tâhâ 20/17) âyetindeki olduğu gibidir. Burada da önce Hz. Mûsâ'ya hâlini ve

¹⁸² Peygamberden nübüvvet öncesi dönemde sâdır olan hârikulâde hadiseler için kullanılır. Bu tür olayların nübüvvet bir nevi hazırlık oluşturduğu kabul edilmiştir. Bkz. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde” *DİA*, XVI, 181-183.

¹⁸³ Mezheplerin bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 568; Mikail İpek, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması” (Doktora Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 57-58; İpek, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması”, 57-58; Bulut, “Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler”, 93-94; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseî*, 292. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368, 372-73, 386-87. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2005, I, 178, Can, “Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı”, 203-16. Ayrıca bazı İslâmî fırkalar Kur'an'ın i'câzlığını tartışmış ve Mu'tezilîler Kur'an'ın i'câzlığıyla alakalı sarfe görüşünü ortaya atmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe” *DİA*, XXXVI, 140.

¹⁸⁴ Neseî, “Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Neseî”, 5.

¹⁸⁵ Şu muhakkak ki inkâr edenleri uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar.

¹⁸⁶ Neseî, *et-Teysîr*, I, 283.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 33.

¹⁸⁸ Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklere gösterip: ‘Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin.’ dedi.

asasının durumunu hatırlatmış, böylece asısından göreceği şeylerin nübüvvetinin delillerinden olduğunu bilmesini sağlamıştır.¹⁸⁹

Nesefî bu kısımda peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin onların nübüvvetlerine delil teşkil ettiğini *Te'vilât*'tan birebir ifadelerle aktarmıştır. Bakara sûresi 145. âyetinde¹⁹⁰ de Mâtürîdî'den mana itibariyle bir nakilde bulunarak Allah'ın Hz. Peygamber'in gelecekte de günahsız olacağını vaadettiğini ve bu âyetin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına delil teşkil ettiğini söyler. Çünkü Allah bazı kimselerin Hz. Peygamber'e tâbi olmayacağını bildirmiş ve olay tam da bu şekilde gerçekleşmiştir.¹⁹¹

Nübüvvetin ispatında aklî deliller arasında kabul edilen bir diğer delil, Kur'an-ı Kerîm'in i'câzı yani i'câzü'l-Kur'an'dır. Mâtürîdî Bakara sûresi 23. âyetinde¹⁹² Kur'an'ın icâzı konusuna değinir ve şunları söyler: “Siz de aynı onun getirdiği gibi bir şey getirin, çünkü siz cevher, yaratılış ve dil açısından onunla eşit haldesiniz. Dolayısıyla böyle bir şey uydurmakta o sizden daha üstün değildir.”¹⁹³ Nesefî, Mâtürîdî'nin bu ifadelerini birebir nakleder ve açıklamalarının devamında Kur'an'ın fesahat, belâgat gibi konulardaki eşsizliğine ve Kur'an'ın Hz. Peygamber'in risâletini ispatlama noktasında en önemli delil olduğuna dikkat çeker.¹⁹⁴

“İrhas” konusunda ise Nesefî “*Beşikte de, yetişkin çağında da insanlarla konuşacak*”¹⁹⁵ âyetinde Hz. İsmâ'nın daha beşikteyken annesinin suçsuz olup temiz olduğunu söyleyerek annesine şahitlik etmesi olayını anlatır. Nesefî bu durumun olağanüstü bir olay olduğunu ve Hz. İsmâ'nın mucizesi olduğunu söyler.¹⁹⁶ Mâtürîdî'de de

¹⁸⁹ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 77. Nesefî'nin Mâtürîdî'den yaptığı alıntı şu şekilde devam eder: “Ey Mûsâ! Sağ elindeki nedir?” (Tâ-hâ 20/17) âyetine benzer. Allah bu olayda da Hz. Mûsâ'ya vaziyetini, asası hatırlatmış ve asası vasıtasıyla göreceği hallerin nübüvvetinin bir delili olduğunu anlamasını sağlamıştır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 80.

¹⁹⁰ Celâlim için, sen o kitap verilmiş olanlara, bütün delilleri de getirsen, yine de senin kıblene tabi olmazlar, sen de onların kıblesine tabi olmazsın. Zaten onlar da birbirlerinin kıblesine tabi değiller. Celâlim hakkı için, sana gelen bunca ilmin arkasından sen tutar da onların arzu ve heveslerine uyacak olursan, o zaman hiç şüphesiz, sen de zâlimlerden olursun.

¹⁹¹ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 512. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 266.

¹⁹² Eğer kulumuz (Muhammed)a indirdiğimizden şüphe içinde iseniz, haydi onun gibi bir sûre getirin, Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın; eğer doğru iseniz.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 59.

¹⁹⁴ Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 414-19.

¹⁹⁵ Âl-i İmrân 3/46.

¹⁹⁶ Nesefî, *et-Teyssîr*, IV, 50-51.

benzer ifadeler bulunmaktadır. Neseî doğrudan ondan bir nakilde bulunmadan onun görüşlerine paralel açıklamalar yapmıştır.

3.1.4. Peygamberlerin Sıfatları ve Üstünlüğü

Kur'an'da pek çok yerde peygamberler çeşitli sıfatlarla vasıflanarak övülmüştür. Bunlar ismet, tebliğ, sıdk, fetânet ve emin olmak gibi sıfatlardır. İslam fırkaları arasında bazı sıfatların mâhiyetiyle alakalı ihtilaflar bulunsa da peygamberlerin bahsedilen sıfatlara sahip olduklarına dair genel bir ittifak söz konusudur. İsmet sıfatının mahiyeti ise tartışmalara konu olmuştur.¹⁹⁷

Mu'tezile nübüvvetten önce veya sonra peygamberlerin kasıtlı olarak nefret uyandıracak büyük günah işlemeyeceklerini belirtir. Lakin nefret uyandırmayan, nübüvvetini zedelemeyecek bazı küçük günahlar işlemelerini mümkün görür.¹⁹⁸ Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre peygamberlerin kasıtlı olarak büyük günah işlemeleri mümkün değildir. Ancak onların beşer olmaları hasebiyle kendilerinde imtihan edilme, ihtiyar ve irade gibi vasıfları da vardır. Dolayısıyla peygamberlerin de bazı küçük hataları olabilir. Mâtürîdî'ye göre bu hatalar yanılma, unutma gibi hallerden kaynaklanabileceği gibi bazı hikmetlerden dolayı da olabilir.¹⁹⁹

Neseî âyetlerin açıklamasında yeri geldikçe peygamberlerin sıfatlarına değinir. O, Bakara sûresi 36. âyette²⁰⁰ şeytanın, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı hata yapmaya yönelttiğini ifade eder. Yani şeytan onlara vesvese vererek onları hata yapmaya sevk ettirmiştir. Neseî bu açıklamasının ardından Mâtürîdî'den mana itibarıyla bir nakilde bulunur.

Söz konusu nakilde Hz. Adem'in unutmasıyla ilgili Hasan-ı Basrî, Hz. Adem'in unutması "hatırlamama" anlamında olmayıp bilakis "nisyan-ı taziy" yani kendi arzusuna uymasından kaynaklandığını ifade eder. Yine bir başka görüşe göre Hz. Adem, kendisine gelen vesveseyi anlamamış ve bunun meleklerden gelen bir işaret olduğunu düşünmüştür.

¹⁹⁷ İsmet sıfatı için Bkz. Mehmet Bulut, "İsmet" *DİA*, XXIII, 314-316.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, 575; İpek, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması", 50-52.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 95; Kalaycı, "Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi", 280; Feyzullah Gün, "İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlerin İsmeti", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18, sy 48 (2021): 80-83.

²⁰⁰ Bunun üzerine şeytan onları(n ayağını) oradan kaydırды, içinde bulundukları (cennet yurdu)ndan çıkardı. Biz de: 'Birbirinize düşman olarak inin, orada belirli bir vakte kadar sizin için bir karar yeri ve bir nasib vardır.' dedik.

Tüm bunları Mâtürîdî'den mana itibariyle aktaran Nesefî, Allah'ın elçilerini bu tarz ifadelerle nitelemenin yanlış olduğuna dikkat çeker. Ayrıca buradaki “unutma” fiilinin hakikî anlamının “hatırlayamama” olduğunu vurgulayan Nesefî, âyetlerden delil getirerek görüşünü destekler.²⁰¹ Anlaşıldığı kadarıyla onun burada eleştirdiği nokta Mâtürîdî'nin kendi görüşleri değildir. Çünkü Mâtürîdî de bunları Hasan-ı Basrî ve bazılarının görüşü olarak nakletmiştir. Dolayısıyla Nesefî özellikle bu kısmı Mâtürîdî'den rivayet ederek onun vasıtasıyla Hasan-ı Basrî'nin bu ifadelerini eleştirmektedir.

Nesefî, ismet sıfatına tekrar Bakara sûresi 120. âyet²⁰² değinerek Mâtürîdî'den neredeyse birebir ifadelerle şu nakilde bulunur:

İsmet kavramı imtihanı ve sıkıntıyı bertaraf etmez. Şâyet ismet durumu varsa bu sefer imtihan iki türlüdür: Birincisi, geçmişte ismet sahibi birinin korunmuş olması onun şimdiki zamanda da korunmuş olmasını zorunlu kılmaz. İkincisi ise bazı şeyler, ismet sahibi kimselere daha öncelikli olarak yasaklanır. Emir ve yasaklar kaldırılınca da ismet de ortadan kalkar çünkü ismet, emredileni yerine getirme ve nehyedilenlerden uzak durma durumuyla korunmasıdır.²⁰³

Nesefî burada Mâtürîdî'den doğrudan nakilde bulunarak peygamberlerin ismet sıfatının onlardan imtihan ve sıkıntıyı kaldırmadığını ifade etmiştir. Bir başka örnek olarak o, Bakara sûresi 128. âyet²⁰⁴ peygamberlerin tövbe etmeleri konusuna değinir. O, Mâtürîdî'den mana itibariyle alıntı yaparak peygamberlerin de kasıtlı olmadan ve hatırlayıp hatırlamadıkları bazı küçük günahlarının olabileceğini ve bunların hepsine genel manada tövbe ettiklerini söyler.²⁰⁵

Peygamberlerin sıfatlarının yanı sıra Kur'an'da bazı peygamberler diğerlerine nazaran üstün kılınmıştır. Mâtürîdî Bakara sûresi 253. âyet²⁰⁶ peygamberlerin hem

²⁰¹ Nesefî, *et-Teyşîr*, II, 112-13.

²⁰² Sen onların milletlerine tabi olmadıkça ne yahudiler, ne de hıristiyanlar senden asla hoşnud ve razı olmayacaklar. De ki, gerçekten de Allah'ın hidâyeti, hidâyetin ta kendisidir. Şânım hakkı için, sana vahiyle gelen bu kadar bilgiden sonra, kalkıp da onların arzu ve heveslerine uyacak olursan, sana Allah'dan ne bir dost bulunur, ne de bir yardımcı.

²⁰³ Nesefî, *et-Teyşîr*, II, 428. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 224-25.

²⁰⁴ Ey bizim Rabbimiz, hem bizim ikimizi yalnız senin için boyun eğen müslümanlar kıl, hem de soyumuzdan yalnız senin için boyun eğen müslüman bir ümmet meydana getir ve bize ibadetimizin yollarını göster, tevbemize rahmetle bakıver. Hiç şüphesiz Tevvâb sensin, Rahîm sensin.

²⁰⁵ Nesefî, *et-Teyşîr*, II, 453. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 245.

²⁰⁶ O işaret olunan resuller yok mu, biz onların bazısını, bazısından üstün kıldık. İçlerinden kimi var ki Allah, kendisiyle konuştu, bazısını da derecelerle daha yükseklerle çıkardı.

dünyada hem de ahirette birbirlerinden üstün olmalarının mümkün olduğunu belirterek Mu'tezile'nin peygamberler arasındaki üstünlüğü kabul etmediklerini söyler. O, peygamberlerin hangi açılardan diğerlerinden üstün olabileceği noktasındaki ihtimaller üzerinde durur.²⁰⁷ Neseî de bu âyetin açıklamasında Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu söyler ve konuyla ilgili hadisleri delil olarak gösterir.²⁰⁸ Yukarıda verilen örneklerden anlaşılacağı üzere peygamberlerin bazılarının üstün olabileceğini kabul eden Neseî, bunun için Mâtürîdî'den nakilde bulunmasa da âyetleri onunla aynı görüş çerçevesinde yorumlamıştır.

Sonuç olarak Neseî, bu konularda Mâtürîdî'nin düşüncelerini benimsemiş ve âyetleri bu görüşler çerçevesinde tefsir etmiştir. Özellikle tartışmaların yoğun olduğu meselelerde Mâtürîdî'den birebir veya özet halinde nakilde bulunması dikkat çekicidir.

3.1.5. Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yaklaşımı

Hristiyan ve Yahudilerin vahiy-peygamber anlayışı ve Hz. Peygamber'e bakışları İslam âlimleri tarafından ele alınan bir konudur. Neseî de âyetlerin tefsirinde yeri geldikçe bu konuya değinerek Ehl-i Kitab'ın nübüvvetine yönelik bakış açısını ortaya koymaya çalışmıştır. O, Bakara sûresinin 90. âyetini²⁰⁹ açıklarken Yahudilerin, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e göndermiş olduğu kitaba inanmayarak onu reddettiklerini söyler. Çünkü onlar son peygamberin Hz. İshak'ın soyundan gelmesini beklemişler ancak bu peygamber Hz. İsmâîl'in soyundan gelince haset etmişlerdir. Yani Yahudiler, risâlet görevinin İsrâiloğullarına değil de farklı birisine verilmesinden hoşnut değillerdir.²¹⁰ Mâtürîdî de benzer açıklamalarda bulunmuş ancak Neseî ondan doğrudan bir nakilde bulunmamıştır.²¹¹ Ayrıca Neseî Bakara sûresi 128. âyetinde²¹² nübüvvetin, tahrif edilene kadar Hz. İshak'ın soyundan devam ettiğini, daha sonra Hz. Peygamber ve onun ümmetine geçtiğini böylelikle kıyamete kadar Hz. İsmâîl'in soyundan devam edeceğini

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 149.

²⁰⁸ Neseî, *et-Tefsîr*, III, 320-21.

²⁰⁹ Ne kadar çirkindir o uğruna kendilerini sattıkları şey ki; Allah'ın kullarından dilediğine kendi lütuf ve kereminden vahiy indirmesine kafa tutarak, Allah ne indirdiyse hepsini inkâr ettiler. İşte bu yüzden de gazap üstüne gazaba uğradılar. Can yakıcı azap asıl kâfirler içindir.

²¹⁰ Neseî, *et-Tefsîr*, II, 364-65, 386-87.

²¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 176.

