

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**YUSUF İBN HİLAL ES-SAFEDÎ
VE KUR'ÂN YORUMU**

Doktora Tezi

AHMAD MUKHTAR ADAM

İstanbul, 2021

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**YUSUF İBN HİLAL ES-SAFEDÎ
VE KUR'ÂN YORUMU**

Doktora Tezi

AHMAD MUKHTAR ADAM

Danışman:
PROF. DR. BAHADDİN DARTMA

İstanbul, 2021

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Ahmad Mukhtar Adam

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı: Tefsir

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bahaddin Dartma

Tez Türü ve Tarihi: Doktora- 2021

Anahtar Kelimeler: Safedî, Tefsir Metodu, Rivayet tefsiri, Dirayet tefsiri, Ulûmü'l-Kur'an

ÖZET

Yusuf b. Hilal es-Safedî (v. 696/1296), Memlûk döneminde özellikle hicri yedinci asırda yaşayan en önemli müfessirlerden biridir. Kaleme aldığı *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eseri de o dönemde ortaya çıkan önemli klasik dirâyet tefsiri eserlerindendir. Safedî'nin söz konusu eserinde, içerisinde bulunduğu muhitte ve yaşadığı Memlûk döneminde mevcut olan İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), Kurtubî (v. 671/1273), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve Ebu Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344) gibi eserleriyle meşhur olan müfessirlerin başvurdukları tefsir yönteminden farklı bir metoda başvurmuştur. Bu da Safedî'nin kaleme aldığı bu eserin tefsir alanında önemli ve kendisinin de ehliyetli ve yetkin bir müfessir olduğunu göstermektedir. Fakat bu eser değerli olmasına rağmen bugüne kadar ilim dünyasına gereği gibi tanıtılmamış, hakkında ciddi anlamda akademik çalışma yok denecek kadar az yapılmıştır. Aynı zamanda eserin ilmî özellikleri bütün boyutlarıyla incelenmiş değildir. İşte bu tez, Safedî'nin ilmî kişiliğini ortaya çıkarmaya, pek çok özgün yönünü detaylı bir şekilde tanıtmaya ve eserde kullanılan tefsir metodunu ele almaya çalışmaktadır.

Bu çalışma, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmanın konusu, kapsamı, önemi, amacı, yöntemi ile kaynakları ele alınmaktadır. Birinci bölümde müellifin yaşadığı hicri yedinci asır ve Memlûk devletinin siyasi, içtimai, iktisadi, dini, fikri ve ilmî durumuna dair malumat verilmektedir. Ayrıca, Memlûk dönemi müfessirleri arasında Safedî'nin yerine de işaret edilmektedir. Müellifin yetişmesi, ilmî kişiliği, mezhebi ve eserleri tanıtılarak "*Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*"

adlı tefsirinin genel nitelikleri ve kaynaklarından da bu bölümde bahsedilmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde, eserin rivayet, üçüncü bölümünde de dirayet, dördüncü bölümünde ise Kur'ân ilimleri yönündeki nitelikleri örneklerle incelenmektedir.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname: Ahmad Mukhtar Adam

Department: Basic Islamic Sciences

Program: Exegesis

Supervisor: Prof. Dr Bahaddin Dartma

Degree Awarded and Date: PhD-2021

Keywords: al-Safadī, Method of Tafsir, *Tafsīr bi al-riwayāh*, *Tafsīr bi al-ra'i*, Qur'anic sciences

ABSTRACT

Yusuf b. Hilāl al-Safadī (d. 696/1296) is one of the significant exegetes who lived in the seventh century (A.H) in the Mamluk Sultanate. His work entitled: "*Kashfu al-Asrār wa Hatku al-Astār*" is a critical classical tafsir work that emerged during the Mamluk period. In al-Safadī's work in question, a Qur'anic exegesis method that is different from that of famous Mamluk commentators such as Izz al-Din Abdul Aziz bin Abd al-Salam (d. 660/1262), al-Qurtubī (d. 671/1273), Ibn al-Munayyir al-Iskandarī (d. 683/1284), Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and Abu Hayyan al-Andalusī (d. 745/1344) was used. That indicates that *Kashfu al-Asrār wa Hatku al-Astār* is crucial tafsir work and that al-Safadī is a competent Mamluk exegete. However, although this work is significant, it has not been critically studied. Thus, there are very few academic studies about it, and at the same time, the main features of the work have not been comprehensively examined in those studies. Therefore, this study introduces *Kashfu al-Asrār wa Hatku al-Astār* and thoroughly discusses the unique approaches applied by al-Safadī and the main aspects of his book.

The study consists of an introduction and four chapters. While the introduction section of the research highlights the topic, scope, importance, purpose, method and sources of the study, the first chapter investigates the political, social, economic, religious, intellectual and scientific situation of the Mamluk Sultanate in the seventh century (A.H). Moreover, the first chapter accounts for the place of al-Safadī among the Mamluk exegetes. It also presents a brief biography of al-Safadī, his school of thought and doctrine, scholarly personality and works. The general characteristics and sources of

work of al-Safadī *Kashfu al-Asrār wa Hatku al-Astār* are also mentioned in the first chapter. The second chapter provides a comprehensive evaluation of *Kashfu al-Asrār* in terms of the traditional and narration approach of the tafsir (*tafsīr bi al-riwayāh/ma'thur*). While the third chapter thorough investigates the work in question in terms of the hypothetical opinion approach of the exegesis (*tafsīr bi al-ra'i*), the fourth chapter accounts for the sciences of the Qur'an employed by Safadī in his work.

ÖNSÖZ

Allah tarafından, dünya ve ahiret saadetine yollarını göstermek üzere bütün insanlara gönderilen Kur'ân-Kerîm'in nâzil olmasından itibaren anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin çabalar başlamış, bu çabalar günümüze kadar her asırda aralıksız olarak devam etmiş, bundan sonra da devam edecektir. İlk müfessir Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren, -şu anki bilgilerimize göre- bize ulaşan ilk tam tefsirin yazarı olan Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) dönemine kadar tefsire dair malumatın, hadis ilminde olduğu gibi rivayet şeklinde gerçekleştiği bilinmektedir. Bu dönemden sonra rivayetten dirayete, fıkıhtan filolojiye kadar farklı yöntemlerle yazılan tefsir çalışmaları ortaya çıkmaya başlamıştır. Memlûk dönemi özellikle hicri yedinci asır, tefsir faaliyetleri açısından önemli bir dönem olarak kabul edilmektedir. Söz konusu dönemde, İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), Kurtubî (v. 671/1273), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve Ebu Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344) gibi gerek müstakil, gerek muhtasar ve gerekse de haşiye niteliğinde tefsir çalışmaları kaleme alan meşhur müfessirler yaşamışlardır. Bu asırda ortaya çıkan önemli tefsir çalışmalarından biri de Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (v. 696/1297) 'Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr' adlı dirayet tefsiridir. Bu tefsir çalışması, değerli olmasına rağmen onun bugüne kadar ilim dünyasına gereği gibi tanıtıldığını söylemek mümkün değildir. Eser hakkında ciddi anlamda yapılmış akademik bir çalışma yoktur. Dolayısıyla Safedî'nin tefsiri ile ilgili yapılan bu akademik çalışma, onu gereği gibi ilim dünyasına tanıtacak mahiyette olacaktır.

Safedî'nin tefsir metoduna ilişkin bu mütevazi çalışmamız, bir girişle dört bölümden teşekkül etmektedir. Girişte çalışmanın konusu, kapsamı, önemi, amacı yanında, kullandığımız yöntem ve istifade ettiğimiz kaynaklar üzerinde durduk.

Birinci bölümde Safedî'nin yaşadığı devrin ve içinde bulunduğu muhitin farklı hususiyetlerini özetledikten sonra onun hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve tefsir kaynaklarını ele aldık.

İkinci bölümde, *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserinin rivayet yönünden özelliklerini değerlendirdik. Bu bağlamda Safedî'nin Kur'ân'ın, Kur'ân, sünnet, sahabe

ve tabiîn görüşleri ile tefsiri yöntemini, esbâbu'n-nüzûl rivayetleri ile kıraatlere yaklaşımını ve tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmesini incelemeye çalıştık.

Üçüncü bölümde eserin dirâyet yönündeki özelliklerini tetkik etmeye gayret ettik. Bu çerçevede müfessirin kelâmî ve fikhî problemlere yaklaşım tarzı üzerinde durduk. Bunun yanı sıra lûgat, sarf-nahiv ve belâgat konularına dair değerlendirmeleri ile işârî tevil yaklaşımına örneklerle işaret ettik. Aynı zamanda bu bölümde müellifin müşkilü'l-Kur'ân, tekrâru'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân ve resmü'l-Mushaf gibi ilimleri ele alış tarzına yer verdik.

Dördüncü bölümde ise müfessirin, nesih, muhkem ve müteşabih ile el-hurûf'l-mukatta'a konularındaki görüşlerini inceledik.

Öncelikle bu araştırmayı yaparken çalışma azmimi diri tutan Cenab-ı Hakk'a hamd ü senalar olsun. Araştırmanın konusunun seçiminde ve hazırlanma sürecinin her aşamasında tavsiyeleri ile yol gösteren, kıymetli fikirlerini ve değerli desteklerini hiç esirgemeyen saygıdeğer hocam ve danışmanım Prof. Dr. Bahaddin Dartma ile Tez İzleme Komitesi Üyeleri Doç. Dr. Muhammet Abay ve Prof. Dr. Kerim Buladı'ya yürekten şükranlarımı sunarım. Doktora yapmak için maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığına (YTB), tez çalışma ortamını temin eden İSAM araştırma merkezi yönetimine çok teşekkür ederim. Başta Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar ve Öğr. Gör. Dr. İshak Kızılaslan olmak üzere tezde geçen Arapça metinlerin tercümelerinin kontrol edilmesinde bana yardımda bulunan Arş. Gör. Hasan Basri, Tuncay Azar, İsmail Araz, Furkan Semih Yaman, Akın İşleme ve Musa Elmas'a ile metnin redaksiyonunu yapan Arş. Gör. Halil İbrahim Görgün, Sabuhi Feyziyev, Gassim İbrahim ve Arş. Gör. Zakir Demir'e teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak bana her daima dua eden anne-babama, her zaman yanımda olan eşim ve çocuklarıma en içten teşekkürlerimi arz ederim.