²¹² Ey Rabbimiz, hem bizim ikimizi yalnız senin için boyun eğen müslümanlar kıl, hem de soyumuzdan yalnız senin için boyun eğen müslüman bir ümmet meydana getir ve bize ibadetimizin yollarını göster, tevbemize rahmetle bakıver. Hiç şüphesiz Tevvâb sensin, Rahîm sensin.

söyler. Buna benzer açıklamalar *Te'vîlât*'ta olmasına rağmen Nesefî, Mâtürîdî'den doğrudan bir nakilde bulunmaz.²¹³

Nesefî, Bakara sûresi 105. âyette²¹⁴ Ehl-i Kitab'ın nübüvvete yaklaşımı konusunda *Te'vîlât* ile birebir ilişkisi kurmaktadır. O, önce bu âyette Ehl-i Kitab ve putperestlerin beraber zikredildiğine dikkat çekerek onların dünyada küfür üzerinde birleştikleri gibi ahirette de cehennemde birlikte cezalandırılacaklarını söyler ve ardından Mâtürîdî'den özet olarak şu nakilde bulunur:

“Ne de müşriklerden” âyeti “Ne Ehl-i Kitab'tan” ibaresine atıftır, yani müşriklerin hepsi değil bazıları böyledir. Çünkü müşriklerinden sadece ileri gelenler Hz. Peygamber'e nübüvvetin verilmesini istemediler. İstememelerin de iki nedeni vardı. Birincisi Hz. Peygamber Allah'ın vahyiyle onları ve atalarını sapkın ve sefih kimseler olarak nitelendiriyordu ve bu durum da müşriklerin ağına gidiyordu. İkincisi ise müşrikler, kibirlerinden dolayı başkasına boyun eğmeyerek önderliğin kendilerinde olmasını istiyorlardı.²¹⁵

Nesefî burada Ehl-i Kitab'ın durumunu ve Hz. Peygamber'e neden iman etmediklerini Mâtürîdî'den özetle anlatmaktadır. O, “*Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir paraya satanlar var ya*”²¹⁶ âyetinde Mâtürîdî'den nakilde bulunur. Mâtürîdî, Allah'ın ahdinin bir görüşe göre emir ve yasakları olduğunu söyler. Burada, Yahudilerin Tevrat'ta Hz. Peygamber hakkında zikredilen vasıfları gizlememek ve bunları insanlara anlatmak için söz verdiklerini, ancak sözlerinde durmayarak gerçekleri gizlediklerini belirtir.²¹⁷ Nesefî, Ehl-i Kitab'ın nübüvvete yaklaşımını Bakara sûresindeki daha birçok âyette anlatır.²¹⁸

Netice itibariyle Nesefî ile Mâtürîdî, nübüvvet makamına karşı duydukları hassasiyetleri tefsirlerine yansıtmışlardır. Nesefî tüm bu konularda gerek Mâtürîdî'den doğrudan yaptığı alıntılarla gerekse benzer açıklamalarla mezhebinin görüşünü tefsirine

²¹³ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 451, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 236.

²¹⁴ Ne Kitab ehlinde, ne de müşriklerden hiçbiri, size Rabbinizden bir hayır indirilsin istemez. Allah ise, üstünlüğü, rahmetiyle dilediğine mahsus kılar ve Allah çok büyük lütuf sahibidir.

²¹⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 387. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 197-98.

²¹⁶ Âl-i İmrân 3/77.

²¹⁷ Nesefî, *et-Teyssîr*, IV, 118. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 343.

²¹⁸ Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 202-203, II, 280-282, 485; III, 21-22, 156, 159.

açıkça yansıtmıştır. İncelenen örneklerde Nesefî'nin nübüvvet bahsinde *Te'vîlât*'ı temel bir kaynak olarak kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.



3.2. İman ve Amel İlişkisi

“İman nedir?” sorusuna mezhepler farklı cevaplar vermişler ve bu cevaplar neticesinde bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır. Büyük günah işleyenlerin durumu, amelin imandan bir parça olup olmaması, imanın artıp azalması gibi konular bu tartışmalardan bazılarıdır. Tüm bu tartışmalar, mezheplerin yapmış oldukları iman tanımından kaynaklanmaktadır. Mezheplerin iman tanımında amele yer verip onu imandan bir parça kabul etmeleri ve imanın artıp azalmasında ameli etkin bir faktör olarak görmeleri büyük günah işleyen kişilerin dini konumlarına dair sonuçlar doğurmaktadır.

Hâriciyye, Mu‘tezile, Zeydiyye ve Ehl-i Hadîs’e göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve bütün taatlerdir.²¹⁹ Her ne kadar adı geçen mezheplerin iman tanımlarında benzerlik görülse de amelin imana dahil edilmesinden kaynaklı mürtekeb-i kebîrenin konumu gibi bazı konular hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Hâricîler imanın artıp azalacağını ve büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağını söylerler.²²⁰ Mu‘tezile ise de imanın artıp azalacağını söyler ancak onlar büyük günah işleyenlere doğrudan kafir demezler. Bu kimseler iman ile küfür arasında *el-menzile beyne’l-menzileteyn* konumundadır.²²¹ Ehl-i Hadîs’e göre de iyi ameller işlendiğinde imanın artacağını, masiyet durumunda ise imanın azalacağını ve büyük günah işleyenlerin de günahkar mümin olduklarını belirtirler.²²²

Burada özellikle Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’nin iman konusundaki görüşlerini belirtmek gerekir. Çünkü bazı araştırmacılara göre her iki alimin iman tanımında farklılıklar vardır ve Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan alimlerin görüşleri bu iki alime göre ayrılmıştır. Dolayısıyla söz konusu gelenek içerisinde yer alan Nesefî’nin

²¹⁹ Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 60, 109; Selim Gülverdi, “İmâm Mâtürîdî’nin İman Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Malatya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 15; Tevfik Yücedoğru, *Din, İmân ve İslâm’a Dair* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 47.

²²⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 109. Ayrıca Hâriciyye’nin tamamı büyük günah işlenmesi halinde iman yok olacağı ve böyle bir kimsenin kafir sayılabileceği kanaatinde değildir. Bkz. Şehristânî, 116-117, 124.

²²¹ Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 697; Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malâtî, *et-Tenbîh ve’r-Red Ala Ehli’l-Ehva ve’l-Bida’*, tsh. Sven Dederling (İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1936), 29-30.

²²² el-Eseri, *Ehl-i Sünnnet ve’l-Cemaat’e Göre İman*, 422; Abdullah bin Abdulhamid el-Eseri, *Ehl-i Sünnnet ve’l-Cemaat’e Göre İman* (İstanbul: Guraba Yayınları, 2007), 70-82; Faruk Furkan, *İslâm Hukuku Açısından Tekfir Şartları ve Ahkâmı* (Konya: Meva Yayınları, 2010), 135-42; Recep Önal, *Ebû’l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 140.

iman konusunda hangisinin görüşünü benimsediği oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe'ye göre iman; dil ile ikrar edip kalp ile de tasdik etmektir.²²³ Mâtürîdî'ye göre ise iman; tasdiktir. Dil ile ikrar bu dünyadaki hükümler için gereklidir.²²⁴ Ebû Hanîfe'nin dil ile ikrara yüklediği anlamdan dolayı bazı araştırmacılar Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan Serahsî, Pezdevî, Ömer en-Nesefî ve son dönemden Elmalılı Hamdi Yazır gibi alimlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü,²²⁵ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Nüreddin es-Sâbûnî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve son dönemden Ömer Nasuhi Bilmen gibi alimlerin ise Mâtürîdî'nin görüşünü takip ettiklerini belirtmişlerdir.²²⁶ İmanın tanımını dışında Mâtürîdî'nin iman-amel konularındaki görüşleri Ebû Hanîfe ile aynıdır.²²⁷

Nesefî'nin iman bahsiyle alakalı görüşleri *Akâidü'n-Nesefî* ve *et-Teysîr*'inde incelediğinde konuya *Akâid*'inde oldukça kısa ve öz bir şekilde değindiği görülür. O, bu risâlede iman kelimesinin ıstılâhî anlamını şöyle verir: İman, Hz. Peygamber'in Allah katından getirdiklerini (kalp ile) tasdik etmek ve (dil ile) ikrar etmektir.²²⁸ Nesefî'nin bu tanımından yola çıkarak metnin şarihlerinden biri olan Teftâzânî onun iman tanımında Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas aldığına kanaat getirmiştir.²²⁹

et-Teysîr'deki iman tanımına bakıldığında Nesefî, birçok âyette imanı “tasdik” olarak açıklamış ve bu konuları daha detaylı ele almıştır.²³⁰ Nesefî ilk olarak Bakara sûresi 3. âyette geçen “*iman ederler*” ifadesini açıklarken iman bahsine değinir. O, âyeti öncelikle dilbilgisel ve sözlüksel olarak açıklayarak iman kelimesinin dilde tasdik etmek anlamına geldiğini belirtir. “Âmene bihî” ve “âmene lehû” olmak üzere bu kelimenin *bâ*

²²³ Ebû Hanîfe'nin imanla ilgili bir diğer tanımı da şudur ki; iman tasdik, marifet, ikrar, İslâm ve yakındır. Bkz. Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim: Kelami Tartışmalar*, çev. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 16, el-Kârî, *Minehü'r-Ravzi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*, 251-59; Metin Avcı, “İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 125-26, 142-45.

²²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2005, 1, 236; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2, 269-70; III, 240, 312.

²²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, 274-75; Furkan, *İslâm Hukuku Açısından Tekfîr Şartları ve Ahkâmı*, 134; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 47.

²²⁶ Mikail İpek, “İmam Mâtürîdî'de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Aklın) Rolü”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, sy 2 (2021): 250.

²²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 732-45.

²²⁸ Nesefî, “Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Nesefî”, 4-5. Ayrıca Hucurat sûresi 14. âyette “*Siz iman etmediniz*” ibaresini kalpleriyle tasdik etmedikleri anlamında yorumlamış ve âyetin devamındaki “*Allah'a ve peygamberlerine itaat ederseniz*” ifadesinde geçen itaatin de, sahih bir kalple iman edip dil ile de ikrar ettikten sonra yapılan amellerle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Yine bir sonraki âyette geçen “*Gerçek müminler ancak Allah'a ve Resulüne iman eden*” ifadesinde gerçek müminleri kalpleriyle iman eden ve dilleriyle ikrar eden kimseler olarak tanımlar. Bkz. Nesefî, *et-Teysîr*, XIII, 524, 526.

²²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, 223.

²³⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 426, 2, 278.

ve *lâm* harf-i cerleriyle kullanıldığını ifade eden Neseî, tasdik manasını ihtiva eden iman kelimesinin birinin emanını sağlama anlamındaki *âmene lehû* kökünden geldiğine işaret eder.²³¹ Devamında kişiye farz olan iman mahiyeti hakkında mezheplerin ve belirli kişilerin görüşlerini aktarır. Burada Mâtürîdî’den de nakilde bulunan Neseî, onun “Ebû Hanîfe’den rivayetle” ibaresini özellikle aktararak “iman tasdiktir” görüşünü zikreder.²³² Neseî’nin Mâtürîdî ile birlikte iman yalnızca tasdik olduğu görüşünü Ebû Hanîfe’ye dayandırması dikkat çekicidir. Yukarıda değinildiği üzere Ebû Hanîfe’nin iman tanımı hakkındaki literatürde var olan ihtilaflı görüşlere hiç değinmeyen Neseî, iman tanımı hakkında bir ayrımda bulunmamış olur.²³³

Neseî imanı tanımlarken aktardığı mezheplerin görüşleri arasında özellikle Ehl-i Hadîs’in üzerinde durarak onların mümin vasıflarıyla ilgili rivayetlerini nakleder ve bunların hiçbirinin iman tanımına dahil olmadığını bilakis bunların imanla gelen özellikler olduğunu söyler.²³⁴ Yani hadiste zikredilen özellikler iman mâhiyetini oluşturan şeyler değil, imanla beraber ortaya çıkan durumlardır.

Neseî *et-Teysîr*’inde farklı yerlerde iman-amel konularına ve mürtekeb-i kebirenin durumuna değinmiştir. O, amelin imandan bir parça olup olmadığı bahsine Bakara sûresi 25. âyette geçen “*iman edip salih amel işleyenler*” ifadesini yorumlarken ibadetlerin imandan farklı olması şeklinde değinir. Devamında İmâm Şâfiî’nin ameli imandan bir cüz olarak gördüğünü ve bu âyetin de onun görüşüne açık bir reddiye olduğunu belirtir.²³⁵ O, başka bir açıklamasında Mâtürîdî’den özet halinde yaptığı nakilde

²³¹ Neseî, *et-Teysîr*, I, 227.

²³² Neseî, *et-Teysîr*, I, 227. Ardından Neseî şunları aktarır; Kerrâmiyye’ye göre “iman sadece ikrardır”, Cehm b. Safvan’a göre “iman marifettir”, Rekkâşî’ye göre ise “iman, bilginin kalpte var olması şartıyla ikrar etmektir”. Neseî’nin aktardığına göre İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, Evzâî, Ehl-i Hadîs ve Zâhirîler ise iman mâhiyeti hakkında şunları demiştir: İman, kalple tasdik, dil ile ikrar ve rukünlerle ameldir. Eş’arî ise “tüm bunların hepsi ve ek olarak ölünceye değin sebat etmektir” demiştir. Neseî son olarak, Ehl-i Hakk’ın görüşü olarak “İman, kalple tasdik ve dil ile ikrardır” şeklindeki tanıma yer verir. Ardından Mâtürîdî’nin “İman tasdiktir” şeklindeki görüşünü aktararak bu görüşün Ebû Hanîfe ve bazı alimlerin görüşü olduğunu belirtir. Neseî, I, 227-28. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 32.

²³³ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’nin iman tanımını ayıranlar: Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyîs, *Ebû Hanîfe’nin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren ve Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 2010), 548; Yücedoğlu, *Din, İmân ve İslâm’a Dair*, 45; Avcı, “İmam Mâtürîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi”, 162-72. Her ikisinin de iman tanımını aynı görenler: Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi”, 310; Ahmet Altıntaş, “Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî ile Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin İman Görüşü”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018, sy 32 (t.y.): 337; Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, sy 1 (2018): 98.

²³⁴ Neseî, *et-Teysîr*, I, 231.

²³⁵ Neseî, *et-Teysîr*, I, 431.

imanın tasdik anlamına geldiğini ve amelin imana dahil olmadığı şeklindeki görüşünü aktarır.²³⁶ Ayrıca imanın artıp azalmayacağını da ifade eden Nesefî, tüm bu konulardaki görüşlerini bağlı olduğu Mâtürîdîye mezhebine göre açıklar.²³⁷

Nesefî büyük günah işleyenlerin durumuyla alakalı Bakara sûresi 34. âyette²³⁸ açıklamalarda bulunur. O, bu âyette İblis'in Hz. Âdem'e secde etmemesiyle bağlantılı olarak üç konuya birden değinir. Birincisi İblis'in Hz. Âdem'e secdeyi terk etmesinin büyük günah olup olmadığıyla ilgili tartışmadır. Nesefî, Ehl-i Sünnet, Hâriciyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan²³⁹ sonra "Biz ise şöyle deriz" diyerek kendi mezhebinin görüşünü nakleder. Buna göre bir kimse büyük veya küçük günah işlemekle kâfir olmaz. Kişi işlediği günahları helal saymadıkça ve Allah'a şirk koşmadıkça işlemiş olduğu günahlar onu iman dairesinden çıkarmaz. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'da günah işleyen kimselere "mümin" olarak hitap etmiştir. Örneğin "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve artık fâizin peşini bırakın.*" (Bakara 2/278) âyetinin tefsirinde Nesefî, bir kimse günah işlediğinde, Allah'ın dilerse onu affedeceğini dilerse de günahı kadar cezalandırıp sonrasında cennetine alacağını söyler.²⁴⁰ Ayrıca o, emredilen şeyi kabul etmenin iman, onunla amel etmenin itaat, onu yerine getirmemenin günah ve onu reddetmenin küfür olduğunu belirtir.²⁴¹ Mâtürîdî bu âyette daha çok İblis'in kafir olduğu, Hz. Âdem'e nasıl secde edileceği gibi konulara değinmiş ve burada büyük günah meselesine değinmemiştir.

Nesefî bu âyette ikinci mesele olarak Cebriyye'nin bu âyeti delil göstererek iman ve itaatin faydasının, küfrün ve günahın da zararının olmadığını iddia etmesine değinir. Nesefî Cebriyye'ye reddiye olarak "biz ise şöyle deriz" diyerek onların bu görüşlerinin bâtıl olduğuna dikkat çeker.²⁴² Mâtürîdî ise söz konusu ayetin açıklamasında

²³⁶ Nesefî, *et-Teyssîr*, IV, 396. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 516.

²³⁷ Nesefî, "Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Nesefî", 5.

²³⁸ Ve o zaman meleklerle: 'Âdem'e secde edin!' dedik, hemen secde ettiler. Yalnız İblis dayattı, kibrine yediremedi, inkârcılardan oldu.

²³⁹ Ehl-i Sünnet'e göre İblis'in secdeyi terki veya herhangi büyük bir günah işlemek küfür değildir. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen bir kimse imandan çıkar ancak küfre girmez ve ebedi cehennemde kalmaya müstahaklırlar. Hâricilere göre ise büyük günah işleyen kafir olur ve ebedi cehennemde kalır. Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 95.

²⁴⁰ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 95.

²⁴¹ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 95.

²⁴² Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 95-96.

bu konuya değinmemektedir. Dolayısıyla Nesefî, burada Mâtürîdî'den doğrudan nakil yapmayarak mezhebinin görüşünü yansıtmakla yetinir.

Nesefî üçüncü konu olarak İblis'in başından beri mi yoksa sonradan mı kafir olduğu sorusunu ele alır. O, meseleyi Hanefî-Mâtürîdî çizgi ve Eş'ârîler açısından tartışmış ve Eş'ârîlere göre İblis en başından beri kafirken Mâtürîdîyye mezhebine göre İblis'in önceden müminken sonradan kâfir olduğunu söylemiştir.²⁴³ Mâtürîdî ise bu âyette İblis'in secde emrine itaat etmediğini ve bir görüşe göre onun kafirlerden olacağı Allah'ın ezelî ilminde var olduğunu söylemiş ancak diğer tartışmalara yer vermemiştir.²⁴⁴ Görüldüğü üzere Nesefî, bu âyetin açıklamasında ihtilaf edilen birçok meseleye değinerek diğer mezheplere reddiyelerde bulunur. O, bu konularda Mâtürîdî'nin açıklamalarına doğrudan yer vermemiş olsa da açıklamalarını Hanefî-Mâtürîdî çizgisi doğrultusunda yapmıştır.

Nesefî, büyük günah işleyenlerin durumuna dair görüşlerini Bakara sûresi 24. âyette²⁴⁵ devam ettirir. O, Mâtürîdî'den mana itibarıyla şu nakilde bulunur:

Bu âyet Mu'tezile'nin görüşüyle çelişir. Onlar büyük günah işleyenlere “kafir” demezler ancak onların ebedî cehennemde kalacağını söylerler. Ayrıca cehennemin “kafir” olmayanlar için de hazırlandığını iddia ederler. Ancak bize göre günahkâr bir mümin cehennemde azap görebilir. Çünkü Allah Kur'an'da bazı durumların neticesinde insanları cehennemdeki azab ile uyarmıştır. Hadislerde de mümin birinin belirli bir vakit kaldıktan sonra cehennemden çıkacağı varid olmuştur.²⁴⁶

Nesefî'nin, Mâtürîdî'den özet halinde yaptığı bu nakil onun büyük veya küçük günah işleyen birisinin durumu hakkındaki bakışını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu konuya örnek olarak şu âyet zikredilebilir: Nesefî Bakara sûresi 80. âyette²⁴⁷ büyük günah işleyenlerin durumuna ve ebedî cehennemlik olup olmadıklarına dair

²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, 288-89. Burada Nesefî, bu konuyu kişinin saadeti “السَّعَادَةُ” ve bedbahtlığı “الشَّقَاوَةُ” durumunun değişken olup olmadığı meselesiyle bağlantılı bulur.

²⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 85.

²⁴⁵ Yok yapamadıysanız, ki hiçbir zaman yapamayacaksınız, o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkârcılar için hazırlanmış ateşten sakının.

²⁴⁶ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 429. Mâtürîdî bu âyetin cehennemin kafir olmayanlar için hazırlanmadığına dair delil olduğunu söyler ancak Nesefî bu kısma yer vermemiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 60-61.

²⁴⁷ Bir de dediler ki: ‘Bize sayılı birkaç günden başka asla ateş azabı dokunmaz’. De ki; ‘Siz Allah'dan bir ahit mi aldınız? Böyle ise Allah sözünden dönmez. Yoksa siz Allah'a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?’

açıklamalarda bulunurken bir kez daha Mâtürîdî'den özet halinde nakilde bulunarak, kişinin büyük günah işlemesi halinde günahları kadar azap çekeceğini belirtir.²⁴⁸

Nesefî büyük günahın imanı yok etmediğine dair Bakara sûresinin 178. âyetini²⁴⁹ delil olarak gösterir. Zira bu âyette kasten adam öldürenlere “Ey müminler” diye seslenilmiştir. Nitekim Nesefî burada Allah Teâlâ'nın inanan herkese “müminler” diye hitap ettiğini ve Mu'tezile'nin görüşlerine delil olarak kullandıkları bu âyetlerin yanlış yorumlandığını ifade eder.²⁵⁰ Nesefî'nin bu görüşü benzer şekilde *Te'vîlât*'ta da geçmektedir. Mâtürîdî de bu âyetin büyük günah işleyen birinin dinden çıkmayacağına delil teşkil ettiğini söyleyerek Allah Teâlâ'nın bu kimselere “Ey müminler” diye hitap ettiğini belirtir.²⁵¹ Nesefî, doğrudan Mâtürîdî'den nakilde bulunmasa da onun görüşünü benimsemiş ve âyeti bu minvalde yorumlamıştır.

Nesefî *et-Teyssîr*'inde “İman-İslâm” konusuna da değinir. Eş'arîler iman ve İslâm'ı farklı şeyler olarak değerlendirirken²⁵² Mâtürîdî'ye göre iman ve İslâm sözlük açısından farklı anlamlara gelse de ıstılahta aynı anlamdadır.²⁵³ Nesefî *Akâidü'n-Nesefî*'de iman ve İslâm'ın bir olduğunu söyler.²⁵⁴ Tefsirinde de Al-i İmrân sûresinin 52. âyetini²⁵⁵ iman ve İslâm'ın aynı şeyler olduğunu Mâtürîdî'den neredeyse birebir yaptığı nakille açıklar:

Bu âyet imanı İslâm'dan ayıranların görüşüne karşı reddiyedir. Çünkü âyette Allah Teâlâ, onların iman ettiklerini ve müslüman olduklarını bildirmiş ve bunları birbirinden ayırmamıştır. “Mûsâ, ey kavmim dedi! Eğer gerçekten Allah'a iman edip O'na teslim olduysanız

²⁴⁸ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 294. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 166.

²⁴⁹ Ey iman edenler! Öldürmede kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim, ölenin kardeşi tarafından bir şey karşılığı bağışlanırsa, o zaman örfe uyması, ona diyeti güzellikle ödemesi gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmettir. Her kim bunun arkasından yine saldırırsa, artık ona acı veren bir azab vardır.

²⁵⁰ Nesefî, *et-Teyssîr*, III, 71, 378.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 328. Nesefî, Allah Teâlâ'nın “Ey müminler” hitabıyla ilgili benzer bir durumun Bakara sûresinin 264. âyetinde geçtiğini söyler. Mu'tezile büyük günah işleyenlerin amellerinin boşa gideceğini ve bu kimselerin cehennemde ebedî kalacağı görüşünü bu âyet üzerinden temellendirir. Bkz. Nesefî, *et-Teyssîr*, III, 378.

²⁵² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkılânî, *el-İnsâf Fimâ Yecibu l'tikâduhu velâ Yecüzü'l Cehl bihi*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 89-90.

²⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 747.

²⁵⁴ Nesefî, “Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Nesefî”, 5.

²⁵⁵ İsa onların inkârlarını hissedince: ‘Allah yolunda yardımcılarım kim?’ dedi. Havariler: ‘Allah yolunda yardımcılar biziz. Allah'a iman ettik. Şahit ol ki, biz muhakkak müslümanlarız.’ dediler.

sadece O'na güvenin" (Yûnus 84) âyetinde de buyurulduğu gibi biz de iman ile İslâm'ın bir olduğunu ifade ettik.²⁵⁶

Nesefî iman-amel konularından biri olan "imanda istisna" meselesine de değinmiştir. İmanda istisna konusu bir kimsenin "ben müminim inşaallah" demesinin câiz olup olmamasıyla alakalıdır. Mu'tezile ve Hâriciyye gibi bazı İslâmî fırkalar hassaten iman konusunda inşaallah denmesi gerektiğini savunurlar.²⁵⁷ Eş'arîlerin bazılarına göre kişi ölüm anındaki akibetinin nasıl olacağını bilmediğinden ötürü "müminim inşaallah" demesi gerekir. Çünkü kişinin son anını yalnızca alim ve kadir olan Allah Teâlâ bilir.²⁵⁸

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât*'ta kişinin "inşaallah müminim" demesini imandan şüphe etmek olarak değerlendirecek bunu câiz görmez.²⁵⁹ Nesefî ise *Akâidü'n-Nesefî* adlı risâlesinde kişinin "ben hakiki müminim" demesi gerektiğini belirterek "ben müminim inşaallah" ifadesini kullanmaması gerektiğini söyler.²⁶⁰ *et-Teyssîr*'inde de Bakara sûresi 136. âyetinde²⁶¹ Mâtürîdî'den mana itibarıyla alıntı yaparak bu âyetin imanda istisna yapanlara karşı reddiye niteliğinde olduğunu söyler. Zira Allah Teâlâ hiçbir kayıt koymayarak bunun kesin bir ifadeyle söylenmesini emretmiştir.²⁶² Ayrıca Nesefî, Fâtiha sûresi 4. âyetinde geçen "*Ancak sana kulluk ederiz*" ifadesini açıklarken de imanda istisna ile alakalı Mâtürîdî'den mana olarak şu nakilde bulunur:

Bu ifadenin başında gizli bir emir vardır. Yani "bunu söyle!" anlamındadır ve burada söylenecek şeyle ilgili herhangi bir istisna yapılmamıştır. Bilakis kesin olarak bunu söylemesi emredilmiştir. Yani tevhidde hiçbir şeyin istisna edilmemesi gerekir. Bu konuda bir istisnada

²⁵⁶ Nesefî, *et-Teyssîr*, IV, 69. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 313.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 741.

²⁵⁸ Kalaycı, "Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi", 285.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 737; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 18-19.

²⁶⁰ Teftâzânî ise burada Nesefî'nin kesin olarak "câiz değildir" demediğini, ilgili söylemi "uygun değildir" olarak değerlendirdiğini ifade eder. Çünkü Teftâzânî kişinin "inşaallah müminim" demesinin nedeni, kişinin imanından şüphe duyduğu içine bunun küfür olabileceğini belirtirken tüm işlerde olduğu gibi Allah'ın takdirine havale etmek veya edebe riâyet etmek gibi birçok sebepten ise bunun söylenebileceğini belirtir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, 286-87.

²⁶¹ Deyiniz ki, 'Biz, Allah'a iman ettik ve bize ne indirildiyse İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakup'a ve torunlarına ne indirildiyse, Musa'ya ve İsa'ya ne indirildiyse ve bütün peygamberlere Rablerinden ne verildiyse hepsine iman ettik. Biz onların arasında fark gözetmeyiz ve biz ancak O'na boyun eğen müslümanlarız.'

²⁶² Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 477.

bulunan (inşallah gibi bir koşul koyan) kişi bunu bir şüpheyile yapmış demektir.(...)²⁶³

Netice itibariyle Neseî'nin iman-amel ilişkisiyle alakalı tüm konularda Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemini benimseyerek meselelere o şekilde yaklaştığı anlaşılmaktadır. O, bu konularda tam olarak Mâtürîdî'nin itikadî düşünce sistemini, âyetleri yorumlama ve diğer mezheplere karşı reddiye getirme biçimlerini özümsemiş ve bunları tefsirine yansıtmıştır. Gerek Mâtürîdî'den doğrudan veya özet olarak nakillerde bulunarak gerekse nakilde bulunmadığı yerlerde konuları aynı düşünce sistemi çerçevesinde ele alarak açıklamalarda bulunması bunun göstergelerinden biridir. Mâtürîdî'den nakilde bulunduğu yerler dikkatli bir şekilde incelendiğinde çoğunun tartışmalı meseleler hakkında olduğu görülmektedir. Mu'tezile ve Cebriyye gibi bazı mezheplere karşı özellikle Mâtürîdî üzerinden reddiye getirerek meseleleri tartışmıştır. Genellikle aynı konuda her seferinde Mâtürîdî'den nakilde bulunmamış, bir veya iki defa alıntı yaptıysa diğer âyetleri onun görüşü çerçevesinde açıklamakla yetinmiştir. Tüm bunlardan yola çıkarak kalamî bir mesele olan iman-amel ilişkisinde Neseî'nin *Te'vilât*'ı temel bir kaynak olarak kullandığı görülmektedir.