Ahmad Mukhtar ADAM

İstanbul-2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konu ve Kapsamı	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı	2
3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	5

BİRİNCİ BÖLÜM

YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN (V.696/1299)

YAŞADIĞI DÖNEM, YETİŞTİĞİ ÇEVRE, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

1.1.1. Siyasi Durum	9
1.1.1.1. Memlûk Devletinin Kuruluşu	10
1.1.1.2. Memlûk Devletinin Kuruluşundan Sonra Safedî'nin Ölüm Tarihine (696/1296) Kadarki Dönemde Siyasi Gelişmeler	14
1.1.1.3. Memlûkler'in İdari Teşkilatları	17
1.1.2. İhtimai Durum	18
1.1.2.1. Asker Sınıfı (Memlûkler)	19
1.1.2.2. Ulema ve Tüccar Sınıfı	20
1.1.2.3. Çiftçiler ve Esnaf Sınıfı	20
1.1.3. İktisadi Durum	21
1.1.4. Dini ve Fikri Durum	22
1.1.5. İlmî Durum	23
1.1.6. Memlûk Müfessirlerinden Safedî'nin Bazı Çağdaşları	27
1.1.7. Memlûk Devletinde Tefsir Hareketi ve Memlûk Müfessirleri Arasında Safedî'nin Yeri	30

1.2. YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN (V. 696/1296) HAYATI VE ESERLERİ

1.2.1. İsmi, Künyesi, Lakabı, Nesebi ve Doğumu	34
1.2.2. Gençliği, Öğretim Hayatı, Seyahatleri ve Vefatı	34
1.2.3. Mezhebi	35
1.2.3.1. İtikâdî Mezhebi	36
1.2.3.2. Ameli Mezhebi	40
1.2.4. Etkilendiği ve Etkilediği Şahıs ve Ekoller	44
1.2.5. Hakkında Yapılan Müspet ve Menfi Tenkitler	45
1.2.6. Eserleri	50
1.2.6.1. Ürcûze fi'l-Hilâf Beyne Ebî Hanife ve's-Şâfiî	50
1.2.6.2. Aynûs's-Sa'ade an Hüsnî'l-İrâde	50
1.2.6.3. Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr	51
1.2.6.3.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler	52
1.2.6.3.2. Eserin Kaynakları	54

İKİNCİ BÖLÜM ESERİN RİVAYET YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

2.1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri.....	66
2.2. Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri	80
2.3. Kur'an'ın Sahabe ve Tabîî Sözleriyle Tefsiri.....	88
2.4. Kıraat.....	93
2.5. Nüzul Sebepleri.....	99
2.6. İsrailiyât	105
2.6.1. İsrâiliyâtın Tanımı	105
2.6.2. İsrâiliyât'ın İslam Kültürüne ve Tefsirlere Girmesinin Süreci ve Müfessirlerin İsrâilî Rivayetleri Nakletme Konusuna Yaklaşımları	107
2.6.3. Safedî'nin ve diğer Âlimlerin Tevrat ve İncil'in Tahrifi Meselesine İlişkin Görüşleri	111
2.6.4. Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten Alıntı Yapmanın Meşruiyeti ve Nakillerin Bağlayıcılığı	113
2.6.5. Safedî'nin İsrâiliyât'a Yönelik Yöntemi	116
2.6.6. Safedî'nin Kitab-ı Mukaddes Pasajlarını Kullanma Maksudı	119

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ESERİN DİRİYET YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

3.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü	128
3.1.1.1. Fıkıh	128
3.1.1.2. Fıkıh Usûlü	143
3.1.2. Kelâm	147
3.1.2.1. el-İrâde ve'l Meşiet	148
3.1.2.2. Allah'ın İlim Sıfatı	150
3.1.2.3. Kazâ ve Kader	152
3.1.2.4. Peygamberlerin İsmeti.....	154
3.1.2.5. İnsan-Melek ve Peygamberler Arasında Üstünlük (Tafzîl)	156
3.1.2.6. Âyetlerde Yed, Yemîn, Vecih, İstivâ ve Mecie Gibi Allah'a Atfedilen Kavram ve Filleri Tevil Etmesi	158
3.1.3.7. Ehl-i Sünnet Dışındaki Kelam Mezheplerinin Görüşlerini Tenkit Etmesi	160
3.1.3. Lügat, Edatlar, Nahiv-Sarf ve Belagât	162
3.1.3.1. Lügat	163
3.1.3.2. Edatlar	174
3.1.3.3. Nahiv-Sarf	183
3.1.3.4. Belâgat.....	198
3.1.4. Hadis Usûlü.....	205
3.1.5. Müşkulu'l-Kur'ân	208
3.1.6. Tekrârü'l-Kur'ân.....	211
3.1.7. Münâsebâtü'l-Kur'ân	223
3.1.8. Emsâlü'l-Kur'ân.....	228
3.1.9. Resmü'l-Mushaf.....	230
3.1.10. İşârî Tefsîr	232

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ESERİN KUR'ÂN İLİMLERİ YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

4.1. Nesih	240
4.1.1. Safedî'nin Nâsîh-Mensûh Konusuna Yaklaşımı	242
4.1.2. Kur'ân'da Neshin Vuku Meselesi	247
4.1.3. Tevrat ve İncil'de Geçen Hükümlerin Kur'ân'la Yürürlükten Kaldırılması	250
4.2. Muhkem ve Müteşâbih.....	253
4.3. el-Hurûfu'l-Mukatta'a.....	257
SONUÇ	265
KAYNAKÇA.....	270

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.mlf.	: aynı müellif
ABD	: Ana Bilim Dalı
as	: aleyhi selam
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Der.	: Dergisi
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Edisyon
Ens.	: Enstitüsü
Fak.	: Fakülte
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ra	: razıyallahu anh
s.	: sayfa
sav	: Sellallâhu aleyhi ve sellem
ss.	: sayfalar
sy.	: Sayı
t.y	: tarih yok, tarihsiz
thk.	: Tahkîk eden, tahkik edenler
Üniv.	: Üniversite
v.	: vefatı
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve devamı
vrk.	: varak
vs.	: ve sair

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konu ve Kapsamı

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin çabalar, onun nâzil olmasından itibaren bugüne kadar devam etmiş, bundan sonra da devam edecektir. Her şeyden önce Hz. Peygamber kendisine Kur'ân indirildikten sonra onu sahabeye okumakla beraber, aynı zamanda tefsir edilmesi gereken âyetleri de açıklamıştır. Ayrıca onun ashabının da zihinlerine takıldığı bazı âyetleri kendisine sormak suretiyle çözüme kavuşturduğu bilinmektedir. İşte böylece Hz. Peygamber döneminden sonra başta sahabe devri olmak üzere bugüne kadar her asırda tefsir faaliyetleri aralıksız sürdürülmüştür.

Yapılan araştırmalarda hicri VII. asır özellikle Memlûkler dönemi, tefsir ve diğer İslâmî ilimlerin gelişmesi bakımından İslam tarihinin en parlak dönemlerinden biri sayılmaktadır. Bu dönemde Bağdat'ın Moğol, Endülüs'ün Haçlı istilâsının neticesinde Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273), Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Hayyân el-Endelüsî (v.745/1344) gibi meşhur rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsiri yazan âlimler ülkelerini terk etmek zorunda kalıp Memlûk devletine yerleşmişlerdir. Ayrıca, İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284) ve Takiyyüddîn b. Teymiyye (v. 728/1328) başta olmak üzere birçok meşhur müfessir, hicri yedinci asrın sonlarında ve sekizinci asrın başlarında Memlûk devletinin farklı şehirlerinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra bu dönemde, İbn Mâlik et-Tâî (v. 672/1274), Zehebî (v. 748/1348), Salâhuddîn es-Safedî (v. 764/1363) ve Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429) gibi kıraat, hadis, nahiv ve tarih ilimlerinde söz sahibi olan âlimler yaşayıp önemli eserler yazmışlardır. İşte söz konusu asırda ve adı geçen Memlûk devletinde ortaya çıkan önemli tefsir çalışmalarından biri de Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (v. 696/1297) *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eseridir. Safedî kaleme aldığı bu eseriyle tefsir ilmine önemli katkılarda bulunmuş, gerek kendi zamanında ve gerekse sonraki dönemlerde yaşayan âlimler üzerinde olumlu etkiler bırakmıştır.

Tezimiz “Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Kur'an Yorumu” adı altında Safedî'nin (v. 696/1297) *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserinin tefsir ilmi açısından metodu bütün boyutlarıyla konu edilmiştir. “Kur'ân'ı Kur'ân ile izah ettim, çünkü onda

(Kur'ân'da) bir kusur bulup da başkasıyla tamamlama ihtiyacı duymadım" diyen Safedî'nin söz konusu eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemine ağırlıklı olarak başvurduğu, hadisleri az kullandığı, fıkḥî ve kelâmî konuları ele aldığı ve lügat ilmine önem atfettiği görülmektedir.

Burada hemen belirtmemiz gerekir ki, bilindiği üzere nâsiḥ, mensûḥ, müşkilü'l-Kur'ân, muḥkem-muteşâbih, müteşâbihâtü'l-elfâz ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli konuları, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez mevzulardandır. Nitekim bu bahisler, gerek tefsir literatüründe, gerek ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarında ve gerekse nâsiḥ, mensûḥ ve müşkilü'l-Kur'ân vs. adı altında yazılan müstakil eserlerde sahabe döneminden itibaren geniş bir şekilde incelenen konulardandır. Bu konularla ilgili müfessirler farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Safedî'nin ilgili konulara dair görüşlerinin özgün olduğu görülmektedir. Ancak Safedî ile ilgili mevcut olan çalışmada ise son derece önem arz eden bu mevzular detaylı bir şekilde incelenmemiş ve yeterli bilgi verilmemiştir. Ayrıca Safedî'nin Kur'ân'a yaklaşımı ele alındığında üzerinde durulması gereken konulardan biri de Ehli-Kitap'tan nakledilen bilgi ve haberler anlamına gelen İsrâiliyât'tır. Çünkü tefsir literatürleri incelendiğinde görülmektedir ki neredeyse bütün klasik rivâyet ve dirâyet müfessirleri, Kur'ân kıssalarını tefsir ederlerken İsrâiliyat'tan nakiller yapmışlardır. Ancak Safedî, Tevrat'tan doğrudan alıntı yapmak suretiyle Kur'ân'daki bazı kıssaları açıklayarak klasik dönemden farklı bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Safedî'nin (v. 696/1297) bu konuya yaklaşımının, hem klasik müfessirler, hem de çağdaş dönem müfessirlerinin yaklaşımlarından biraz farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Kısaca bu çalışmada Safedî'nin (v. 696/1297) tefsir metodu tekrara düşmeden bütün boyutlarıyla ele almaya gayret edilecektir.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Biraz önce hicri yedinci asırda yazılan önemli tefsirlerden biri de es-Safedî'nin (v. 696/1297) kaleme aldığı *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserinin olduğunu belirttik. Ancak Safedî'nin bu eserine hak ettiği önemin verildiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu eserin bazı yazma nüshalarının çeşitli kütüphanelerde bulunmasına rağmen ilk olarak 2019'da

Bahaddin Dartma tarafından, TDV İslâm Araştırmaları Merkezindeki (İSAM) İkinci Klasik Dönem Projesi çerçevesinde dört cilt halinde neşredilmiştir.