²⁶³ Neseî, *et-Teyâsîr*, I, 140. Neseî, Mâtürîdî'den yaptığı alıntı Mâtürîdî'nin görüşünü delillendirerek şu şekilde devam eder: Halbuki Allah "Gerçek müminler Allah'a ve resûlüne iman edip sonra şüphe etmeyenlerdir." (Hucurât 15) şeklinde buyurmuştur. buyurmuştur. Hz. Peygamber de, "Amellerin en faziletlisi şüphe içermeyen imandır." der. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 18.

3.3. Gayba İman

İman ile alakalı konulardan biri de “gayba iman”dır. Akıl ya da nakil yoluyla bilinemeyen gaybî konulara iman; İslâm’ın gerekliliklerinden biridir. Bu bilinemeyen alanla ilgili hususlara iman edilirken kişilerin tam bir teslimiyet duygusuyla tasdik etmeleri beklenir. Ancak gaybın ne olduğu, hangi konuların gaybî olarak nitelenebileceği tartışmalıdır. Mâtürîdî’ye göre gayba iman; görünen alemde yola çıkarak gaybî konulara inanmaktır.²⁶⁴ Neseî, *et-Teysîr*’inde Bakara sûresi 3. âyette²⁶⁵ gayb konusuna değinir ve şöyle der: Gayb, duyu organlarıyla idrak edilmesi mümkün olmayan ancak kendisine iman edilmesi gereken şeydir. Hz. Peygamber’in ahirete irtihalinden sonra dünyada vaki olacak olaylara, kıyamet hallerine, cennet ve cehenneme dair verdiği bilgiler gayba dahildir. Neseî gayb ile ilgili tanımından hemen sonra Mâtürîdî’nin Bakara sûresi 2. âyette geçen “müttakîler” ifadesine yönelik yaptığı iki yorumu aktarır:

Birincisi: Allah’ın gaybına iman ederler ve O’ndan önceki diğer ümmetlerin peygamberlerinden talep ettikleri şeyleri istemezler. Örneğin İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’ya “Allah’ı açıkça görmeden sana iman etmeyiz.” (Bakara 2/55) şeklindeki sözleri gibi cümleler sarfetmezler. İkincisi: Kur’an’ın gaybına iman ederler ve Kur’an’da zikredilen va’d ve va’idlere, emir ve yasaklara, bi’sete, cennet ve cehennemle ilgili haberlere inanırlar. İman gayba yönelik olur, çünkü iman tasdiktir. Tasdik ve tekzib ise haberlerde olur. Haber ise gözle görülenle ilgili değil, görülmeyenle yani gayb ile ilgili olur.²⁶⁶

Neseî, Mâtürîdî’den neredeyse birebir aktardığı bu kısımdan sonra gayb kelimesinin Kur’an’da birkaç farklı anlamı barındırdığını söyleyerek bunların “vahiy, sır, rızık” gibi manalara geldiğini belirtir. Bu anlamların ise “Allah, gaybı kendisinden başka hiçkimsenin bilmediğini haber vermesi” gibi ortak bir manaya geldiğini ifade eder.²⁶⁷ Bir başka âyette o, gaybı yalnızca insanların değil meleklerin de bilmediklerini söyler.²⁶⁸ Mâtürîdî de burada özellikle Bakara sûresi 31. âyeti delil göstererek hem insanların hem

²⁶⁴ Osman Oral, “Mâtürîdî’ye Göre Gayba İman”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sy 1 (2021): 1.

²⁶⁵ Onlar ki gayba iman edip namazı dürüst kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah yolunda) harcarlar.

²⁶⁶ Neseî, *et-Teysîr*, I, 234. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 31-32.

²⁶⁷ Neseî, *et-Teysîr*, I, 235-36.

²⁶⁸ Neseî, *et-Teysîr*, II, 76.

de meleklerin Allah'ın bildirmesi dışında gaybı bilemeyeceklerinden bahseder, ancak Nesefî ondan doğrudan bir nakilde bulunmaz.²⁶⁹

Nesefî Bakara sûresi 255. âyetinde²⁷⁰ Allah Teâlâ'nın gaybtan bazı haberleri peygamberlere bildirdiğinden bahseder. O, İbn Keysân'dan aktardığı bir pasajda insanların ancak Allah'ın bilgisi dahilinde olan gaybî bilgileri bazı peygamberlerine bildirdiğini, bunun sebebinin de o bilgilerin peygamberliklerine delil niteliğinde olduğunu söyler.²⁷¹ Mâtürîdî ise bu âyetin yorumunda gaybın Allah'ın insanlara bildirdiği kadarıyla bilinebileceğini ifade eder.²⁷² Nesefî bu âyetin açıklamasında Mâtürîdî'ye doğrudan yer vermemiştir. Nesefî'nin gayba iman konusundaki açıklamalarında az da olsa *Te'vilât*'tan alıntı yaptığı görülmektedir.

Nesefî yukarıda zikredilen konular haricinde de kelâmî meseleleri açıklarken Mâtürîdî'den alıntılar yapar. Örneğin Bakara sûresi 142. âyetinde²⁷³ kıblenin yönü Kâbe'ye çevirilince Yahudilerin bunu nesh olarak kabul etmeyip “*bedâ*” (sonradan görüş değiştirmek) veya “*rücû*” (önceden verilmiş olan sözden dönmek) olarak yorumladıklarını söyler. Fakat bu durumun Yahudilerin bilgisizliğinden kaynaklandığını ifade ederek tüm bunları ve neshin tanımını Mâtürîdî'den yaptığı alıntıyla anlatır.²⁷⁴

Nesefî Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamada gerek temanu delilinden gerekse aklî ve naklî diğer delillerden bahsederken de Mâtürîdî'den alıntılar yapmıştır.²⁷⁵ Yine o, Mâtürîdî'den yaptığı alıntıyla Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ve O'nun bu sıfatlara kendi zatı hasebiyle layık olduğunu ifade eder.²⁷⁶ Yine Mu'tezile'nin *hüsün-kubuh*, kulların fiilleri *ef'alü'l-ibad* ve *aslah* teorileriyle ilgili görüşlerine Mâtürîdî'den

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 80.

²⁷⁰ Onların önlerinde ne var arkalarında ne var hepsini bilir, onlar ise onun dilediği kadarından başka ilmi ilahîsinden hiç bir şey kavrayamazlar.

²⁷¹ Nesefî, *et-Teyisr*, III, 328; Nesefî, *et-Teyisr*, IV, 42-43.

²⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 157.

²⁷³ İnsanlar içinde bir kısım beyinsizler takımı, “Bunları bulundukları kıbleden çeviren nedir?” diyecekler. De ki: “Doğu da, batı da Allah'ındır. O, kimi dilerse onu hidâyete erdirir.”

²⁷⁴ Nesefî, *et-Teyisr*, II, 489-90. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 257. Ayrıca Nesefî farklı âyetlerin açıklamasında yeri geldikçe *bedâ* konusuna değinir ve Mâtürîdî'den alıntılar yapar. Bkz. Nesefî, *et-Teyisr*, II, 256-257, 499.

²⁷⁵ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 407; Nesefî, *et-Teyisr*, II, 138, 301. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 58, 109-110, 168. Ayrıca Nesefî'nin tevhid düşüncesi ile ilgili bkz. Bayram, *Ömer Nesefî'de Tevhid Düşüncesi*.

²⁷⁶ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 120. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 18. Ayrıca Bkz. Bayram, *Ömer Nesefî'de Tevhid Düşüncesi*, 117.

yaptığı alıntılarla reddiyelerde bulunur.²⁷⁷ Yine cennet-cehennemin ebediliği²⁷⁸, *ru'yetullah*²⁷⁹, *teklîf-i mâ lâ yutâk*²⁸⁰ ve ömrün uzayıp kısılması²⁸¹ gibi kelâmî meselelerde Mâtürîdî'den nakilde bulunmuş ve çoğunlukla Mu'tezile, Cehmiyye gibi fırkalara Mâtürîdî üzerinden reddiyeler getirmiştir. Bunların yanı sıra Fâtiha ve Bakara sûrelerinde geçen şefaât gibi bazı kelâmî konularda ise Mâtürîdî'den doğrudan alıntı yapmamış fakat “biz ise şöyle deriz” şeklindeki ibarelerle mezhebinin görüşünü yansıtmıştır.

Sonuç olarak Neseî'nin *et-Teysîr*'inde kelâmî konuların işleyiş tarzına genel bir çerçevede bakıldığında onun tam olarak Hanefî-Mâtürîdî gelenek doğrultusunda yorumlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa Mâtürîdî'den doğrudan veya özet olarak yaptığı nakiller dikkatle incelendiğinde bunların daha çok ihtilaflı konular hakkında olduğu görülmektedir. Böylece Neseî, *Te'vilât*'ı kelâmî konularda temel bir kaynak olarak kullanmış ve kendi içerisinde kurduğu sisteme göre ondan nakillerde bulunmuştur.

²⁷⁷ Neseî, *et-Teysîr*, I, 309, II, 20, 242, 493-94. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 36-37, 65, 151, 52, 259.

²⁷⁸ Neseî, *et-Teysîr*, II, 133. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 108.

²⁷⁹ Neseî, *et-Teysîr*, II, 192. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 132-33.

²⁸⁰ Neseî, *et-Teysîr*, I, 140-41. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 20.

²⁸¹ Neseî, *et-Teysîr*, II, 344. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 182.

4. Ulûmü'l-Kur'an ve Kırâat

Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte tefsir-kırâat ilimlerinin ilk nüveleri ortaya çıkmış ve ilk asırda tefsir-kırâat ilimleri bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Yine kırâat, nâsih-mensûh, vücûh ve nezâir, mübhemâtü'l-Kur'an gibi ulûmu'l-Kur'an konuları hem tefsirlerde hem de müstakil eserlerde incelenmiştir.²⁸² Tefsirinde bu konulardan yeri geldikçe bahsedenler arasında Mâtürîdî ve Neseî de vardır. *et-Teyisîr* ve *Te'vîlât*, ulûmu'l-Kur'an açısından karşılaştırıldığında öncelikle *et-Teyisîr*'de ulûmu'l-Kur'an konularına daha sistematik, geniş ve düzenli bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla iki eser arasında bu durumdan kaynaklanan birtakım farklılıklar göze çarpar. Bu farklılıklardan bazılarını şöyle sıralanabilir:

1. Neseî besmeleden itibaren pek çok âyet ve sûre arasındaki münasebetleri düzenli bir şekilde açıklarken Mâtürîdî, ayet veya sureler arasında çok fazla münaset kurmamıştır.²⁸³

2. Neseî, sûrelerin başlarında Mekkî veya Medenî olduğu bilgisini vermektedir. Mâtürîdî ise bu konuda bilgi vermemektedir.²⁸⁴

3. Neseî, çoğunlukla sûrelerin kaçır âyet, harf ve kelimeden oluştuğunu belirtirken Mâtürîdî, sûrelerin ayet sayısını nadiren belirtmiştir.²⁸⁵

4. Neseî, sûrelerin varsa diğer isimlerini genişçe zikretmektedir. Mâtürîdî ise bu isimlerden birkaçını kısaca zikretmekle yetinir.²⁸⁶

5. Neseî âyetlerin varsa nüzûl sebeplerini mutlaka zikretmekte ve söz konusu rivayetin râvisini de ekseriyetle belirtmektedir. Mâtürîdî ise nüzûl sebeplerini nisbeten daha az aktarmakta ve genelde râvileri zikretmemektedir.²⁸⁷

²⁸² Abdulhamit Birişik, "Ulûmü'l-Kur'an" *DİA*, XLII, 132-135.

²⁸³ Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, I, 183-188.

²⁸⁴ Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, I, 74-75, 189. Ayrıca yapılan bazı çalışmalarda Mâtürîdî'nin genellikle sûrelerin Mekkî-Medenî olduğuna dair bilgi verdiği söylene de Fâtiha ve Bakara sûrelerinde böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Mâtürîdî'nin daha çok A'râf sûresinden sonraki sûrelerde Mekkî-Medenî konularına yer verdiği görülmektedir. Bkz. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 74.

²⁸⁵ Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, I, 71-72, 189-190, III, 450, IV, 415, V, 284, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 7.

²⁸⁶ Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, I, 76-86; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, 25-26.

²⁸⁷ Bkz. Neseî, *et-Teyisîr*, II, 483, III, 7, 47, 89, 174, IV, 80, 116. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IV, 72, 92, 126, 154, 237, IX, 175, 251-252.

6. Neseî sûrelerin faziletine yeri geldikçe değinirken Mâtürîdî bu konuya fazla yer vermemiştir.²⁸⁸

7. Neseî ve Mâtürîdî yeri geldikçe hitap konularına değinirler. Bir âyetin umum-husus ifade edip etmediği, o âyetin müşriklere mi münafıklara mı yoksa müminlere mi hitap ettiği şeklindeki açıklamalar ikisinde de mevcuttur. Neseî bu konuda Mâtürîdî’den nakilde de bulunur.²⁸⁹

8. Neseî ve Mâtürîdî özellikle Bakara sûresi 1. âyette hurûf-ı mukattaa konusunu ayrıntılı şekilde ele almışlar ve benzer şeyleri aktarmışlardır. Sonrasında yine yeri geldikçe hurûf-ı mukattaa konusuna atıfta bulunmuşlardır. Neseî konuyu Mâtürîdî’ye nisbeten daha genişçe ele almıştır.²⁹⁰

Her iki tefsirin de ulûmu’l-Kur’an konularına yaklaşımları genel olarak yukarıda ifade edildiği şekildedir. *Te’vilât*’ın *et-Teyisr*’e ulûmu’l-Kur’an konularında kaynaklık edip etmediği noktasının tespit edilebilmesi için iki tefsir tefsir-te’vil ayrımı, kırâatler, esbâb-ı nüzûl ve mübhemâtü’l-Kur’an²⁹¹ konuları özelinde daha yakından mukayese edilecektir.

4.1. Tefsir-Te’vil Ayrımı

Ulûmu’l-Kur’an’ın başlıca mevzularından biri olan tefsir-te’vil hakkında gerek sahâbe gerekse tâbiinden itibaren kesin sınırları olmayan bazı tanımlar yapılmakta ve bu iki kavramın zaman zaman birbirinden ayrıştırıldığı görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe (ö.276) ve Mâtürîdî’nin çağdaşlarından biri olan Taberî (ö.310) ve İbn Düreyd (ö.321) gibi alimlerin tefsir-te’vil kavramları hakkındaki açıklamaları Mâtürîdî’nin anlaşılması noktasında önemlidir.²⁹² Her ne kadar Mâtürîdî’nin *Te’vilât* mukaddimesinde zikrettiği

²⁸⁸ Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, I, 87-89, V, 284, VI, 279, X, 365, 7, 460, XI, 251, 321; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 25.

²⁸⁹ Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, II, 254, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 153. Ayrıca Bkz. Bilgin, El-Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili, 128-130.