Ayrıca Safedî'nin bu eserinde kullandığı tefsir metodu hakkında yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Aynı Zamanda bu çalışmalar eserin önemli yönleri ve bütünüyle özelliklerinden bahsetmiş değildir. Eser ile ilgili sadece Murat Yıldız'ın "*Ebü'l-Fedâil Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinin Bir İncelenmesi*" adında bir yüksek lisans çalışması vardır. Ancak Yıldız'ın çalışmasında Safedî'nin (v. 696/1297) eseri baştan sona kadar incelenip onun Kur'ân yorumunun geniş ve kapsamlı bir şekilde ele alındığını söylemek zordur. Çünkü bu çalışmada *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı tefsirin rivâyet ve dirâyet ile Kur'ân ilimleri yönündeki özelliklerinden ayrıntılı ve sistematik bir şekilde bahsedilmiş değildir. Bunun yanı sıra Safedî'nin isrâiliyat, nâsih-mensûh, kırâat, münâsebatu'l-Kur'ân, müteşâbihü'l-elfâz ve muhkem-müteşâbih gibi konuları ele alış tarzı ile tefsirin diğer klasik tefsirlerden farklı olan yönlerine ilişkin kapsamlı değerlendirmeler mevcut değildir.

Safedî ile ilgili başka bir bilgi, Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu* adlı eserinde görülmektedir. Fakat Ateş'in bu eserinde de Safedî'nin tefsiri, sadece işârî tefsir yöntemi açısından değerlendirilerek genel bilgi verilmektedir. Dolayısıyla mümkün olduğu kadar Safedî'nin tefsir metodu ile ilgili yapılan çalışmalarda eksiklikleri giderecek olması bakımından bu çalışma önem arz etmektedir.

Öte yandan Mushaf tertibini esas alarak ve bütün Kur'ân sûrelerini tefsir eden Safedî, Kur'ân'ın, yine Kur'ân'la tefsirine büyük bir önem atfetmiştir. Bununla beraber Kur'ân'ın sünnet, sahabe ve tâbiûn kavilleriyle tefsirine normal ölçülerde yer verdiği görülmektedir. Cübbâî (v. 303/916), Taberî (v. 310/923), Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (v. 322/934), Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1025), Vâhidî (v. 468/1076), Bürhânüddîn el-Kirmânî (v. 500/1106'dan sonra) ve Begavî (v. 516/1122) gibi müfessirlerden yararlanmıştır.

Her ne kadar Safedî, Hanefî mezhebine mensup olsa ve kendi mezhebinin görüşlerini savunsa da zaman zaman Malik b. Enes (v. 179/795) ve Şâfiî (v. 204/820) gibi diğer sünnî fakihlerin fikirlerini zikretmiş, yer yer onların görüşlerini tercih etmiş, hatta bazen Ehl-i sünnet dışı mezheplere ait görüşleri bile tercihe şayan bulmuştur. Bu esnada

kendine ait görüş ve fikirlerini de açıkça ortaya koymuştur. Bu cümleden olarak kısas ve miras gibi konularda kendisine ait fikir ve içtihatlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Safedî, eserinde fıkıh usûlüne ilişkin bazı kaideleri de zikretmiştir.

Safedî, Kur'ân âyetlerinde geçen itikada ilişkin kavramları Ehl-i Sünnet itikadına göre açıklamış ve Cebriyye ve Kaderiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı grupların görüşlerini şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Kavramların mânalarına hayli önem atfetmiş ve lügat ilmine büyük bir önem vermiştir. İşârî tefsirleri naklettiği gibi nâsih-mensûh, kırâat, muhkem-müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, tekrâru'l-Kur'ân ve münâsebâtu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine ilişkin konuları farklı bir bakış açısıyla ele almıştır.

Eserde görülen ve eseri diğer klasik tefsir çalışmalarından farklı kılan bütün bu vb. özellikler onun, tefsir ilmi açısından araştırılmayı fazlasıyla hak ettiğini ortaya koymaktadır. Safedî'nin bu tefsirdeki yaklaşımlarının, modern ilim dünyasında da yol gösterici nitelikte olabileceği görülmektedir. Başka bir deyişle klasik tefsirlerle Safedî'nin *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eseri arasında ne gibi benzerlikler bulunduğu, Safedî'nin önceki müfessirlerden hangi açılardan etkilendiği, kendinden sonrakilere ne ölçüde tesir ettiği gibi hususlar da tefsirin ilmî değerini artıracak nitelikler arasındadır.

Dolayısıyla bu araştırmada, Safedî'nin tefsirinde kullandığı metodu nasıldır? temel sorusuna bağlı olarak şu suallerin cevaplarını da aramaya çalışacağız: Safedî'nin tefsirinde kullandığı kaynaklar ve esaslar nelerdir? Söz konusu eserin -özellikle hicri yedinci asırda- diğer tefsir çalışmaları arasındaki yeri nedir? Safedî'nin eserini diğer tefsir çalışmalarından ayıran özellikleri hangileridir? Başta en-nâsih ve'l-mensûh, muhkem-müteşâbih ve müşkilü'l-Kur'ân olmak üzere ulûmü'l-Kur'ân'a dair mevzular söz konusu eserde nasıl ele alınmıştır?

Bu soruların cevaplarını bulmak için araştırma, Safedî'nin (v. 696/1297) tefsir metodunu bütün yönleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca söz konusu eserin diğer tefsirlerden farklı ve özgün olan yönleri de ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle Safedî'nin (v. 696/1297) eserini baştan sona kadar inceleyip tefsirinde

kullandığı kaynakları ve uyguladığı metodu tespit etmeyi, akabinde de eserin rivâyet ve dirâyet tefsiri ile ulûmü'l-Kur'ân açısından hususiyetlerini değerlendirmeyi amaçladık. Bunun yanı sıra Safedî'nin (v. 696/1297) yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve içtimaî durumu ele alınmak suretiyle onun fikir, ilim ve kültür alt yapısını tespit ederek bunların tefsirine olan etkisi de ortaya konmaya gayret edilecektir. Safedî'nin tefsir ilmine nasıl katkılarda bulunduğu ve bu katkıların modern ilim dünyasındaki etkisine işaret edilmesi de ihmal edilmeyecektir.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Yukarıda ifade edildiği gibi araştırmanın amacı, Safedî'nin (v. 696/1297) tefsir metodunu bütün yönleriyle ele almak ve onun bu çalışmasının diğer tefsirlerden farklı ve özgün olan yönlerini ortaya koymaktır. Dolayısıyla araştırmanın niteliğini göz önünde bulundurarak söz konusu hususların tespiti için tüme varım metodu uygulanmaya çalışılacaktır. Bu metodun dışında hem deskriptif hem de tahlili yöntemler kullanılacaktır.

Araştırmada izlenmeyi öngördüğümüz usûl ise şöyle olacaktır: Müellifin *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı tefsiri baştan sona kadar taranarak rivâyet ve dirâyet tefsiri açısından uyguladığı tefsir yöntemleri tespit edilecektir. Diğer tefsirlerle mukayese yapılarak müellifin kaynakları ve eserinin temel özellikleri belirlenecektir. Müellifin Kur'ân ilimlerine ilişkin düşünceleri de yer yer klasik âlimlerin görüşleriyle kıyaslanacaktır. İşlenen konular ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve tefsirde uygulanan yöntemlere ilişkin olarak -yukarıda da geçtiği gibi- en fazla üç misal verilecektir. Araştırmada İslâmî terim, Arapça şahıs ve kitap isimleri, müelliflerin vefat tarihleri vs. yazılışlarında DİA İslam Ansiklopedisi'ndeki yazım kural ve şekilleri esas alınacaktır.

Araştırmanın kaynaklarına gelince konunun gereği olarak ilk önce Baybars el-Mansûrî'nin (v. 725/1325) *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*'si, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Alî'nin (v. 732/1331) *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*'i, Ahmed Muhtâr Abbâdî'nin *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî'l-Ülâ*'si, Saîd Abdülfettâh Âşûr'un *el-Asru'l-Memlûkî fi Mısır ve's-Şam* ile Fatih Yahya Ayaz'ın *Memlükler*'i gibi Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (v. 696/1297) yaşadığı dönemi ve Memlük devletinin özelliklerinden bahseden eserler tetkik edilecektir. Safedî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin ise tezin ana kaynağı olan *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eser başta olmak üzere Selâhuddîn Halîl

b. İzziddîn Aybeğ es-Safedî'nin (v. 764/1363) *A'yanü'l-Asr* ve *A'vânü'n-Nasr*'ı, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî'nin (v. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* ile *el-İber fî Haberi Men Gaber* adlı eserleri, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa'nın (v. 879/1474) *Tâcü't-Terâcim*'i, Brockelmann, Carl'ın *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL): erster supplementband*'ı ve Hayreddin Mahmud b. Muhammed ez-Ziriklî'nin, *el-Alâm*'ı gibi kitaplardan istifade edilecektir.

İkinci ve üçüncü bölümde muhteva ve mukayese bağlamında araştırmanın temel kaynağı olan *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserin yanında Ebû Ubeyde'nin (v. 209/824) *Mecâzü'l-Kurân*'ı, İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*'ı, Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Kirmânî Tâcülkurrâ'nın (v. 500/1106) *Garâ'ibü't-Tefsîr* ve *Lübâbü't-Tefâsîr* adlı eserleri, el-Kiya el-Herrâsî (v. 504/1110) ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Zemehşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı gibi tefsir eserlere sıklıkla müracaat edilecektir. Araştırmanın söz konusu bölümlerinde yorum açısından fıkıh, hadis, kelâm ve lügat alanlarında yazılan farklı eserlerden faydalanılacaktır.

Aynı Zamanda Zerkeşi'nin (v. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Zürkânî'nin (v. 1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Hüseyin ez-Zehebî'nin, *et-Tefsir* ve *l-Müfessirûn* ve *el-İsrâ'iliyyât fî't-Tefsîr* ve *l-Hadîs* adlı eserleri, Mennâ' Kattân'ın *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü Fuzalâ'i'l-Beşer bi'l-Kırâ'ati'l-Erba'ate 'Aşer*, ve Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* gibi klasik ve modern dönemde Kur'ân ilimlerine ilişkin yazılan eserler incelenecektir.