²⁹⁰ Bkz. Neseî, *et-Teyisr*, I, 190-199, X, 162-164, 254-257, Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 115, 175, XII, 59.

²⁹¹ “Fıkhî Tefsir” başlığı altında “Nâsih-Mensûh” konusuna detaylıca değindildiği için burada tekrar değinmeyecektir.

²⁹² Veysel Gengil, “Tefsir-te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 91; Ömer Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî’yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseî’nin Tevil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2022), 351.

tefsir-te'vil ayrımı ilk sistematik ayrım olarak kabul edilse de son dönemde bazı araştırmacılar bu ayrımın Hüseyin el-Becelî'ye (ö. 282/896) ait olduğunu tespit etmişlerdir.²⁹³

Nesefî ise *et-Teysîr*'in mukaddimesinde tefsir-te'vil ayrımına değinip birçok alimin konuyla alakalı görüşlerine yer verir. Burada hem tefsir-te'vil kavramlarına hem de rey ile tefsirin câiz olup olmadığına değinen Nesefî, Mâtürîdî'den mana itibariyle iki nakilde bulunur. İlk nakil rey ile tefsir konusunda olsa da burada konu bütünlüğü açısından öncelikle tefsir-te'vil kavramlarıyla ilgili açıklamalar üzerinde durulacaktır. Nesefî bu konuda Mâtürîdî'den özet olarak şunları nakleder:

(...)Tefsir, âyetin kim hakkında indiğine ve iniş sebebine dair haber vermektir. Bu, nüzûle şahit olanın bileceği bir ilimdir ve nüzûle şahit olan kimse bunu bilgiye dayanarak söyler, başkası ise re'yi ile söyler. Te'vil ise lafzın muhtemel mânalarını beyân etmektir. Allah Teâlâ Kur'ân'ı, kıyamete kadar ortaya çıkacak bütün ihtiyaçlar için bir asıl kılmıştır. İmamlardan nakledilen ve fukahânın, görüşlerini üzerine inşa ettikleri bütün yorumlar tefsir değil, te'vildir. Tefsir bunun [yani âyetteki mânanın] hakikatının beyân edilmesi, te'vil ise bundan maksadın ne olduğunun beyân edilmesidir. Çünkü te'vil kelimesi dilde, sözü, nihaî olarak varacağı yere döndürmek anlamındadır. Tefsir tek vecihli iken te'vil çok vecihli olur.²⁹⁴

Burada dikkat çeken nokta Mâtürîdî'nin tefsiri sahabeye atfetmesi ve bunu da onların âyetin nüzûlüne şahit olmalarına bağlamasıdır. O, âyetlerin inişine şahit olanların açıklamalarını tefsir, diğer yorumları te'vil kapsamında değerlendirir ve sahâbe tarafından gelen bazı sorunlu rivayetlerin reddedilmesini de mümkün görür.²⁹⁵ Nesefî de Mâtürîdî'nin bu şekildeki tefsir-te'vil ayrımını özümsemiş ve ondan nakilde bulunduktan sonra örnek vererek âyet üzerinden tefsir-te'vil farkını göstermiştir.²⁹⁶

²⁹³ Enes Büyük “el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 59, (2023), 57-88.

²⁹⁴ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 17; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 3. Ayrıca konumuzla alakalı olarak bir inceleme yazısı tespit ettik ve yapılan incelemede Mâtürîdî ve Nesefî özelinde tefsir-te'vil kavramlarının karşılaştırıldığını gördük. Söz konusu incelemede varılan sonuç ile burada varılan sonuç benzerdir. Bkz. Ömer Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Tevil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, 341-364.

²⁹⁵ Veysel Gengil, “Tefsir-te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi”, 130.

²⁹⁶ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 18, 381, II, 42-43.

Nesefî'nin bu kavramlar çerçevesinde ele aldığı bir diğer konu rey ile tefsirin caiz olup olmadığı meselesidir. Zira hem Nesefî hem de Mâtürîdî Hz. Peygamber'in "Her kim kendi reyî ile Kur'an'ı tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın" hadisini zikrederek bu konuyu açıklamışlardır.²⁹⁷

Nesefî açıklamalarında birçok alimin görüşlerine yer verip konuyu tartışırken Mâtürîdî'den de mana itibarıyla şu nakilde bulunur:

(...) Mâtürîdî şöyle demektedir: Denilir ki: hadiste geçen bu uyarı, kendi rey ve icthadı sonucunda elde ettiği fikrin kesinlikle doğru olduğunu iddia etmesiyle alakalıdır. Zira bir kişi bir zaman sonra muhtelif bilgiler edenerak başka bir görüş belirtebilir. Lakin "kastetilen bu olabilir" veya "bu görüş yanlış ise benim noksanlığımdan kaynaklıdır, doğru ise Allah'tandır." diyerek kendi reyini belirten birisi için yaptığı yorumda bir beis yoktur.(...)²⁹⁸

Nesefî'nin Mâtürîdî'den yapmış olduğu bu nakil ve yukarıda her ikisinin rivayet ettiği hadise bakıldığında Mâtürîdî'nin bu hadisi rivayet ederken özellikle "fessera" (فَسَّرَ) kalıbını kullanması dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılara göre "fessera" kalıbıyla aktarmasının nedeni tefsiri kesin haber olarak görüp sahâbeden gelen diğer te'vil ameliyelerini de kapsamasını istemesidir.²⁹⁹ Mâtürîdî tefsir ameliyesinin âyetlerin açıklamasında kesinlik ifade ettiğini belirterek bu kesinliğin nasıl sağlanacağını da açıklamaktadır. Bunun dışında kendi reyî ile âyetleri yorumlayanların te'vil yaptıklarını ve bunların kesinlik ifade etmediğini özellikle belirterek söz konusu her bir te'vili farklı görüşler olarak değerlendirmektedir. Mâtürîdî bir kimsenin tefsir yapabilmesi için uygun şartları taşımadığı halde yaptığı yorumu doğru kabul edip Allah'ı şahit tutmasının yanlış olduğunu ifade ederek, böyle bir yorumun hadiste geçen rey ile eşdeğer olduğunu söylemektedir. Burada Mâtürîdî te'vil yapan ile te'vilinin doğruluğu konusunda ısrarcı olup Allah'ı şahit tutanları birbirinden ayırmaktadır.

²⁹⁷ Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 15.-18, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3.

²⁹⁸ Nesefî'nin Mâtürîdî'den yaptığı alıntı şöyle devam eder: "Bazı seleften kimselerin bu rivâyetin sıhhati noktasını eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca sahâbe ve tâbiünden bazılarının Kur'an'ı tefsir ettikleri ve birtakım yorumlarda bulundukları aşıkardır. Çünkü insanların Kur'an'ı anlamaya ve bilmeye gereksinim duyduklarını belirtir. Ayrıca bu rivâyetin doğru olduğunu düşünenler de hadisin te'vilinde ihtilaf etmektedir.(...)" Nesefî, *et-Teyssîr*, I, 16-17. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 3-4.

²⁹⁹ Gengil, "Tefsir-te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi", 138.

Nesefî, bu açıklamalarının ardından hemen şu örneği zikreder: Tevbe sûresi 41. âyetinde “*Siz hafif ve ağırlıklı olarak savaşa çıkınız*” ifadesindeki “hafif ve ağır” kelimeleriyle neyin kastedildiğine dair birçok yorum aktarır. Bazılarının “genç ve yaşlı”lar olduğunu ve bazılarının “sağlıklı ve hasta” kimseler olarak yorumlandığını söyler. Nesefî zikretmiş olduğu tüm bu manaların te’vil kapsamına girdiğini belirtir ve bu yorumlardan her birinin akıl ile dil kurallarına uygun olduğu sürece makbul olduğunu ifade eder.³⁰⁰ Nesefî’nin burada te’villerin akıl ve dil kurallarına uygun olması gerekliliğine değinir.

Sonuç olarak Mâtürîdî’nin yapmış olduğu tefsir-te’vil ayrımından Semerkandî, Ömer en-Nesefî, Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1210), Kâfiyeci (ö. 879/1474), Taşköprülüzade (ö. 968/1561) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi kimseler etkilenmiştir.³⁰¹ Nesefî de bu isimler arasında yer almaktadır ve âyetleri yorumlamada izlediği yöntemden anlaşılacağı üzere o, Mâtürîdî’nin tefsir-te’vil ayrımını özümseyip tefsirinin genelindeki açıklamalarını bu ayrım üzerinden temellendirmektedir.

4.2. Esbâb-ı Nüzûl

Kur’an’daki bazı âyetlerin ve sûrelerin inmesine neden olan birtakım hadiseler meydana gelmiştir. Nüzûl sebeplerini bilmek âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Nesefî de efsirinde diğer müfessirler gibi yeri geldikçe nüzûl sebeplerine yer vermiştir. Bir sûre veya âyete başlarken önce o sûrenin ya da âyetin fâziletini, öncesi ve sonrasıyla münasebetini, varsa diğer isimlerini zikrederek ardından sebab-i nüzûlüyle ilgili rivayetleri aktarır. Bunları da “*قصة نزوله*”, “*سبب نزوله*”, “*و أما نزول*” ve “*نزول الآية*”³⁰² gibi ibarelerle ifade eder. Nesefî esbâb-ı nüzûl konusuna dikkatli bir şekilde yaklaşmış ve yeri geldikçe rivayetleri eleştirmekten geri durmamıştır.³⁰³

³⁰⁰ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 18.

³⁰¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrût: Daru İbn Kesir, 1987), II, 1189-90; Gengil, “Tefsir-te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi”, 14-15.

³⁰² Nesefî, *et-Teyisr*, II, 143, 149, 327, 351.

³⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilât*’ta bir âyeti yorumlarken varsa o âyetin esbâb-ı nüzûlünü zikreder. Lakin o, her âyette bütün esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini zikretmeyerek bu konuya farklı bir tarzda yaklaşır. Bazen bir âyetin sebab-i nüzûlünü başka bir âyetle açıklayan Mâtürîdî önceliği yine bir âyetin başka bir âyetle açıklamasına verir. Yani onun için öncelik rivâyetlerden ziyade Kur’an’ın bizatihi kendisidir. Eğer Kur’an’ın diğer âyetlerinde bir sebep zikredilmiyorsa Mâtürîdî bu durumda iki şeye bakar. Öncelikle o âyetin genel manası ve hükmü açıkça anlaşıldığı yerlerde nüzûl sebebine ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Bu Mâtürîdî’nin tefsirinde

et-Teysîr ve *Te'vilât* Fâtiha ve Bakara sûreleri çerçevesinde karşılaştırıldığında, Neseî Fâtiha sûresinin sebab-i nüzûlüne yer verirken Mâtürîdî bu konuda açıklama yapmamıştır.³⁰⁴ Bakara sûresinin 1. âyeti olan “الْم” harflerinin nüzûl sebebini zikreden Neseî, bir grup Yahudinin gelip *elif lâm mim*’in ne anlama geldiğini Hz. Peygamber’e sormalarına dair uzunca bir rivayet nakleder. Mâtürîdî ise bu âyetle ilgili müşriklerin “Kur’an’ı dinlemeyin ve o okunurken gürültü yapın” ve “Müslümanların duaları, ısıklık çalmak ve alkışlamaktan ibarettir” sözlerinden dolayı Allah’ın bu âyetleri indirdiğini belirtir.³⁰⁵ Neseî ve Mâtürîdî birbirinden farklı rivayetlerde bulunmuş ve Neseî bu konuda ondan bir alıntıda bulunmamıştır. Bu örnekler Neseî’nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde *Te'vilât*’ı düzenli bir kaynak olarak kullanmadığının ilk işaretleridir.

Her iki tefsirin mukayesesi Bakara sûresi çerçevesinde devam edildiğinde 14. âyette³⁰⁶ Neseî âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayeti naklederken Mâtürîdî bu konuda bilgi vermemektedir.³⁰⁷ Her iki tefsir arasındaki ilişkisizlik durumu şu âyetlerde de devam etmektedir. Örneğin Bakara sûresi 43. âyette³⁰⁸ Neseî herhangi bir nüzûl sebebi aktarmazken Mâtürîdî bu âyetin İsrailoğulları hakkında indiğini, onların Ehl-i Kitap olduklarından dolayı namaz kıldıklarını, zekat ve sadaka verdiklerini belirtir.³⁰⁹ Neseî bir sonraki âyetin Yahudi uleması hakkında indirildiğini söylerken, Mâtürîdî bu âyette herhangi bir nüzûl bilgisinden bahsetmez.³¹⁰ Her iki âyetin de Yahudiler hakkında nâzil olması hasebiyle, müfessirler yalnızca âyetlerin birinde esbâb-ı nüzûlden bahsetmekle iktifâ etmişler ve Neseî, Mâtürîdî’den doğrudan nakilde bulunmamıştır.

benimsediği genel bir olgudur. Şâyet esbâb-ı nüzûle ihtiyaç duyuluyorsa ve Kur’an’ın diğer âyetlerinde herhangi bir işaret yoksa o zaman rivâyetleri değerlendirir. Bu değerlendirme sonucunda da bazen gelen rivâyetleri eleştirir, bazen kabul eder, bazen de sadece ilgili rivâyetleri aktarmakla yetinir. Bkz. Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 190; Mustafa Cihad Bakkal, “Mâtürîdî’nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 41 (2018): 62-74; Ali Karataş, “Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ı”, *Ekev Akademi Dergisi* 15, sy 47 (2011): 161-74; Muhittin Akgül, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2001): 63.

³⁰⁴ Neseî, *et-Teysîr*, I, 74-75.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 28.

³⁰⁶ Onlar iman edenlere rastladıkları zaman: "İnandık" derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman: "Biz, sizinle beraberiz, biz sadece (onlarla) alay ediyoruz." derler.

³⁰⁷ Neseî, *et-Teysîr*, I, 331-32.

³⁰⁸ Hem namazı dosdoğru kılın, zekatı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.

³⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 114.

³¹⁰ Neseî, *et-Teysîr*, II, 149.