Araştırmada geçen Türkçe âyet meallerinde Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilen *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli* başta olmak üzere Lütfullah Cebeci ve Sadık Kılıç tarafından hazırlanan *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'ân Dili Meâli* ve Nedim Yılmaz'ın hazırladığı *İsmail Hakkı Bursevi'nin Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* gibi birkaç Türkçe Kur'ân meali kullanılmıştır. Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tercümesinde ise büyük ölçüde Yeni

Yaşam Yayınları tarafından neşredilen *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* adlı çevrisinden istifade edilmiştir. Fakat bazı metinlerde *Kutsal Kitap Yeni Çeviri* gibi diğer çevirilere de müracaat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN (V.696/1299)
YAŞADIĞI DÖNEM, YETİŞTİĞİ ÇEVRE, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

Müfessir Yusuf b. Hilal es-Safedî'yi daha iyi tanıyabilmek amacıyla önce onun yaşadığı dönemin ve muhitin (Şam¹ ve Mısır'ın) bazı hususiyetlerinden kısaca bahsedelim.

1.1.1. Siyasi Durum

Safedî'nin yaşadığı orta çağ özellikle hicri VII. asır, İslam tarihinin siyasi açıdan en kritik dönemlerinden biridir. Abbâsî hilafetinin merkezi olan Bağdat, Moğol istila ve saldırıları sonucundan bu dönemde çöküş hâlinde idi. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (567-589/1171-1193) Mısır ve Şam bölgesinde kurmuş olduğu Eyyubiler hanedanı, çeşitli emirlik ve krallıklara bölünmüş bir durumda idi. Bunun neticesinde Mısır ve Şam'ın her bölgesinde siyasî kargaşa ve taht kavgaları yaşanıyordu. Öte yandan önce Haçlılar işgali, sonra da Moğol hücumları yapıldı.

Safedî'nin yaşam sürdüğü bu bölgede, el-Melikü's-Salih Necmeddin Eyyüb'ün (637-647/1240-1249) ölmesiyle Mısır'da Eyyubiler dönemi sona ermiş ve Bahri Memlûklerin dönemi başlamıştır. Aynicâlût savaşında Memlûklerin zaferiyle Şam bölgesinde de Memlûkler hâkimiyet kurmuştur.

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Eyyubiler, asker olarak görevlendirmek üzere esir ve köleler arasından bazılarını seçerlerdi. Seçilen ve beyaz köle manasındaki Memlûk adı verilen bu askerler, ordularda farklı görevler için kullanılırdı. Memlûk sistemi olarak adlandırılan bu askeri usulün Abbasiler döneminden itibaren başladığı ifade edilse de Eyyubiler zamanında en mükemmel haline ulaştığı bilinmektedir.²

¹ Bilâdüşşâm (Suriye, Filistin, Lübnan ve Ürdün), Arapça kaynaklarda bütün Suriye bölgesini ifade etmek için Şam kelimesi kullanılmaktadır. Şam hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Tomar, Cengiz, Buzpınar, Ş. Tufan ve Uluçam, Abdüsselam, “Şam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 311-325.

² Memlûk sistemi geniş bilgi için bkz., Abbâdî, Ahmed Muhtâr, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî'l-Ülâ*, Darü'l-Nehdetü'l-Arabiyye, Beyrut 1986, ss. 11-20; Âşûr, Saîd Abdülfettâh, *el-Asru'l-Memlûkî fî Mısır ve's-Şam*, 2. basım, Darü'l-Nehdetü'l-Arabiyye, Kahire 1976, ss. 1-2; Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler*, İSAM yayınları, İstanbul 2015, ss. 20-25.

Memlûkler tarafından kurulmuş olan Memlûk devleti, Bahri Memlûkler (Birinci Memlûkler 648-784/1250-1382) ve Burcî Memlûkler (İkinci Memlûkler 784-923/1382-1517) olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Şimdi Memlûk devletine ilişkin bazı siyasi olaylar ve gelişmelerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1.1.1. Memlûk Devletinin Kuruluşu

Eyyûbiler, ordularında çok sayıda Memlûk emirleri kullanmışlardır. Bu da Memlûklerden oluşan birliklerin artmasına neden olmuştur. Bu birlikler, çok geçmeden Eyyûbî ordusunun vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir. Nitekim el-Melikü'l-Kâmil Nâsirüddin'in (615-635/1218-1238) vefat etmesiyle tahta veli ahdı ve küçük oğlu olan II. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin (635-637/1238-1240) geçmiştir. Fakat Kâmil'in büyük oğlu olan el-Melikü's-Salih Necmeddin Eyyûb, onun sultanlığını kabul etmemiş ve onunla taht mücadelesine girmiştir. İki yılı aşkın bir müddet sonra Mısır'da önde gelen bazı Memlûk emirleri, II. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin ile aralarındaki bir anlaşmazlık yüzünden onu azlederek yerine kardeşi el-Melikü'l-Salih Necmettin Eyyûb (637-647/1240-1249) getirmişlerdir.¹

Necmeddin Eyyûb tahta çıktıktan sonra Kafkasya ve Anadolu'dan Küçük Asya memlûklerini getirerek yeni Memlûk sistemi kurmaya çalışmıştır. Nil kıyısında bulunan Ravza adasındaki kışlaya yerleştirilen bu yeni Memlûk grubu, Bahrü'n-nîl'e (Nil nehri) izafetle el-Memâlikü'l-Bahriyye adını almışlardır.² İyi bir askerî eğitim görmüşler ve Necmeddin Eyyûb ordusunda nüfuz sahibi olmuşlardır. Hatta Haçlılar ve Moğollar tarafından Şam ve Mısır'a yönelik yapılan saldırılarda önemli rol oynayarak onların tehlikesinin ortadan kaldırılmasını sağlamışlardır.

646/1248 yılında Fransa Kralı IX. Louis, Mısır toprağını işgal etmek amacıyla büyük bir Haçlı saldırısı düzenlemiştir. 647/1249 yılında Haçlı ordusuna karşı duramayan Necmeddin Eyyûb'in ordusu, Dimyat'ı boşaltarak Mansure'ye çekilmiştir. Böylece Dimyat, IX. Louis'in eline geçmiştir. Tam bu sırada el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb vefat etmiştir. Ancak hanımı Şecerüddürr, askerlerin moralinin bozulmaması için

¹ Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 1.basım, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1997, I, 402; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî fi Mısır ve's-Şam*, ss. 4-5.

² Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 44; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî'l-Ülâ*, s. 99.

kocasının vefatını bir müddet saklamıştır. Babasının yerine geçmesi için *Hısnıkeyfâ*'da bulunan Necmeddin Eyyûb'un büyük oğlu olan el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'a (647-648/1250) bir mektup göndermiştir. Haçlılar ise Mansûre yakınlarında Müslüman askerlerin çoğunu katlederek oradaki Müslüman karargâhına girmeye çalışmışlardır. Ancak baskın sırasında öldürülen kumandan Fahreddin'in yerine geçen Baybars, Mansure'ye girmek isteyen Haçlılara bir tuzak kurmuş ve Haçlılar Baybars'ın tuzağına düşmüşlerdir. el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah ise, 17 Zilkade 647/21 Şubat 1250'de Mansûre ordugâhına ulaşmıştır. Ardından Bahrî Memlûk emirleriyle birlikte Haçlılarla mücadeleye devam etmiştir. Haçlılarla mücadele eden Turan Şah, 3 Muharrem 648/7 Nisan 1250 *Faraskur* savaşlarında kralla birlikte pek çok esir alarak Haçlı ordusuna karşı büyük bir zafer kazanmıştır.¹

Dimyat yakınlarında elde edilen Faraskur zaferlerinde en büyük rolü oynayan Bahrî emirlerin, Eyyübiler hükümetinde önemini görmezlikten gelen el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah, onları görevlerinden azlettirmeye çalışmıştır. Ayrıca sultan olmasını sağlayan üvey annesi Şecerüddür'ü babasının hazinesini saklamakla suçlayarak aşağılamaya kalkışmıştır. Bunun üzerine Bahrî emirleri, emir Baybars el-Bundukdârî'nin etrafında toplanıp bir suikastla el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ı öldürmüş ve onun ölmesiyle Mısır'da Eyyübiler devri sona ermiştir.²

el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah vefatından sonra Memlûk emirleri, efendileri Necmeddin Eyyûb'ün dul eşi Şecerüddür'ün tahta çıkmasını ve memlûklerden İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin de atabek olmasını kabul etmişlerdir. Şecerüddür tahta çıktıktan sonra Faraskur savaşlarında esir düşen XI. Louis ile bir antlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre Louis ve diğer esirlerle birlikte serbest bırakılmak üzere onların Dimyat'ı iade

¹ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye*, 1. basım, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lubnâniyye, Kahire 1987, s. 25; Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004, XXIX, 90; Makrîzî, *es-Sülûk*, ss. 444-55; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî*, ss. 102-10; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 6-9.

² Her ne kadar 648-650/1250-1252 tarihinde yetişkin olmayan altı yaşındaki II. el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mısır'da Eyyûbi hükümdarı olarak kabul edilse de yetişkin olmadığı için karar sahibi olamamıştır ve devlet, Memlûk emiri İzzeddin Aybek tarafından bütün yetkileri tutarak yönetilmiştir. Dolayısıyla el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın ölmesiyle Mısır'da Eyyübiler'in dönemini sona erdirdiği kabul edilebilir. Bkz., el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, s. 26; Makrîzî, *es-Sülûk*, ss. 457-58; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 9-10; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî*, ss. 111-12, 118, 120-122; Ayaz, *Memlûkler*, s. 27.

etmeleri ve ağır bir vergi ödemeleri şart koşulmuştur. Böylece 3 Safer 648/7 Mayıs 1250'de Dimyat Müslümanlara teslim edilmiş ve Faraskur savaşlarında esir düşen bütün Haçlı ordusu özgürlüğüne kavuşmuştur. Öte yandan Şam'daki Eyyübi emirleri, Şecerüddürr'ün Mısır hükümdarı olmasını kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla Dımaşk-Hama-Humus-Kerek'teki Eyyûbî emirleri Halep Eyyûbî Sultanı olan el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yusuf'un etrafında birleşerek Şecerüddürr'e karşı savaşa girmeye karar vermişlerdir. Şam'daki durumu öğrenen Şecerüddürr ise, Bahrî emirlerinin önerisini uygulayarak İzzeddin Aybek'le evlenmiş ve seksen gün süren hükümdarlığını ona devretmiştir. Böylece, 3 Temmuz 1250/1 Rebûlâhir 648 tarihinde Mısır'da Memlükler dönemi resmen kurulmuştur.¹

Şam'daki Eyyübiler, Şecerüddürr'e karşı çıktıkları gibi el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'e (648-655/1250-1257) de savaş ilan etmişlerdir. Bu durumda İzzeddin Aybek, Eyyübiler'den altı yaşındaki II. el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin ile sultanlığını paylaşmak zorunda kalmıştır. Fakat Memlük hakimiyetine karşı çıkan Şam Eyyübileri bunu da kabul etmemişlerdi. 6 Zilkade 648 /30 Ocak 1251 tarihinde Halep ve Dımaşk Eyyübi emiri olan el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yusuf, Mısır toprağını eline geçirmek için ordusuyla Kahire'deki Abbâsiye'ye gelmiştir. Burada iki taraf arasında gerçekleşen savaşta yenilgiye uğrayan Eyyübiler, yeniden savaş planlamaya başlamıştır. Ancak tam bu sırada Bağdat'ta Moğol tehlikesi ortaya çıkmış ve Abbâsî halifesi olan Müsta'sım-Billâh (640-656/1242-1258), Moğol tehlikesine karşı Şam ve Mısır'daki Müslümanların birliğini temin edebilmek için iki taraf arasında Safer 651/Nisan 1253 tarihinde bir antlaşmanın yapılmasını sağlamıştır. Yapılan bu antlaşma, Şam'daki Eyyübi emirlerinin Memlük devletini resmen kabul etmelerine vesile olmuştur. Memlükler, bu antlaşmaya göre Mısır ve Filistin'de bulunan Ürdün nehrine kadar olan topraklara sahip olmuşlardır.²

Muiz İzzeddin Aybek, bu anlaşmanın ardından Memlükler arasında söz sahibi olan ve siyasi kararlarıyla tahtın ortağı gibi hareket eden Bahrî emirlerinin lideri Aktay'ı

¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, ss. 459-63; el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, s. 26; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki*, ss. 119-22; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 11-14.

² el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, ss. 27-31; Makrîzî, *es-Sülûk*, s. 464,466-468,475,477; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki*, s. 124,126-128; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 15-18; Ayaz, *Memlükler*, s. 31.

yok ettirerek kendisi ile Bahrî Memlûkler'in arasının açılmasına neden olmuştur. Baybars gibi diğer Bahrî emirleri, liderleri öldürüldükten sonra Mısır'dan kaçmak zorunda kalmışlardır. Bu olayın ardından Moğolların, Bağdat'ın civarlarına saldırmalarını bahane gösteren el-Muiz Aybek, II. el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin'i tahttan indirmiş ve tek başına hükümdar olmuştur. Siyasi hedeflerle Musul Eyyûbi hükümdarı Bedreddin Lü'lü'nün kızıyla sözlenmesinden sonra hanımı Şecerüddür'ün planladığı bir suikast neticesinde 23 Rebiülevvel 655/9 Nisan 1257 tarihinde öldürülmüştür.¹ Muiz Aybek'in öldürülmesinden sonra, önceki hanımından olan oğlu Nureddin Ali, babasının oluşturduğu Memlûk grubu tarafından el-Melikü'l-Mansur (655-657/1257-1259) lakabıyla tahta çıkarılmıştır. Memlûkler'in önde gelenlerinden biri olan Seyfeddin Kutuz (657-658/1257-1259) ise sultan naibliği görevine getirilmiş ve Nureddin Ali'nin küçük yaşta olması dolayısıyla yetki sahibi de olmuştur. Seyfeddin Kutuz'un naibliğinin başladığı bu dönemde, Moğol ordusu, 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal etmiş, Abbâsi hilafetini ortadan kaldırarak Şam cihetinde ilerlemeye devam etmiştir. Bu sırada Seyfeddin Kutuz, Moğol tehlikesi karşısında Mısır tahtında güçlü bir hükümdarın olması gerektiği gerekçesiyle, 17 Zilkade 657/ 5 Kasım 1259 tarihinde Nureddin Ali'yi devirerek el-Melikü'l-Muzaffer lakabıyla tahta geçmiştir.²

Kritik bir dönemde tahta çıkan ve Moğol Hükümdarı Hülâgü'nun teslim olma teklifini reddeden Kutuz, Baybars el-Bundukdârî gibi Şam'dan dönen Bahrî Memlûk emirlerini kabul ederek gücünü artırmıştır. Ardından ordusunun başına geçerek Filistin bölgesindeki Aynicâlût civarına kadar gelmiştir. 25 Ramazan 658/3 Eylül 1260 tarihinde Aynicâlût ve 28 Ramazan 658/6 Eylül 1260 tarihinde Beysan yakınlarında yapılan savaşlarda Moğollara karşı büyük bir zafer elde etmiştir. Tarihin akışını değiştiren bu savaşlardan sonra Şam'ın önemli bir kısmı Memlûkler'in eline geçmiş ve bu savaşlarıyla Memlûk devleti, 922/1517 tarihine kadar İslam dünyasının en büyük devleti haline gelmiştir. Aynicâlût galibiyetiyle tarihe damgasını vuran Kutuz, Mısır'a dönüş yolunda,

¹ el-Eyyûbî, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, 1. Basım, el-Medba'atu'l-Huseyniyye el-Mısıryye, Kahire t.y., III, 190-92; el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, ss. 35-36,39; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 447,483,493; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 20-22; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî*, s. 134,137-139; Yiğit, "Memlûkler", s. 90; Ayaz, *Memlûkler*, s. 32.

² el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, III, 193,195; Makrîzî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I, 495,507-508; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 23-25; Ayaz, *Memlûkler*, s. 32.

15 Zilkade 658/ 22 Ekim 1260 tarihinde, savaşlarda önemli rol oynayan Bahrî emirlerinden Baybars ve arkadaşları tarafından öldürülmüştür.¹

1.1.1.2. Memlûk Devletinin Kuruluşundan Sonra Safedî'nin Ölüm Tarihine (696/1296) Kadarki Dönemde Siyasi Gelişmeler

el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz öldürüldükten sonra Bahrî emirleri tarafından 1. Baybars sultan olarak seçilmiş ve el-Melikü'z-Zâhir (658-676/1260-1277) lakabıyla tahta çıkmıştır. Siyasi reformlar yapan Sultan Baybars, Memlûk devletinin gerçek kurucusu olarak kabul edilmiştir. Sultan Baybars tahta çıktıktan sonra Dımaşk'ta Alemüddin Sancar ve Mısır'da Şii mezhebine mensup olan el-Kûrânî tarafından düzenlenen isyanları kısa sürede bastırmıştır. Ardından Memlûk devletine dini meşruiyet kazandırmak üzere Recep 659/ Haziran 1261 ayında Mısır'a gelen Abbâsî ailesinden Ebü'l-Kâsim Ahmed'i hoş karşılamış ve onu el-Müstensır Billâh (659-660/1261) ünvanıyla yeni Abbâsî halifesi olarak ilan etmiştir. el-Müstensır Billâh, bütün yetkilerini Sultan Baybars'a devretmiş ve Bağdat'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Ancak 2 Muharrem 660/27 Kasım 1261 tarihinde Bağdat çevresinde ve el-Enbâr bölgesinde Moğollarla yapılan mücadelede hayatını kaybetmiştir. Daha sonra Sultan Baybars, Abbasî ailesinden Ebü'l-Abbâs Ahmed'i Mısır'a çağırması ve onu da el-Hâkim-Biemrillâh (660-701/1261-1302) lakabıyla yeni halife olarak ilan etmiştir. Böylece Abbâsî halifeliği Mısır'da yeniden kurulmuştur. Fakat halifenin bütün yetkilerini Sultan Baybars'a devretmesiyle yeni bir kimlik kazanan Memlûk devleti, Hicaz ile Kızıldeniz bölgelerini hâkimiyeti altına almıştır.²

Baybars devrinde, Müslümanlara karşı Moğollar ile iş birliği yapan Şam'daki Haçlılarla mücadeleye devam edilmiştir. Safed, Yafa ve Antakya gibi birçok şehir Haçlıların ellerinden alınmıştır. Moğollar da Zilkade 675/Nisan 1277 tarihinde yapılan Elbistan savaşında ağır bir hezimete uğratılmıştır.³

¹ el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, ss. 43-45; Makrîzî, *es-Sülûk*, s. I, 513-17,519; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 31-34,36-39; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki*, ss. 158-160,163-67,171-72;

² el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, ss. 45-48,51; Makrîzî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, s. I, 520-22, 525-30, 541-42; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî Fî Mısır ve 'ş-Şam*, ss. 41-42,355-58; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki*, ss. 177-79,182-84,186-89.

³ el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye*, ss. 53-57; Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 98; Abbâdî, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlîki*, ss. 237-26, 237-39; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 44-46, 59-60, 63-65.

Sultan Baybars on yedi yıl süren saltanatı boyunca çok sayıda idari, siyasi ve askeri düzenlemelerde bulunmuştur. Komşu ülkeler ile antlaşmalar yapmış, Memlûk eyaletlerinde kaleler inşa etmiş ve yeni posta sistemi getirmiştir.¹ Bu şanlı ve bilge Memlûk sultanı, Muharrem 676/Temmuz 1277’de Dımaşk’ta kısa bir müddet rahatsızlandıktan sonra vefat etmiştir.²

Baybars’ın vefatından sonra veliahdı ve oğlu el-Melikü’s-Said Berke (676-678/1277-1280) on sekiz yaşındayken tahta çıkmıştır. Saltanatı sırasında önde gelen Memlûk emirlerine karşı değişik bir siyaset izlemiştir. Fakat Memlûk emirleri 678/1279 yılında onu tahtından indirmişlerdir. Ardından yedi yaşındaki küçük kardeşi olan Bedreddin Sülâmîş (678/1280), el-Melikü’l-Adil lakabıyla yerine getirilmiştir. Sultan Bedreddin Sülâmîş’in da 100 gün kadar süren saltanatı, Atabek Seyfeddin Kalavun tarafından indirilmesiyle sona ermiştir. Seyfeddin Kalavun 22 Recep 678/ 28 Kasım 1279 tarihinde el-Melikü’l-Mansur (678-689/1279-1290) unvanıyla yerine geçmiştir.³

Memlûklerin büyük sultanları arasında yer alan Seyfeddin Kalavun, yaklaşık on bir yıl süren hükümdarlığı arasında Memlûk devletinin erkânını kuvvetlendirmeyi başarmıştır. Haçlılarla mücadele etmeye devam etmiş ve büyük zaferler kazanarak el-Lâzikiyye, Trablus gibi birçok şehri Haçlıların elinden almıştır. Ayrıca, Moğollarla Humus’ta 14 Recep 680/29 Ekim 1281 tarihinde yapılan savaşta büyük bir galibiyet kazanmıştır. Ardından Şam bölgesindeki Haçlı varlığına son vermeye çalışmıştır. Ancak Haçlıların elinde kalan başşehir Akkâ’yı ele geçirmek için Kahire’den ayrıldığı 6 Zilkade 689/ 10 Kasım 1290’da vefat etmiştir.⁴

el-Melikü’l-Mansur Seyfeddin Kalavun’un vefat etmesiyle yerine oğlu el-Melikü’l-Eşref Halîl (689-693/1290-1293) geçmiştir. Haçlılara karşı zaferleriyle bilinen Eşref Halîl, babasının düzenlemiş olduğu ordunun başına geçip Akkâ’yı 16 Cemazeyilevvel 690/ 17 Mayıs 1291 tarihinde almıştır. Ardından Sûr ve Hayfa gibi

¹ Abbâdî, *Kıyâmü Devleti’l-Memâlîki*, ss. 202-16.