Bir diğerk örnek olarak, Bakara sûresi 76. âyette³¹¹ Mâtürîdî âyetin münafıklar hakkında inzâl olduğunu söylerken³¹² Nesefî, Yahudiler hakkında nazil olduğuna dair Mukatil b. Süleyman'dan nakilde bulunur.³¹³ Nesefî Bakara sûresinin 80, 89, ve 90. âyetlerin sebeb-i nüzûlüne ilişkin rivayetleri naklederken Mâtürîdî bu âyetlerin nüzûl sebebine değinmemektedir.³¹⁴ Yine Bakara sûresi 97, 125, 178, 187 ve 274. âyetlerde³¹⁵ her ikisi de nüzûl sebebiyle ilgili aynı rivayeti aktarırken Nesefî, buna Mâtürîdî'ye kıyasla daha uzun ve ayrıntı bir şekilde değinir ve ondan hiçbir nakilde bulunmaz.³¹⁶ Her ikisinin benzer rivayetleri kullandıkları görülse de arada birtakım farklılıklar vardır. Bu durumda Nesefî'nin söz konusu rivayetleri Mâtürîdî'den almadığı ve diğerk rivayet kaynaklarına başvurduğu anlaşılmaktadır.

et-Teysîr ve *Te'vilât* arasındaki ilişkisizlik durumu genel çerçevede böyleyken Nesefî nadiren doğrudan nakilde bulunur. Bunlardan birisi Bakara sûresinin 17. âyetidir.³¹⁷ Mâtürîdî, bazı kimselerin bu âyetin münafıklar veya Yahudiler hakkında nâzil olduğu şeklindeki görüşlerini aktarır ve bu âyetin nüzûl sebebinin her iki görüşle de alakasının olmama ihtimalini zikreder. Ancak “onlar” (هُم) zamirinden kastedilenin münafıklar olmasını daha muhtemel görür.³¹⁸ Nesefî de bu âyetle kastetilenin kimler olduğu noktasında ihtilafların bulunduğunu söyler ve Mâtürîdî'den mana itibariyle alıntı yaparak burada kastedilenlerin münafıklar olduğunu dile getirir.³¹⁹ Nüzûl sebebi konusunda diğerk bir doğrudan nakil Bakara sûresi 143. âyetle geçen “Allah imanınızı asla zâyi etmez” ifadesindedir. Nesefî bu âyetle bazı kafirlerin İslâm'a girmek istediklerini ancak kendilerinin İslâm'a kabul edilmeyecekleri düşüncesine kapıldıklarını aktarır.³²⁰ Nesefî burada mana itibariyle Mâtürîdî'den alıntı yaparak âyetin nüzûl sebebini nakleder.

³¹¹ Üstelik iman edenlere rastladıklarında inandık derler, birbirleriyle başbaşa kaldıkları zaman, "Rabbimizin huzurunda aleyhinize delil olarak kullansınlar diye mi tutup Allah'ın size açıkladığı gerçekleri onlara da söylüyorsunuz? Hiç aklınız yok mu be?" derlerdi.

³¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 163.

³¹³ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 283.

³¹⁴ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 293, 327, 332.

³¹⁵ Söyle; her kim Cebail'e düşman ise iyi bilsin ki, Kur'ân'ı senin kalbine Allah'ın izniyle kendinden önceki vahiyleri onaylayıcı, müminlere hidâyet ve müjde kaynağı olmak üzere o indirdi.

³¹⁶ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 440, 351-52, III, 72-73, 407, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 184, 232, 319, 364, II, 195.

³¹⁷ Onların durumu, bir ateş yakanın durumu gibidir. (Ateş) çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların (gözlerinin) nurlarını giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı, artık görmezler.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 43.

³¹⁹ Nesefî, *et-Teysîr*, I, 358.

³²⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 504. Ayrıca Mâtürîdî rivâyet ettiği nüzûl sebebinin doğruluğunu da yine aynı âyetin devamını delil göstererek yapar. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 264.

Sonuç olarak Nesefî, Mâtürîdî'ye kıyasla nüzûl sebeplerine daha fazla ve daha geniş yer vermiştir. Her iki tefsirin benzer rivayetleri naklettikleri görülse de aslında Nesefî, ya rivayetleri daha uzun nakletmiş ya da rivayetin kaynağı, yer ismi gibi hususları özellikle zikrederek bu yönüyle *Te'vîlât*'tan ayrılmıştır. Ayrıca Nesefî'nin *Te'vîlât*'tan yaptığı nakiller içerisinde sebep-i nüzûl açıklamaları da yer almaktadır. Ancak bu nakiller oldukça az miktardadır ve bir düzenlilik arz etmemektedir. Dolayısıyla Nesefî'nin esbâb-ı nüzûl konularında *Te'vîlât*'ı temel bir kaynak olarak kullanmadığı görülmektedir.

4.3. Mübhemâtü'l-Kur'an

Mübhem kelimesi ism-i mevsul olup “ب-ه-م” kökünden türemiştir. Sözlükte “gizli ve kapalı kalma” anlamında kullanılır. Terim olarak da Kur'an'da kendisinden ne kastetildiği açık bir şekilde ifade edilmemiş olan zamirler, ism-i işaretler, cins isimler, ism-i mevsuller, belirli olmayan zaman ve mekan zarflarını ifade eder.³²¹

Mübhem ifadelerin ortaya çıkarılabilmesi için Kur'an'a, hadislere, sabahe ve tabiîn sözlerine, isrâilayata ve esbâb-ı nüzûl gibi rivayetlere ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim Nesefî de mübhemâtı belirlemede bu kaynakları kullanmıştır. Ancak o, mübhem bırakılan şeylerin bilinmesi halinde önemli bir fayda sağlanmayacağı görüşündedir. Nesefî'nin bu düşüncesi Mâtürîdî ile tamamen örtüşmektedir. Zira Mâtürîdî bu konuların gayb ile ilgili olduğunu söyler ve gayb haberlerinin ancak Allah'ın Hz.Peygamber'e bildirmesiyle bilinebileceğini vurgular.³²²

Nesefî, mübhem konulardaki açıklamalarını “bilmemize gerek yoktur” (وَلَا حَاجَةَ) gibi kalıplarla veya doğrudan Mâtürîdî'den yaptığı nakillerle belirtir. Örneğin Bakara sûresi 35. âyette Allah “*şu ağaca yaklaşmayın*” buyurmuştur. Nesefî bu âyette ağacın mâhiyetiyle ilgili ihtilaf olduğunu söyleyerek alimlerin yorumlarını zikreder. Sonrasında Mâtürîdî'den nakilde bulunarak bu ağacın mâhiyetine yönelik kesin bir nas bulunmadığını ve böyle bir bilginin sadece vahiy yoluyla elde edilebileceğini ifade eder. Ayrıca bilinmesi gereken şey Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya herhangi bir ağaçtan yemelerinin yasaklandığıdır. Dolayısıyla bu ağacın mâhiyetinin ne olduğunu bilmemize

³²¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), I, 525.

³²² Hekim Tay, “Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944) Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi* 55, sy 3 (2019): 751-81.

gerek yoktur.³²³ Neseî, muhtemelen ilgili rivayetleri pek sıhhatli bulmamış ve bu bilgilerin vahiy yoluyla ulaşılabileceğine Mâtürîdî özelinde dikkat çekmiştir.

Neseî'nin mübhem âyetlerdeki yaklaşımı Bakara sûresi 36. âyetinde geçen “*Bunun üzerine şeytan onların ayağını oradan kaydırды*” ifadesinde de devam etmektedir. O, şeytanın insanların kalplerine vesvese vermesinin mâhiyeti ve keyfiyetine değinir ve bazılarına göre insanların kan damarlarında dolaştığını, bazılarına göre de insanların yanlarında değil de göğüslerinin içerisinde bulunduğunu söyler. Ardından Mâtürîdî'den neredeyse birebir ifadeleriyle şu nakilde bulunur:

Şeytanın vesvese vermesiyle alakalı bize naklî bilgi gelmiştir. Ancak bu vesvesesinin keyfiyeti ve mâhiyeti hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Bu nedenle biz şeytanın vesvese verdiğini kabul eder ve onun vesvesesinden korunup sakınmaya çalışırız. Onun nasıl vesvese verdiğini sorgulamayız. Ayrıca hakkında bir karînemiz olmadan herhangi bir konuyla alakalı kesin bir hüküm vermeyiz. Nasıl olduğu bilinmese dahi doğrudan yüz çevirip bâtil olana yöneltmeye çalışan her şey şeytanın işidir. Bu durumda onun şerrinden Allah’a sığınmak gerekir.³²⁴

Yukarıda bahsedildiği üzere Neseî, şeytanın vesvesesinin mâhiyeti ve nasıl olabileceği konusunda birkaç rivayet nakletmiş ve sonrasında Mâtürîdî'den de nakilde bulunarak vesvesenin mâhiyeti ve keyfiyeti konusunda kesin bir delil olmadığını belirtmiştir. Hak yoldan uzaklaştıran her şeyi şeytanın vesvesesi olarak değerlendiren Neseî, en doğru şeyin ondan gelecek her türlü vesvese ve şerden Allah’a sığınmak olduğunu söylemiştir.

Her iki müfessirin benzer tutumu Bakara sûresi 73. âyette de devam etmektedir. Neseî, “*o sığırın bir parçası ile ölüye vurun*” ifadesinde geçen “sığır parçası”nın ne olduğu üzerinde durmuştur. O, alimler arasında buradaki parçanın ineğin hangi kısmı olduğu konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çeker ve alimlerin yorumlarını aktarır. Ardından Mâtürîdî'den nakilde bulunarak böyle bir bilginin ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini, bizim meseleyi sadece Kur'an'da bildirildiği kadarıyla yani “bir kısmıyla vurdu” şeklinde bilebileceğimizi vurgular.³²⁵ Görüldüğü üzere Neseî burada

³²³ Neseî, *et-Teyisr*, II, 104. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 89-90.

³²⁴ Neseî, *et-Teyisr*, II, 111. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 100.

³²⁵ Neseî, *et-Teyisr*, II, 261. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 159.

konuyla alakalı birkaç rivayet sıralamış ancak sonrasında Mâtûrîdî'nin yorumunu aktararak bu konuların kesin bir şekilde bilinemeyeceğini söylemiştir.

Netice itibarıyla Nesefî, Kur'an'da mübhem bırakılan konuların keyfiyeti ve mâhiyetiyle ilgili fazlaca yorumda bulunmamıştır. Bazı yerlerde konuyla ilgili rivayetler zikretse de onun genel düşüncesi bu konuları öğrenmenin gereksiz olduğu yönündedir. Bu yaklaşım Mâtûrîdî'nin yaklaşımıyla birebir örtüşmektedir.

4.4. Kırâatler

Hız. Peygamber'in vefatı sonrasında fetihlerle beraber İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Hız. Peygamber'e dayandırılan farklı kırâatler birçok bölgeye yayılmış ve farklı kırâat ekolleri meydana gelmiştir. Bu farklı okuyuşlar Kur'an tefsirinde oldukça etkili olmuştur. Kırâat farklılıkları âyetleri ya okunuş (uzatma, kısaltma vb.) ya da anlam açısından (harekede veya kelimedede olan değişikliklerle) etkilemiştir. Müfessirler hem farklı okuyuşlara değinmişler hem de kelimenin yapısını etkileyen kırâatler üzerinde durmuşlardır. Bununla beraber âyetin muhtemel manalarını da farklı kırâatler üzerinden vermeye çalışmışlardır. Nesefî ve Mâtûrîdî de âyetleri tefsir ederken kırâatleri kullanmışlar ve bazen birden çok kırâat naklederek tercihte bulunurken bazen de sadece zikretmekle iktifâ etmişlerdir.³²⁶ Ayrıca Mâtûrîdî genellikle meçhul sigayla bu kırâatleri aktarırken Nesefî çoğunlukla kırâatin kime ait olduğunu belirtmiştir. Her iki müfessir de İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ubey b. Kâ'b, Hafsa gibi kimselerin okuyuşlarını nakletmişlerdir. Nesefî'nin *Te'vilât*'ı kırâatler konusunda kaynak olarak kullanıp kullanmadığı ve eğer kullandıysa ne sıklıkla kullandığı bizi burada özellikle ilgilendirmektedir.

Nesefî, Fatiha suresinin besmelesinden itibaren 2. âyetinde *hamd* ve *rabbi'l-âlemîn*, 4. âyetinde *mâlik*, 5. âyetinde *ıyyâke*, 6. âyetinde *sırât*, 7. âyetinde *gayr* ve *aleyhim* gibi kelimelerin kırâatlerindeki farklılıklara değinirken³²⁷ Mâtûrîdî'nin tefsirine bakıldığında bu âyetlerdeki kırâat farklılıklarına değinmediği görülür. Fâtiha

³²⁶ Mâtûrîdî kırâatleri değerlendirirken bunları sahih, mütevatir, zayıf gibi katagorilere pek fazla ayırmadan daha çok o kırâatin âyetin manasına ve Arap diline uygun olup olmadığına bakmıştır. Âyetin manasına uygun gördüğü kırâatleri seçip kendi ictihadıyla bu tercihini kuvvetlendirmiştir. O her ne kadar bazı yerlerde bir kırâatin şaz olduğunu belirtse de yeri geldiğinde o şaz kırâatleri kullanarak âyeti yorumlamıştır. Bkz. Aitmyrza Satybaldiev, "Mâtûrîdî'nin Te'vilâtı'l-Kur'an'ın'da Kırâat" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Özdeş, *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 182-190.

³²⁷ Nesefî, *et-Tefsîr*, I, 38, 46, 99, 111, 120, 126, 150, 161, 163.

çerçevesinde bakıldığında Mâtürîdî'nin tefsirinde kırâat konusuna değinmemesi Nesefî'ye kaynaklık etmediği noktasında önemlidir.

Bakara sûresine bakıldığında benzer bir tablo görünmektedir. Nesefî, Bakara sûresinin 1. âyeti olan *elif lâm mîm* (الم) harflerini kırâat imâmıların çeşitli şekillerde okuduğunu söyler ve bir tercihte bulunur. O, bu harfleri tek bir nefesle okumanın en doğrusu olduğunu söylerken³²⁸ Mâtürîdî bu âyette kırâat konusuna değinmemektedir. Nesefî Bakara sûresi 2. âyette *fih*, 3. âyette *yü'minûn*, 7. âyette *ğışaveh*, 9. âyette *vemâ yuhâdi'ûne* gibi kelimelerin okunuşlarını verirken Mâtürîdî'ye bakıldığında yine bu âyetlerin açıklamasında kırâatle ilgili bir bilgi yoktur.³²⁹ Buradan itibaren Nesefî'de de kırâat konuları seyrekleştiği için bazı âyetler üzerinden mukayeseye devam etmekte fayda vardır.

Bakara sûresi 24. âyete bakıldığında Mâtürîdî "*vekûd*" (وَكُود) kelimesi üzerinde durur. Bu kelimenin fethalı olarak "*vekud*" şeklinde okunduğunda odun/yakılan şey anlamına geldiğini, ötreli olarak "*vükud*" (وُكُود) olarak okunduğunda ise ateş anlamında olduğunu belirtir.³³⁰ Nesefî de bu iki manayı zikreder ancak Mâtürîdî'den bir alıntıda bulunmaz.³³¹ Kırâat konusunda Nesefî ve Mâtürîdî'nin nadiren benzer rivayetleri kullandıkları görülse de Nesefî'nin bunları asıl kaynaklarından almış olması daha muhtemeldir. Nitekim bu son örnekte bile Mâtürîdî'nin zikretmediği farklı kırâatlere yer vermiştir.

Her iki tefsir arasındaki ilişkisizlik durumu Bakara sûresi 61. âyette³³² de devam eder. Mâtürîdî burada geçen *fûmihâ* (فُومِهَا) ibaresi hakkında farklı kırâatlerin olduğunu söyler ve bir rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd'un kırâatine göre *sûmihâ* (سُومِهَا) şeklinde olduğunu belirtir ve *sûm* kelimesinin bazılarına göre buğday anlamına geldiğini ifade eder. Nesefî de aynı rivayeti benzer ifadelerle aktarır fakat Mâtürîdî'den doğrudan bir nakilde bulunmaz.³³³ Yine her iki müfessir Bakara sûresinin 104. âyetinde geçen *râ'inâ* ve 119. âyetteki *lâ tûs'elü* kelimelerindeki okunuşlara değinmişler ancak Nesefî gerek

³²⁸ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 190-200.

³²⁹ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 217, 228, 295, 304.

³³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 60.

³³¹ Nesefî, *et-Teyisr*, I, 426.

³³² Hani bir zamanlar, "Ey Musa, biz tek çeşit yemeğe asla katlanamayacağız, yeter artık bizim için Rabbin dua et de bize yerin yetiştirdiği şeylerden; sebzeden, kabağın, sarımsağın, mercimeğinden ve soğanından çıkarsın." dediniz.

³³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 142; Nesefî, *et-Teyisr*, II, 218.

kırâatin kime ait olduğunu belirtmesiyle gerekse daha birçok kırâati zikretmesiyle Mâtürîdî'den farklılaşmıştır.³³⁴ Bu durum Nesefî'nin mezkur kırâatleri başka kaynaklardan naklettiği görüşümüzü desteklemektedir.

Her iki tefsir arasında kırâat konusundaki ilişki dolaylı bir şekilde Bakara sûresi 88. âyetinde *gulf* (غُلْف) kelimesinde gözlenir. Nesefî burada kırâat vecihlerini zikrederek çoğu kırâat imâmının kelimeyi *gulf* şeklinde okuduğunu ve İbn Muhaysın'ın *gulîf* (غُلْف) diye okuduğunu aktarır ve ardından bu yöndeki kıraatin hangi anlamlara geleceğini söyler. Nesefî *gulîf* şeklinde okunduğu takdirde kelimenin ne manaya geleceğini Mâtürîdî'den birebir yaptığı nakille açıklamıştır.³³⁵

Nesefî Bakara sûresi 137. âyetinde³³⁶ bir kıraat meselesini Mâtürîdî'den birebir şöyle nakleder:

Abdullah b. Abbâs'tan şöyle rivayet edilmiştir: Allah'ın eşi ve benzeri olmadığından “bi-misli mâ âmentüm” diye okumayınız. “Fe in âmenû billezî âmentüm bihî” (Sizin iman ettiğinize inanırlarsa) veya “bi-mâ âmentüm bihî” (Sizin iman ettiklerinize) diye okuyun. Abdullah b. Mes'ûd'a ait olan mushafta böyledir. (...)³³⁷

Nesefî, Mâtürîdî'den bu pasajı aktardıktan sonra başkalarının bu rivayetin sıhhati noktasında eleştirileri olduğunu söyler fakat herhangi bir yorumda bulunmaz.

Netice itibariyle her iki tefsirde kırâat konuları incelendiğinde Nesefî'nin kırâat konularına özellikle tefsirin ilk kısımlarında daha fazla yer verdiği görülmektedir. Mâtürîdî ise Bakara sûresinden itibaren kırâatlere değinmiş olsa da yine de bu oran Nesefî ile aynı değildir. Ayrıca Nesefî kırâatlerin aidiyeti hakkında çoğunlukla bilgi verirken Mâtürîdî kırâatin kime ait olduğunu daha az zikreder. Bunlardan yola çıkarak her iki tefsirde bazı âyetlerde kırâatle alakalı benzer açıklamalar görölse de farklılıklar ve ortak kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda Nesefî'nin bunları Mâtürîdî'den almadığı, kıraat konularında ondan nadiren nakilde bulunduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

³³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 196, 223, Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 381, 424.

³³⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 323-24. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 174.

³³⁶ Eğer onlar da sizin iman ettiğiniz gibi iman ederlerse doğru yola girmiş, hidâyeti bulmuş olurlar.

³³⁷ Nesefî, *et-Teyssîr*, II, 478. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 253.

SONUÇ

Ömer en-Nesefî hayatının çeşitli safhalarında tefsir alanında Farsça ve Arapça eserler vermiş, hayatının sonlarına doğru döneminin ihtiyaçları ve ilim ehlinin kendisinden talepleri doğrultusunda *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eserini yazmıştır. *et-Teysîr* konuları belirli bir sistem içerisinde ele alması, görüşlerini tutarlı bir şekilde açıklamalarına yansıtması, garîbü'l-Kur'an ve münâsebâtü'l-Kur'an gibi bazı ulûmu'l-Kur'an konularına düzenli yer vermesi, kendisinden önceki bilgileri belli bir sistematik içerisinde aktarması ve en önemlisi de Hanefî-Mâtürîdî çizgide yazılmış en kapsamlı tefsirlerden biri olması gibi özellikleriyle tefsir geleneğinde öne çıkmaktadır.

et-Teysîr'in muhtevası oldukça zengin olup dilbilgisel, sözlüksel, edebî, fikhî, kelâmî ve tasavvufî meseleler ile ulûmu'l-Kur'an konuları belirli bir düzen içerisinde işlenmiştir. Nesefî bu konuları ele alırken birçok kaynaktan istifade etmiştir. Özellikle Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile Kuşeyrî'nin *Letâif'ül-İşârât*'ı onun en çok kullandığı iki temel kaynaktır. *Te'vîlât* daha çok kelimelerinde, *Letâif* ise tasavvufî konularda bu esere kaynaklık etmiştir. Ancak Nesefî *Te'vîlât*'tan sadece kelimelerinde değil farklı birçok konuda istifade etmiş ve alıntılar yapmıştır.

et-Teysîr ile *Te'vîlât*'ta dilbilgisel ve sözlüksel analizler yapılmış ve belâgat inceliklerine değinilmiştir. Her iki tefsir bu açılarından mukayese edildiğinde ilk olarak *Te'vîlât*'a göre *et-Teysîr*'de bu konulara daha düzenli, sık ve detaylı yer verildiği görülmüştür. İkinci olarak Nesefî'nin, lügat ve belâgat konularında *Te'vîlât*'ı düzenli bir kaynak olarak kullanmadığı mukayeseler sonucunda anlaşılmıştır. Nesefî ile Mâtürîdî'nin kimi yerlerde benzer ifadeler kullandığı tespit edilmişse de bu ifadelerin *Te'vîlât*'tan alındığına dair herhangi somut bir delil bulunamamıştır. Lügavî kısımlardaki benzer açıklamalar her iki tefsirin de aynı kaynaklardan istifade etmesinden veya konu birliğinden kaynaklanabilir. Benzerliklerin yanı sıra az da olsa Nesefî'nin doğrudan Mâtürîdî'den nakilde bulunduğu yerler de vardır. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, son derece sınırlı sayıda olan bu nakillerin âyetin anlaşılmasında kritik olan kelimelerde daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Şâyet âyetle fikhî veya kelâmî konular varsa ve söz konusu kelime, âyetin anlaşılmasında önemliyse Mâtürîdî'den daha fazla nakilde bulunduğu tespit edilmiştir. Netice itibarıyla Nesefî'nin lügat, nahiv ve belâgat kapsamındaki

açıklamaları *Te'vilât* ile mukayese edildiğinde onun bu konularda *Te'vilât*'ı düzenli ve temel bir kaynak olarak kullanmadığı yönünde bir kanaat ortaya çıkmaktadır.

et-Teysîr ile *Te'vilât* fıkıh konuları çerçevesinde mukayese edildiğinde her iki tefsirde Neseî'nin Hanefî-Mâtürîdî mezhebine mensup olmasından kaynaklı pek çok benzer açıklamalar bulunmaktadır. Bu benzerliklerin yanı sıra meselelerin ele alınış biçiminde bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Meseleleri bazen Neseî bazense Mâtürîdî daha genişçe ele almıştır. İki tefsirde aynı konu bazen farklı âyetlerde ele alınmıştır. Mesela Fâtiha sûresinin namazda okunmasının farz olmasıyla ilgili meseleyi Mâtürîdî sûrenin ilk âyetinde, Neseî ise Fâtiha sûresinin diğer isimlerini açıkladığı yerde ele almıştır.³³⁸ Ancak genel olarak bakıldığında verilen hükümlerin aynı olduğu görülür. Bu konularda *Te'vilât*'tan beslenmesi ihtimal dahilinde olduğu gibi Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan diğer birçok alimden istifade etmiş olması da muhtemeldir. Öte yandan Neseî'nin, fikhî konularda *Te'vilât*'tan doğrudan alıntılar yaptığı ve bu alıntılarının özellikle fûrû fıkıh konularında olduğu görülmüştür. O, namaz, zekât, cihat ve hac gibi kesin hüküm bildiren ve hiçbir tartışmanın bulunmadığı muhkem âyetlerde herhangi bir kimseden nakilde bulunmayarak mezhebi doğrultusunda hükümleri açıklar. Ancak ihtilaf edilen noktalarda kimi yerde İmam Şâfiî ve İmam Mâlik gibi farklı mezhep imamlarının görüşlerini belirtip mezheplerindeki kişilerden doğrudan nakillerde bulunurken kimi yerde ise “biz deriz ki” gibi ifadelerle meseleleri tartışmaktadır. Mezhebi içerisinde de bazen Ebû Hanîfe ile onun öğrencilerinden olan Züfer, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî gibi âlimlerden alıntılar yapmış bazen de Mâtürîdî'den doğrudan nakillerde bulunmuştur. Hatta Ebû Hanîfe'nin görüşlerine özellikle Mâtürîdî'den yapmış olduğu nakiller içerisinde yer vermiştir. Onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerine genelde özellikle Mâtürîdî kanalıyla yer vermesi ayrıca araştırılması gereken bir meseledir. Netice itibarıyla fikhî meselelerde *Te'vilât*'ın *et-Teysîr*'in temel kaynaklarından biri olduğu tespit edilmiştir.

Neseî'nin tefsirinde ağırlık verdiği, uzun uzadıya tartıştığı konuların başında kelâmî meseleler gelmektedir. O, *Akâidü'n-Neseî* adlı risâlesinde kısaca özetlediği görüşlerini tefsirinde genişleterek başta Mu'tezile olmak üzere Kerrâmiyye ile Bâtıniyye

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 8, Neseî, *et-Teysîr*, I, 76. Ayrıca namaz, zekat ve hac gibi konular da farklı âyetlerde ele alınmıştır.

gibi birçok İslâmî fırkalarla mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdî çerçevede tartışmıştır. Ayrıca bazı yerlerde Eş‘arîlerin de görüşlerini zikrederek onları da eleştirmiştir. Nesefî’nin Eş‘arîlere yönelmiş olduğu bu eleştirileri, onun düşünce itibarıyla Kuşeyrî’den etkilenip Eş‘arîliğe meylettği düşüncesinin de yersiz olduğunu gösterir. Nesefî bu eleştirilerini kimi zaman doğrudan Mâtürîdî üzerinden kimi zaman da “biz ise şöyle deriz” gibi ifadelerle dile getirmiştir. Onun, kelâmî tartışmaların yoğun olduğu yerlerde Mâtürîdî’den doğrudan alıntı yaptığı görülmektedir. Neticede onun özellikle fıkıh ile kelam konularında *Te’vîlât*’tan doğrudan ve sıklıkla istifade ettiği anlaşılmaktadır. Nesefî doğrudan nakilde bulunmasa da kelam ve fıkıh konularında Mâtürîdî’nin düşünce yapısını ve yöntemini benimseyip bunları kendi yaklaşımlarıyla mezcederek âyetleri açıklamıştır.

et-Teysîr ile *Te’vîlât* ulûmu’l-Kur’an konuları çerçevesinde değerlendirildiğinde Nesefî’nin bu konulara daha sistematik, düzenli ve detaylı şekilde yer verdiği anlaşılmaktadır. Örneğin her iki tefsirde de âyet ve sûreler arasındaki münâsebetlere değinilmiş fakat Mâtürîdî’ye nispetle Nesefî bu konuya çok daha geniş ölçüde yer vermiştir. Yine Nesefî âyetlerin Mekkî-Medenî oluşuna dair bilgileri her sûrede verirken Mâtürîdî bazı sûrelerde vermektedir. Dolayısıyla temelde her iki müfessirin ulûmu’l-Kur’an konularını ele alış biçimi farklıdır. Ancak bu farklılıklarla birlikte *et-Teysîr* ile *Te’vîlât*’a, ulûmu’l-Kur’an’daki bazı konular özelinde daha spesifik bakıldığında, çok nadir de olsa aralarında bir etkileşim olduğu fark edilmiştir. Örneğin Nesefî, mübhemâtü’l-Kur’an konusunda bazen doğrudan Mâtürîdî’den nakillerde bulunarak bazen de nakilde bulunmadan ama aynı ifadelerle açıklamalarda bulunmuştur. Benzer bir durum tefsir-te’vil ayrımının da görülmektedir. Nesefî temelde Mâtürîdî’nin yapmış olduğu tefsir-te’vil ayrımını kabul ederek âyetleri bu minvalde yorumlamıştır. Neticede onun, genel olarak esbâb-ı nüzûl, kırâat gibi Kur’an ilimleri konularında *Te’vîlât*’ı düzenli ve temel bir kaynak olarak kullanmadığı fakat nadiren de olsa alıntılar yaptığı tespit edilmiştir.

et-Teysîr ile *Te’vîlât* tasavvufî konular üzerinden mukayese edildiğinde bu konuda müstakil bir başlık açacak kadar veri elde edilememiştir. Bilhassa “zühd” ve “takvâ” gibi kavramlarla ilgili açıklamalarda birtakım benzerlikler tespit edilmişse de Nesefî’nin bunları Mâtürîdî’den aldığına dair kesin deliller bulunamamıştır. Öte yandan Nesefî, bir yerde Mâtürîdî’den doğrudan nakilde bulunarak burada Bâtıniyye’nin ilham ile ilgili

sapkın görüşünü eleştirmiştir.³³⁹ Fakat bunun gibi örneklere bakılarak *Te'vilât*'ın *et-Teysîr*'e tasavvufi konularda kaynaklık ettiğini söylemek çok zordur. Çünkü *et-Teysîr*'in bu konulardaki en temel kaynağı Kuşeyrî'dir.