² el-Mansûrî, *et-Tuhfetü’l-Mülûkiyye*, s. 86; Makrîzî, *es-Sülûk*, II, 98.

³ el-Mansûrî, *et-Tuhfetü’l-Mülûkiyye*, s. 91; el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, IV, 11-13; Âşûr, *el-Asru’l-Memlûkî*, ss. 67-69; Yiğit, “Memlûkler”, s. 91; Ayaz, *Memlûkler*, s. 36.

⁴ el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, IV, 14, 23-24; Âşûr, *el-Asru’l-Memlûkî*, ss. 70-72; Ayaz, *Memlûkler*, s. 36.

kaleleri ele geçirerek Şam bölgesindeki bütün Haçlı kalıntılarını ortadan kaldırmış ve böylece Şam'da yaklaşık iki yüz yıl devam eden Haçlı unsurlarını sona erdirmiştir.¹ Savaşlarda kahraman olarak tanınan Halîl, dış politikada muvaffakiyeti gibi iç siyasette - tayinlerde aldığı bazı kararlar sebebiyle- muvaffak olmamıştır. Çünkü babasının döneminde saltanat naibi olan Hüsameddin Tarantay'ı görevinden azletmiş ve öldürmüştür. Sonra onun yerine Bedreddin Baydara'yı getirmiştir. Eşref Halil, tayin ettiği Baydara tarafından düzenlenen bir suikast sonucu 12 Muharrem 693/13 Aralık 1293'te öldürülmüştür.²

el-Melikü'l-Eşref Halil öldürüldükten sonra el-Emir Zeynüddin Ketboğa gibi ona bağlı kalan emirler, suikast düzenleyen ve sultan olarak ilan edilen Bedreddin Baydara'yı öldürmüşlerdir. Ardından Seyfeddin Kalavun'un dokuz yaşında olan oğlu Nâsirüddin Muhammed el-Melikü'n-Nâsir'ı (693-694/1293-1295) lakabıyla tahta çıkarmışlardır. el-Melikü'l-Nâsir Memlûk sultanları arasında üç defa hükümdarlık tahtına oturmasıyla en uzun süre iktidarda kalan kişi olmuştur.³ Birinci döneminde çocuk olması sebebiyle sultanlığı yaklaşık bir yıl sürmüştür. Sonra onun yerine saltanat naibi olan Zeyneddin Ketboğa, el-Melikü'l-Âdil ünvanıyla (694-696/1294-1296) geçmiştir.⁴

Tahta çıkan el-Melikü'l-Âdil Ketboğa döneminde bir takım siyasi ve içtimai problemlerden dolayı 696/1296'da, onun öldürülmesi amacıyla düzenlenen bir ayaklanma sonrasında Dımaşk'a kaçarak tahtı bırakmıştır. Tahttan vazgeçen Ketboğa'nın ardından ayaklanan grubun lideri Hüsameddin Lâçin, el-Melikü'l-Mansûr lakabıyla Memlûk emirleri tarafından sultan ilan edilmiştir. Sultanlık tahtında yaklaşık iki yıl oturan Hüsameddin Lâçin 11 Rebîulâhir 698/16 Ocak 1298'de bir suikast neticesinde hayatını kaybetmiştir.⁵

¹ el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, IV, 24-28; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 74-76.

² el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, IV, 24-28; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 105-7 Ayaz, *Memlûkler*, ss. 36-37.

³ el-Melikü'l-Nâsir'in birinci dönemi, 693-694/1293-1294, ikinci dönemi 698-708/1299-1309 ve üçüncü dönemi ise 709-741/1309- 1341 yılları arasındadır.

⁴ el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, IV, 30-31; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 107-10 Ayaz, *Memlûkler*, s. 38.

⁵ Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 110-13; Ayaz, *Memlûkler*, ss. 38-39.

Safedî'nin ölüm tarihine (696/1296) kadarki dönemde, Memlûk devletinde siyasi olaylara ve gelişmelere ilişkin verdiğimiz bu özet bilgilerden sonra şimdi biraz da Memlûkler'in idari teşkilatlarına kısaca temas edelim.

1.1.1.3. Memlûkler'in İdari Teşkilatları

el-Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277) ve el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun (678-689/1279-1290) gibi bazı Memlûk sultanları sağlıklarında oğullarından birini veliaht tayin etseler de Memlûk siyasi geleneğinde devlet, ailenin müşterek malı gibi görünmeyerek saltanatta veraset ilkesi bir esas olarak kabul edilmedi. Memlûk devleti merkezîyetçi bir yapıya sahiptir. Devlet teşkilatının başında mutlak otorite olan sultan gelir, adına para basılır ve hutbe okunur. Memlûk sultanlığının merkezi olan Mısır'da, Kahire dışında yaklaşık on beş civarında vilayet mevcuttur. Mısır'a bağlı kalan Şam ise altı eyalete taksim edildi.¹ Eyaletler Memlûk naipleri, vilayetler ise valiler tarafından yönetilirdi.² el-Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277), Mısır'da Abbâsî halifeliğini ihya etse de halifenin devlet yönetiminde herhangi bir yetkisi mevcut değildir. Teşkilat hiyerarşisinde sultandan sonra Erbabe's-Suyûf diye adlandırılan ordunun yüksek rütbeli emirlerinden, büyük yetki sahibi ve sultanın yokluğunda devletin başına geçen Naib'i-Saltanat bulunur. Ondan sonra Müdebbire'l-Memâlik diye tanınan ve bütün askerlerin başına geçen Atabege'l-Asâkir gelir. Merkezde atabek bulunduğu gibi Şam'da da bir Atabege'l-Asâkir vardır.³ Memlûk devletinde idari teşkilat, Erbâbe's-Suyûf başta olmak üzere Erbâbe'l-Kalem ve Erbâbe'l-Vazaifed-Diniyye diye üçe ayrılırdı.⁴

Memlûklerin askeri kuvvetleri anlamına gelen Erbâbe's-Suyûf; askerler arasında en büyük nüfuz ve iktidara sahip olan, askeri ve siyasi gücü ellerinde bulunduran el-

¹ Mısır; Yukarı Mısır (*said*), aşağı Mısır (*el-vechu'l-bahrî*) olmak üzere ikiye ayrılır. *Said* bölgesinde dokuz, aşağı Mısır bölgesinde ise İskenderiye dışında altı vilayete teksim edilmiştir. İskenderiye ise, Dimaşk, Halep ve Şam eyaletleri gibi birer eyalettir. Şam ise Dimaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed ve Kerek olmak üzere altı eyalete bölünmüştür. Mısır vilayet ve Şam eyaletleriyle ilgili geniş bilgi için Bkz., el-Kalkaşendi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ'î Sînâ'atî'l-Înşa*, Beyrut t.y., III, 449-67, IV, 24, 93-161; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 366-67.

² Valiler hakkında bkz., el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ'î*, IV, 26-28.

³ Memlûk döneminde Sultan naibi mansıbı zayıfladığı dönemlerde onun yetkileri Atabege'l-Asâkir'e geçirildi. Memlûkler'in idari teşkilatları hakkında geniş bilgi için bkz., Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 366-71.

⁴ el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ'î*, IV, 14, 28, 53; Ayaz, *Memlûkler*, s. 93.

Memâlike's-Sultaniye başta olmak üzere, Ecnâde'l-Halka ve Memalike'l-Umera isimleriyle bilinen üç gruptan meydana geliyordu. Ayrıca, ihtiyaç zamanında göreve çağırılan Ecnâdü'l-Ekrâd, Ecnâdü'l-Arab ve Ecnâdü't-Türkmân gibi yardımcı askeri kuvvetler de mevcuttur.¹

İdari işleri yürüten Erbage'l-Kalem ise, Divane'l-İnşa, Divane'l-Ceyş ve Divane'n-Nazer gibi mühim divanların işlerine bakarlardı. Divane'l-İnşa'nın başında sultana gelen mektupları okuyup sultanın talimatlarına göre uygun cevap yazan Katibe's-Sirr veya Nâzire'l-İnşa bulunurdu. Divane'l-Ceyş başkanlığını ise Nâzire'l-Ceyş yapardı ve bütün askerlerle ilgilenirdi. Divane'n-Nazer'e ise hesap işleriyle uğraşan Nâzire'd-Devle bakardı. Önemli divanlardan biri de cami, ribat, zaviye ve medrese gibi hayır kuruluşlarının işleriyle ilgilenen Divane'l-Ahbâs (evkaf)'tır. Bunların dışında Divane'l-Hass ve Divanü-Beyti'l-mâl gibi divanlar da mevcuttur.²

Erbabe'l-Vezaife'd-Diniyye diye adlandırılan dini, ilmi ve adli teşkilatın başında ise, halkın arasında meydana gelen ihtilaflara, şer'i ve hukuki meselelere bakan kadılıkudat (başkadı) gelirdi. el-Melikü'z-Zâhir Baybars döneminden itibaren Kahire ve Dımaşk'ta dört Sünni mezhepten birer kadılıkudat tayin edilirdi. Fakat Memlûk devletinde yaşayan halkın çoğunluğu Şafii mezhebine mensup oldukları için Şafii kadılıkudatın yetkisi diğerlerine göre daha fazlaydı. Erbabu'l-Vezaife'd-Diniyye teşkilatına bağlı başka bir mevki de Memlûk askerlerinin kendi aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözen ve sultan sefere çıktığında onunla giden kadıaskerdir. Şafii, Hanefi ve Maliki mezheplerinden birer kadıasker (kazasker) mevcuttur. Erbage'l-Vezaife'd-Diniyye zümresinden kadıaskerlerden sonra müftülük, hisbe, hitabe ve öğretim teşkilatları gelirdi.³

1.1.2. İctimai Durum

Kaynaklara göre çoğunluğunu Müslümanların, ağırlığını ise Arapların teşkil ettiği Memlûk toplumu, Mısır ve Şam olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mısır toprağı daha

¹ el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ*, IV, 15-16; Yiğit, "Memlûkler", s. 94.

² Divanlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ*, IV, 28-35; Ayaz, *Memlûkler*, 98-100.