Bu konuların dışında Nesefî'nin Fâtiha ve Bakara sûreleri içerisinde Mâtürîdî'den yaptığı farklı nakilleri de mevcuttur. Söz konusu nakiller incelendiğinde bunların birer tefsir ameliyesi olduğu anlaşılır. Yani Nesefî bir âyeti açıklarken alimlerin o âyetle ilgili muhtemel yorumlarını nakletmiş ve genelde bu yorumlar hakkında kendi görüşünü belirtmemiştir. Örneğin Bakara sûresinin 121. âyetinde geçen “içlerinden” ifadesiyle alakalı Mâtürîdî üç farklı yorumda bulunurken Nesefî, onun yorumlarını mana itibariyle aktarmakla yetinmiştir. Bir diğer örnek olarak ise Bakara sûresinin 131. âyetindeki “teslim ol” ifadesiyle alakalı Mâtürîdî, kişinin nefsi ve kalbini teslim etmesi gibi bazı açıklamalarda bulunurken Nesefî yine bunları ondan mana itibariyle nakletmiştir.³⁴⁰

Nesefî'nin Mâtürîdî'den yaptığı nakiller genellikle mana itibariyle veya onun sözlerinin bir özeti şeklindeyken çok nadir birebir alıntılar yapılır. Bazen bir bölüme kadar birebir alıntı yaparken birden özet halinde devam ettiği görülmektedir. Bunun sebeplerinden birisi Nesefî'nin kendi vurgulamak istediği yerleri aktarmasından dolayı olabilir. Çünkü bazı konularda Mâtürîdî meseleleri oldukça detaylı bir şekilde anlatmıştır. Nesefî de tüm meseleyi aktarmak yerine kendisi özetleyerek gerekli gördüğü kısımları tefsirinde aktarmıştır. Bir diğer sebep ise *Te'vilât*'taki konuların çoğu zaman iç içe geçmesinden kaynaklanabilir. Zira Mâtürîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alınan bu eser *et-Teysîr* gibi bir düzene sahip değildir. Her iki tefsir arasındaki dönem ve gaye farklılıkları elbette muhtevalarına da yansımıştır. Buna rağmen Nesefî'nin *Te'vilât*'tan bu kadar istifade ederek tefsirinin en temel kaynaklarından biri olarak kullanması onun Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki konumunu da özelleştirmiştir. Çünkü Hanefî-Mâtürîdî fikirlerinin kelam ve fıkıh kitaplarının yanı sıra özellikle bir tefsir eserinde zikredilmesi ve derli toplu bir şekilde meselelerin ele alınması son derece mühimdir. Böylelikle Nesefî Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisindeki silsileyi devam ettirerek özellikle Hanefî-Mâtürîdî alimler başta olmak üzere *et-Teysîr*'i ile kendisinden sonra gelen alimleri etkilemiştir. Etkileme alanları ise ağırlıklı olarak fıkıh, kelam ve tasavvuf konularıdır. Özellikle Molla

³³⁹ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 354-55. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 185.

³⁴⁰ Nesefî, *et-Teysîr*, II, 460-61 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 249-250.

Fenârî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi ağırlıkla işârî tefsir olarak bilinen eserlerde Nesefî'den bu gibi konularda nakillerin bulunması onun tefsir geleneği içerisindeki konumunu da göstermektedir. Dolayısıyla Nesefî, sadece *Te'vîlât*'ı kaynak olarak kullanmasıyla değil gerek Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde gerekse tefsir geleneği içerisinde kendisinden sonrakileri etkilemiştir.



KAYNAKLAR

Abdulkâdir el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, t.y.

Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Ed. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehhe, 1988.

Akgül, Muhittin. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 4 (2001): 57-67.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altıntaş, Ahmet. “Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî ile Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin İman Görüşü”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2018, sy 32 (t.y.): 311-55.

Aslan, Emel. “Ömer Nesefî'nin Yûsuf Sûresi Tefsirinin Tahkik ve Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Aslantürk, Ayşe Hümeýra. *Ömer en-Nesefî ve Tefsirdeki Metodu*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 1995.

———. “Nesefî, Necmeddin”, *DİA*. XXXII: 571-73.

Ateş, Mustafa. *Hanefî Mezhebinde Meşâyih -Kavramsal ve Kronolojik Bir Araştırma-*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

Avcı, Metin. “İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Muşannifîn*. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951.

Bakıllani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *el-İnsâf Fîmâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzü'l-Cehl bihi*. Ed. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Bakkal, Mustafa Cihad. “Mâtürîdî'nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 41 (2018): 62-74.

Batman, Mustafa Murat. “Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu‘tezile Eleştirilerinin Mukayesesi”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Bayram, Abdullah. “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinin Lafzî/ Literal ve Gâî / Teleolojik Yorum ve Metotları Perspektifinden Analizi: Tefsir ve Te’vil Kavramları Çerçevesinde”, 2019, 273-94.

Bayram, İbrahim. *Ömer Neseî’de Tevhid Düşüncesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

Bikâ’î, Ebu’l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-. *Mesâ’idu’n-Nazar li’l-İşrâfî alâ Makâsidi’s-Suve*. Riyad: Mektebetu’l-Me’ârif, 1987.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakatü’l-Müfessirîn*. İstanbul: Semerkand, 2014, II.

Birişik, Abdulhamit. “Ulûmü’l-Kur’ân”, *DİA*. XLII, 132-35.

Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.

———. “Molla Fenari’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)”. Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Ed. E.J. Brill. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1937.

Bulut, Mehmet. “İsmet”, *DİA*. XXIII, 134-36. İstanbul, 2001.

Büyük, Enes. “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bunun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXIII, sy 1 (2019): 213-32.

———. "el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî’nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve TefsirTarihine Etkisi” *Diyanet İlmî Dergi* 59, (2023): 57-88.

Can, Mustafa. “Maturidi’ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Maturidi’de Nübüvvet Anlayışı”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

———. “Mâtürîdî’ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî’de Nübüvvet Anlayışı”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Çalışkan, İsmail. “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7, sy 2 (2010): 67-93.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü’z-Zünûn ‘an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*. Ed. Beşşar Avvad Ma’ruf. . Lübnan: Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslamiyye, 2021, X.

Çiçek, Hacı. “Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî’nin et-Teysîr fi’t-Tefsîr’inde İsrailiyyâta Dair Bazı Rivayetler -Bakara Sûresi Örneği-”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy 2 (2022): 580-99.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü’l-Müfessirîn*. 2 c. Beyrût: Darü’l-kütübî’l-İlmiyye, t.y.

Demirtaş, Fatma. “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Dinç, Abdullah. “Beyânü’l-Mezahib Adlı Eseri Bağlamında Ömer Nesefî’nin Mezhepleri Tasnifi”. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Dinç, Ömer. “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî’yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî’nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2022): 341-64.

———. “Taberî ve Mâtürîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi”. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”. *Kelam Araştırmaları* 10, sy 1 (2012): 1-18.

Ebu Hanife. *el-Âlim ve’l-Müteallim: Kelami Tartışmalar*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Efe, Seyfullah. “Ömer Nesefî ve Ebu’l-Futuh Razi’nin Kur’an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Eraslan, Yunus. *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2021.

Eseri, Abdullah bin Abdulhamid el-. *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e Göre İman*. İstanbul: Guraba Yayınları, 2007.

Furkan, Faruk. *İslâm Hukuku Açısından Tekfir Şartları ve Ahkâmı*. Konya: Meva Yayınları, 2010.

Gengil, Veysel. “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”. *Diyanet İlmî Dergi* 56, sy 2 (2020): 309-34.

———. “Tefsir-te’vîl Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Gülverdi, Selim. “İmâm Mâtürîdî’nin İman Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

———. “İmam Mâtürîdî’ye Göre Gayb Meselesi”. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Gün, Feyzullah. “İmâm Mâtürîdî’de Peygamberlerin İsmeti”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18, sy 48 (2021): 79-98.

Humeyyîs, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Ebû Hanîfe’nin İtikat Esasları*. Çev. Ahmet İyibildiren ve Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 2010.

Işık, Harun. “Maturidi’ye Göre Kaza ve Kader”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. Ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987.

İbn Kutluboğa, Ebü’l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Tâcü’t-Terâcim fî men Sannefe mine’l-Hanefiyye*. Ed. İbrahim Salih. Dımaşk: Dârü’l-Me’munli’t-tûras, 1992.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab*. C. 1. 18 c. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1997.

İbnu’s-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Taqıyyuddîn İbni’s-Salâh. *Tabakâtu’l-Fukahâi’s-Şâfi’iyye*. Ed. Alî Necîb Muhyiddîn. Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1992.

İpek, Mikail. “İmam Mâtürîdî’de Bilgi Kuramı ve İmanda İstidlâlî Bilginin (Akıl) Rolü”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, sy 2 (2021): 249-64.

———. “Mu‘tezile’nin Nübüvvet Savunması”. Doktora Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Kalaycı, Mehmet. “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okuma İmkânı - Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme-”. İçinde *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, 293-335. Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.

———. “Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-. *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk*. Ed. Halîl el-Mansûr, Beyrût: Darü'l-kütübi'l-İmiyye, 1998, IV.

Karakuş, Bahaddin. “Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu Usulî'l-Fıkıh ve Tafsîlu'l-Makâlât fihâ Ale'l-Vech İsimli Fıkıh Usulü Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4, sy 2 (2021): 149-208.

Karataş, Ali. “İmâm Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi”. İçinde *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 799-819. İstanbul: İfav, 2019.

———. “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

———. “Rivayet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı”. *Ekev Akademi Dergisi* 15, sy 47 (2011): 161-74.

Karataş, Hatice. “Ömer Nesefî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde Tevbe Sûresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (162-165 varaklar arası)”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-. *Minehü'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1998.

Kattan, Ahmad Nor Adeen. “Te'vilatu Ehli's-Sünne Tefsirinde Dil Meseleleri”. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Kaya, Mesut. “Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri”. İçinde *Osmanlı'da ilm-i Tefsir*, 710. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Kocabaş, Huzeyfe. “Ömer Nesefî ve Kitabü'l-Beyân an Ğaribi'l-Kur'an adlı eseri: metin ve inceleme”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Kubat, Mehmet. “Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri”. *İslami İlimler Dergisi* 7, sy 13 (2012): 21-47.

Kutlu, Sönmez. “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî”. *Dinî Araştırmalar* 5, sy 15 (2003): 5-28.

———. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. 2 c. Kahire: Daru İbn Affan, 2020.

Malâtî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-Red Ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. Çev. Sven Dederîng. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1936.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012, X.

———. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Ed. Ahmet Vanlıoğlu ve M.Masum Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005, I.

———. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Ed. Ahmet Vanlıoğlu ve M.Masum Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005, II.

———. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Ed. Ahmet Vanlıoğlu ve M.Masum Vanlıoğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005, III.

Mavil, Kılıç Aslan. “Mâtürîdîlere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği”. *Dergiabant* 5, sy 9 (2017): 76-88.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*. Çev. Nazar Muhammed Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.

———. *et-Teysîr fî't-tefsîr*, Beyrût: Darü'l-Lübâb, 2019, I.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. Ed. Mahir Edîb Hammûş, Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019, II.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. Ed. Mahir Edîb Hammûş, Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019, I.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. Ed. Mahir Edîb Hammûş, Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019, III.

———. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. Ed. Mahir Edîb Hammûş, Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019, IV.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. Çev. Mahir Edîb Hammûş, Beyrût: Darü'l-Lübâb, 2019, XIII.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Et-Teysîr fî't-Tefsîr/ Ömer Nesefî Tefsiri*. Çev. Ali Benli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2020, II.

———. "Metni Hakâik-i Akâidi'l-İmâm en-Nesefî", İçinde *Hâşiyetü'l-Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye li'l-Hayâlî*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1293.

Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Çev. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'ye Göre Gayba İman". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, sy 1 (2021): 59-78.

Önal, Recep. *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Özdeş, Talip. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil Ve Tanıtımı". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

———. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Özen, Şükrü. "Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî" 5, sy 3 (2005): 411-24.

Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde", *DİA*, XVI, 181-83.

Özgül, Ömer. "İmam Mâtürîdî'nin Anadolu Tasavvuf Kültürü Üzerindeki Etkileri". *Diyanet İlmi Dergi* 55, sy 3 (2019): 893-907.

Öztürk, Halil. "İbnü'l-Hümâm'a Göre Semerkant ve Buhara Hanefî Kelâm Âlimleri Arasındaki İhtilaflar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 18 (2020): 175-203.

Satybaldiev, Aitmyrza. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın'da Kıraat". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezi. *et-Tahbir fî'l-Mu'cemi'l-Kebir*. Ed. Münire Naci Salim. 2 c. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1975.

Semerkandî, Âlaaddîn es-. "Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî". Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu, t.y.

Sevinç, Murat. “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Fıkhî Görüşleri (Nisa Suresi örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Sönmez, Vecihi. *Nübüvvet Tartışmaları*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Ed. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Darü İbn Kesir, 1987.

———. *Tabakâtü’l-Müfessirin*. Ed. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehhe, 1976.

Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Şekeroğlu, Sami. “Mâtürîdî’de Zühd ve Takva Anlayışı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2009): 53-64.

Teftâzânî, Saduddîn. *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseft*. Şam: Darü’t-Takva, 2020.

Tanrıver, Mustafa. “İmam Maturidi’de Dil ve Delalet Meselesi”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Taşköprüzade, Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-Saâde ve Mişbâhu’s-Siyâde fî Mevzû ‘âtî’l-Ulûm*. Ed. Ali Dehruç. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1998.

Tay, Hekim. “Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü’l-Kur’ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944) Örneği”. *Diyanet İlmi Dergi* 55, sy 3 (2019): 751-81.

Topaloğlu, Bekir. “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, *DİA*. XXVIII, 157-59.

Ünal, Mehmet. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

Yalçinkaya, Mustafa. “Mâtürîdî’de İman-Amel İlişkisi”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yavuz, Salih Sabri. “İslâm Düşüncesinde Nübüvvet”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü’n-Neseft”, *DİA*. II, 217-19.

———. “Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve”. İçinde *Vahiy ve Peygamberlik*, 733. İstanbul: Kuramer, 2018.

———. “Peygamber”, *DİA*. XXXIV, 257-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

———. “Sarfe”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36:140-41. İstanbul, 2009.

Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, sy 1 (2018): 93-111.

Yılmaz, Çağlar. “Ebu Hafs Ömer en-Neseî’nin et-Teysîr fi’t-Tefsîr’inde Sureler Arası Münasebet”. Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Yolcu, Asiye. “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Fıkhî Görüşleri (Mâide Sûresi Örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Yücedoğru, Tefvik. *Din, İmân ve İslâm’a Dair*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, sy 1 (2018): 113-39.
Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Şeyma		AKINCI
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	İleri		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2007	2010	Kadıköy Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2011	2016	Fatih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâmî İlimler
Yüksek Lisans	2020	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2016	2017	Kadıköy Ahmet Sani Gezici Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı Soyadı		27.07.2023 Şeyma AKINCI	