³ el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sâ*, IV, 35-40; Kara, Adnan, "Memlûklerde Mezâlim Mahkemeleri, Hukuk ve Adliye Teşkilâtı", *Turkish Academic Research Review*, c. 2, sy. 3 (2017), ss. 29-33.

önce belirttiğimiz gibi on beş vilayet, Şam ise altı eyalete taksim edilmiştir. Şam’da bulunan bazı kaleler ve küçük eyaletler, altı ana eyalete bağlıydı.

Kahire, İskenderiye, Dimyat, Dımaşk gibi liman şehirleri Memlûk devrinde ticaret bakımından parlak bir merkez haline gelmiştir. Sultan, önde gelen emirler, işçiler, tâcirler ve sanatkârlardan oluşan bu şehirler, nüfus açısından çok kalabalıktı. Evler çok yakın, sokak ve caddeler ise dar idi. Ayrıca, cami, hankah, hamam, medrese, tekke, zaviye, hastane ve çarşı gibi sosyal müesseseler ve kurumlar bu şehirlerde çoktu.¹ Kadınlar şehirlerde sosyal hayata iştirak ederlerdi. Onların arasında âlim, tasavvuf erbabı ve şairler bulunurdu.²

Köylerde ise hububat tarımıyla uğraşan ve fakir bir hayat süren çiftçiler yaşarlardı. Aynı zamanda Memlûk devletinin bazı kırsal bölgelerinde çiftçilerin yanında köyleri basan ve devlete karşı isyan eden bedeviler mevcuttu.³ Kırsal bölgelerde kadının statüsü şehirlerdekine göre düşüktü. Yemek pişirmek, çamaşır yıkamak, nehirden eve suyu getirmek ve çocuklara bakmak, o bölgelerde kadının günlük ev işleri arasındaydı.⁴

Memlûk devletinde yaşayan insanların yaşayış tarzları ve şartları bakımından üç grupta incelemek mümkündür:

1.1.2.1. Asker Sınıfı (Memlûkler)

Kıpçak ülkesi ve Kafkasya’dan getirilen Memlûkler, el-Melikü’s-Salih Necmeddin Eyyüb’ün (637/1240-647/1249) ölmesiyle Mısır ve Aynicâlût zaferiyle (658/1260) Şam bölgesine hâkim olmaya başlamışlardır. Memlûk toplumunun elit kesimi olan Memlûkler, devletin iktidarı ve yönetimini elinde bulundururdu. İktâlar onların idaresinde ve iktisadi faaliyetler de onların hâkimiyetindeydi. Onların has toplantıları ve

¹ Âşûr, *el-Asru’l-Memlûkî*, ss. 330-31; Ayaz, *Memlûkler*, s. 120.

² Memlûk sosyal hayatında kadının konumu hakkında bkz., Âşûr, Saîd Abdülfettâh, *el-Müctemeü’l-Mısırî fî Asr Selâtîni’l-Memâlik*, Darü’l-Nehdetü’l-Arabiyye, Kahire 1992, ss. 141-55; Yiğit, İsmail, “Memlûkler Zamanında (1250-1518) Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 40, S. 2 (2004), ss. 131-44.

³ Ayaz, *Memlûkler*, s. 121.

⁴ Âşûr, *el-Müctemeü’l-Mısırî*, s. 155.

giyim tarzı vardır. Yerli halkla karışmamak için tâcirlerin getirdikleri Türk kökenli cariyelerle evlenirlerdi.¹

1.1.2.2. Ulema ve Tüccar Sınıfı

Dini ve adli görevlerle divan görevlerini üstlenen yerel halktan meydana gelen ve Erbabe'l-Kalem diye isimlendirilen ulema tabakası, Memlûk toplumunda önemli bir fonksiyon icra ederdi. Halk kesimi ile yönetici asker sınıfı arasında bir aracı rolü oynarlardı. Onlara hem idareciler hem de halk tarafından büyük saygı gösterildi.² Ayrıca Memlûk toplumunun seçkin sınıflarının arasında büyük tüccar grubu yer alırdı.³

1.1.2.3. Çiftçiler ve Esnaf Sınıfı

Memlûk devletinin nüfusunun çoğunluğunu teşkil eden çiftçiler, küçük tâcirler ve sanatkârlardan oluşan bu kesim genelde iktâ sahiplerinin tarım arazilerinde çalışırdı. Devlet tarafından kendilerine yüklenen ağır haraçları ödeyebilmek için çoğu zaman maddi sıkıntı çekerlerdi. Ancak bu kesimden şehirlerde yaşayanların, köylerde yaşayanlara göre durumu daha iyi idi. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, şehirlerde hayat, ekonomik ve ticari açıdan daha elverişliydi.⁴

Bahsi geçen çiftçiler ve esnaf sınıflarının yanında şehirlerde, evsiz ve kimsesiz *avam* olarak adlandırılan bir sınıf daha bulunurdu. Bu sınıfta bulunan insanlar, genelde gündüz şehirlerin sokaklarında temizlik yaparlar ve akşam da şehir yollarında yatarlardı.⁵

Bu üç sınıfın dışında kıptî Hristiyanlar ve Yahudilerden oluşan gayrimüslimler de vardı. Memlûk devletinde azınlık olan bu kesim çoğu zaman tam bir din hürriyetine sahipti. İbadethaneler ve vakıflar kurabilirdi. Sultanlar tarafından onlara yardım edilirdi.⁶

¹ Memlûk sınıfı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî*, ss. 16-34; Ayaz, *Memlûkler*, ss. 117-20.

² Ulema tabakası geniş bilgi için bkz., Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî*, ss. 35-41.

³ Tüccar kesimi ile ilgili ayrıntılı bilgi bkz., Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî*, ss. 41-43.

⁴ Ayaz, *Memlûkler*, ss. 120-21.

⁵ Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî*, ss. 44-47.

⁶ Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî*, ss. 47-56.

1.1.3. İktisadi Durum

Memlûk devletinin nüfusunun önemli kısmının zor şartlarda yaşamasına rağmen ülkenin iktisadî durumu umumiyetle yüksekti. Devletin en önemli iktisadî kaynağı ziraat, zanaat ve ticaretten ibaretti.

Memlûkler'in ilk dönemi denilen Bahri Memlûk devletinde, halkın önemli kısmının *fellâh* diye isimlendirilen çiftçiler olması dolayısıyla iktisadî hayat ağırlıklı olarak tarıma dayalıdır. Mısır bölgesinde, tarım ürünleri arasında daha ziyade buğday, keten şeker kamışı ile sebze ve meyve yer alırdı. Şam bölgesinde ise narenciye, zeytin ve zeytinyağı bulunurdu.¹ Devletin ekonomisinin ziraata bağlı olması nedeniyle, zaman zaman yağmur yağmaması ve Nil nehrindeki su seviyesinin düşmesi sebebiyle ülkede veba, iktisadî ve sosyal krizler ortaya çıkardı.² Memlûk devrinin son zamanlarında sultanlar ticarete fazla önem vermemişler ve böylece ziraatın ihmal edilmesine neden olmuştur.³

Savaşlarda zaferleriyle öne çıkan ve askeri özelliğe sahip olan Memlûk devleti, sanayi alanına da önem vermiştir. Bu alanda savaş aletleri ve gemileri önemli yer almıştır. Çömlekçilik, dericilik, semercilik, dokumacılık, camcılık ve ahşap işlemeciliği gibi sivil el sanatları da Memlûk döneminde kayda değer ilerlemeler göstermiştir. Devletin bazı bölgeleri keten, pamuk, yün ve ipek kumaşlarıyla meşhur olmuştur. Bronz, gümüş, bakır ve altın alanında da ilerlemeler kaydedilmiştir.⁴

Memlûk devletindeki limanların dış ticaretle canlı hale gelmesi nedeniyle büyük Memlûk şehirleri ticaret merkezi haline gelmiştir. Büyük şehirlerde çeşitli pazarların yanında iç ve dış ticaret yapan yerli ve yabancı ticaret erbabı için hanlar, büyük oteller inşa edilmiştir. Gerek doğu ülkelerinden gelen ticaret erbabı, gerekse Avrupa ülkelerinden gelenlerin konforlu bir şekilde ticaret yapabilmeleri için her türlü imkân sağlanmıştır. Devletin her yerinde iç ve dış ticaret faaliyetleri gerçekleştirilerek tarım ve

¹ Ayaz, *Memlûkler*, s. 110; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 286-87.

² Memlûk döneminde iktisadi ve sosyal krizler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 337-40.

³ Ayaz, *Memlûkler*, s. 110.

⁴ Bu dönemde askeri ve sivil sanayi hakkında geniş bilgi için bkz., Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 288-96.

sanat alanlarında kullanılan ham madde ve mamuller ülke dışına ihraç edilmiştir. Fakat Burcî döneminin son zamanlarında iç ve dış ticarete olumsuz müdahale edilmiş ve dolayısıyla Memlûk devletinin iktisadi hayatı çok gerilemiş, hatta dış ticareti tamamıyla çökmüştür.¹

1.1.4. Dini ve Fikri Durum

Safedî'nin yaşadığı dönemde Mısır ve Şam'ın hemen her eyalet ve vilayetinde dört Sünni mezhep, özellikle de Şafii mezhebi yaygındı. Başta sultanlar olmak üzere gerek asker ve idari teşkilatlarda çalışanlar ve gerekse ahali, dört Sünni mezhebe bağlıydı.

Selahaddin-i Eyyubi döneminde başlatılan Şii mezhebine karşı mücadele, Memlûk dönemine kadar sürmüştür. Şii mezhebine karşı savaşmak için Mısır ve Şam'da dört Sünni mezhebi öğreten medreseler inşa edilmiş ve Ehl-i Sünnet mezhepleri dışındakiler yasaklanmıştır.²

Bilimsel kurum olarak Sünni mezheb eğitimi veren medreselerin yanında camii, hankah, ribat ve zaviyeler gibi sosyal müessese ve kuruluşlar bulunurdu. Bu kurumlarda âlimler, müftüler ve müctehitler yetiştirilirdi.³

Fıkıh alanında çeşitli mezheplerin kurulduğu Memlûkler döneminde farklı fikir ve kelam akımları da ortaya çıkmıştır. Mısır ve Şam'da en fazla itibar gören Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî'nin (v. 324/935-36) ekolünün yanı sıra İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) sistemleştirdiği *Selefiyye* de yayılmış olan önemli kelam akımlarından olmuştur.⁴ Ayrıca bu dönemde *İsmailiyye* ve *Nusayriyye* gibi aşırı Şii akımları az da olsa varlığını sürdürebilmiştir.⁵ Yine bu dönemde, es-Seyyid Ahmed el-Badevî (v. 675/1276),⁶ Ebü'l-

¹ Ayaz, *Memlûkler*, ss. 111-13; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, ss. 293-310.

² Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, 1.basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418, IV, 167; Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısri*, ss. 171-72; a.mlf., *el-Asru'l-Memlûkî*, s. 350.

³ Memlûk döneminde dini kurumlar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısri*, ss. 177-79; Ayaz, *Memlûkler*, ss. 134-36.

⁴ Selefiyye akımı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmaları Der.*, c. 17, sy. 3 (2004), ss. 235-51; Ebü Zühre, Muhammed Ahmed, *İbn Teymiyye Hayatühü ve Asrüh- Ârâ'ühü ve Fikhüh*, Daru'l-Fıkrı'l-Arabî t.y.

⁵ el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, IV, 167; Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısri*, ss. 170-72.

⁶ Bedeviyye tarikatının kurucusunun biyografisi hakkında geniş bilgi için bkz., Kara, Mustafa, "Ahmed el-Badevî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 47-48.

Hasan eş-Şâzîlî (v. 656/1258)¹ ve Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer el-Mürsî (v. 685/1287) gibi tarikat erbabı, dünyanın farklı yerlerinden gelerek Memlûk devletine sığınmışlardır. Bununla birlikte Burhânüddîn İbrahim b. Abdilazîz ed-Desûkî (v. 676/1277)² gibi tasavvuf kutupları da Mısır ve Şam'ın farklı bölgelerinde yetişmişlerdir. Bu sebeple Memlûk devletinde mutedil tasavvufî fikir ve ekoller intişar etmiştir.³

Memlûk devlet adamları tarikat ve tarikat erbabına ihtimam göstermişlerdir. Tarikatlara mahsus bir vakıf kurulup onlara ait hankah, ribat, tekke ve zaviyeler inşa edilmiştir. Tarikatlara dair bu müesseselere bir tarikat şeyhi tayin edilirdi. Tarikatlar din, devlet ve millet yararına önemli görevler üstlenerek Memlûk devletinin din ve fikir açısından ilerlemesinde önemli rol oynamıştır.⁴

Kısaca, Safedî'nin yaşadığı dönemde, içinde yaşadığı Memlûk devleti, dini ve fikri açısından çeşitli mezhep, meşrep, akım ve ekollerin ortaya çıktığı bir merkez idi.

1.1.5. İlmî Durum

Safedî'nin yaşadığı Memlûkler devrinde Kahire ve Dımaşk'ta, İslâm ilimlerine ilişkin önemli faaliyetler ağırlıklı olarak gerçekleştirilmiştir. Bunun neticesinde, Kahire ve Şam, İslam dünyasının en mühim ilim merkezleri haline gelmişlerdir. Ayrıca, bu dönemde yaşayan sultanlar ve emirlerin çoğu, ilmî çalışmaları destekleyerek ilmin ilerlemesini sağlamışlardır. Memlûk devletinin her bölgesinde el-Medresetu'z-Zâhiriyye, el-Mansûriyye ve en-Nâsiriyye⁵ gibi medreseler inşa edilerek Eyyubiler zamanında tesis edilen medreselerin sayısı çoğaltılmıştır.⁶ Söz konusu medreselerde Kur'ân başta olmak üzere tefsir, hadis ve nahiv gibi dini ilimler alanlarında eğitim-öğretim faaliyetleri

¹ Şazelîyye tarikatının kurucusunun biyografisi ve tarikatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Özel, Ahmet Murat, "Şâzeliyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 387-89.

² Desûkiyye tarikatının kurucusunun hayatı ile ilgili bkz., Demirci, Mehmet, "Desûkî, İbrahim b. Abdülazîz", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, 212-13.

³ Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısri*, ss. 181-85; Ayaz, *Memlûkler*, ss. 125-26.

⁴ Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısri*, ss. 185-86; Ayaz, *Memlûkler*, ss. 126-28.

⁵ Zâhiriyye, el-Melikü'z-Zahir Baybars; el-Mansûriyye, el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun; en-Nâsiriyye ise el-Melikü'l-Nâsir Muhammed tarafından tesis edilmiştir. el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'şâ*, III, 415.

⁶ Memlûk devrinde inşa edilen bazı medreseler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., el-Kalkaşendi, *Subhu'l-A'şâ*, III, 415-16; el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, IV, 244-64; Âşûr, *el-Asru'l-Memlûkî*, s. 343.

arttırılmıştır. Ayrıca bu medreselerde okuma ve araştırmaya teşvik amacıyla Kalatü'l-Cebel'de olduğu gibi zengin kütüphaneler oluşturulmuştur.

Memlûk devletinde İlköğretim mesabesinde olan mekteplerin yanı sıra yetim ve yoksul çocuklar için kütüphanelerin bünyesinde okuma-yazma, Kur'ân, hadis ve matematik öğreten ilkokullar yapılmıştır. Camiler ve tarikatlara ait zaviyeler de dönemin önemli eğitim merkezleri arasında yer almıştır.¹

Dini ilimler alanında ders veren bu medreselerin başmüderrisleri ve asistanları bizzat hükümdarlar tarafından tayin edilirdi. Diğer müderrisler ve öğrenciler de devletin himayesinde olurlardı. Her medrese için zengin bir vakıf kurulurdu.²

Memlûkler döneminde okunan dersler bilinmekle birlikte, bu derslerde hangi kitapların okutulduğu konusunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Fakat tayin edilen hocalara yazılan görevlendirme yazılarından her medresenin ayrı bir sistem takip ettiği ve her müderrisin özel bir kitabını okuttuğu anlaşılmaktadır.³

Safedî'nin içinde bulunduğu muhitte tefsir, kırâat, hadis, fıkıh ve dil alanlarında önemli âlimler yetişmiştir. Bu âlimlerin yanı sıra ülkelerini terk etmek zorunda kalarak Memlûk devletine sığınan ve çeşitli alanlara dair meşhur eserler yazan âlimler de bulunmuştur.⁴

Safedî'nin yaşadığı Memlûkler döneminde eserleriyle büyük şöhret kazanan âlimler ve yazdıkları bazı eserleri şöyle sıralayabiliriz;

Tefsir:

a. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubi'nin (v. 671/1273) *el-Câmi 'li-Ahkâmi 'l-Kur'ân* adlı eseri.

¹ Ayaz, *Memlûkler*, ss. 134-35.

² Âşûr, *el-Asru 'l-Memlûkî*, ss. 344-45.

³ Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü 'l-Ereb fî Fünûni 'l-Edeb*, 1. basım, Daru'l-Vesâik el-Kevmiyye, Kahire 1423, XXXII, 69; el-Kalkaşendi, *Subhu 'l-A 'şâ*, XI, 97.

⁴ Âşûr, *el-Müctemeü 'l-Mısırî*, s. 157.

b. İbnü'l-Müneyyir Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî'nin (v. 683/1284) *el-İntisâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* ve *et-Teysîrû'l-Acîb fî Tefsîri'l-Garîb* isimli iki eseri.

c. Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsi'nin (v. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît* ve *en-Nehrü'l-Mâd* adlı iki tefsir kitabı.

Kur'ân İlimleri:

a. İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî'nin (v. 728/1328) *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı kitabı.

b. Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî'nin (v. 732/1332) *Kenzü'l-Meânî fî Şerhi Hırzi'l-Emânî* adlı eseri.¹

Hadis:

a. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (v. 676/1277) *Riyâzü's-Sâlihîn* ve *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* isimli hadis eseri.

b. İbn Dakîkul'İd Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî'nin (v. 702/1302) *el-İmâm fî Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Ahkâm* ve *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* adlı kitabı.

Fıkıh ve Fıkıh Usulü:

a. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dımaşkî'nin (v. 660/1262) *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm* (*el-Kavâ'idü'l-Kübrâ*), *el-Fevâ'id fî İhtisâri'l-Kavâ'id* (*el-Kavâ'idü's-Sugrâ*) ve *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* adlı eserleri.

b. Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin (v. 743/1342) *Tebyinü'l-Hakâ'ik*'i.

c. İbn Kudâme Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisi'nin (v. 620/1223) *el-Umde*, *el-Muğni* ve *el-Mukni'si*.

d. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karafi'nin (v. 684/1285) *Nefâisü'l-Usul fî Şerhi'l-Mahsûl*, *el-İkdü'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm* ve *Envârü'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk'û*.

¹ Memlûk devrinin ikinci Burcî döneminde İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* gibi kıraat ile ilgili eserleriyle Ulûmü'l-Kur'ân alanında önemli katkılarda bulunmuştur.

Akâid ve Kelam:

a. İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) *Akıdetü'l-Vasıtıyye*, *Minhâcü's-Sünne* ve *el-Akıdetü'l-Hameviyye* adlı eserleri.

Arap Dili ve Edebiyatı:

a. İbn Mâlik Ebu Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh et-Tâî'nin (v. 672/1274) *Teshilü'l-Fevâ'id* ve *Tekmilü'l-Makâsıd*, *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* ve *el-Elfiyye* isimli eserleri.

b. İbnü'n-Nehhâs Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (v. 698/1299) *et-Ta'lîka* ve *Şerhu'l-Mukarrib* i.

c. İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem'in (v. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* 'ı.

Tarih ve Terâcim:

a. İbn Hallikân Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed el-İrbilî'nin (v. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân* ve *Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân* 'ı.

b. Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin (v. 748/1348) *Târihu'l-İslâm* ve *Vefeyâtü'l-Meşâhir* ve *'l-A'lâm*, *el-İber Fî Haberi Men Gaber* ve *Siyeru A'lâmi'n-Nübela'* adlı eserleri.

c. Ebu Said Salâhüddin Halil b. İzziddin Aybeg es-Safedî'nin (v. 764/1363) *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât* isimli kitabı

d. Ebu Abdillâh Salâhüddin Muhammed b. Şâkir el-Kütübî'nin (v. 764/1363) *Uyûnü't-Tevârih* ve *Fevâtü'l-Vefeyât* 'ı.

Yukarıda zikredilen alanlardaki eserlerin dışında bu dönemde tıp, matematik, kimya, felsefe ve mantık alanlarında da önemli eserler yazılmıştır.¹

Safedî'nin yaşadığı dönem ve toplumun, siyasi, dini, fikri, ilmi, içtimaî ve iktisadî durumunu kısaca belirtmeye çalıştıktan sonra şimdi, aynı dönemde Memlük devletinde yaşayan ve Safedî'nin muasırı olan müfessirlerin, kısaca hayatı ve eserleriyle bunlar arasında Safedî'nin yerinin tespitinin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

¹ Bu dönemde bulunan âlimler hakkında bkz., Ayaz, *Memlükler*, ss. 137-40; Yiğit, "Memlükler", ss. 95-96.

1.1.6. Memlûk Müfessirlerinden Safedî'nin Bazı Çağdaşları

Safedî'nin yaşadığı bölgelerde bulunan muasır müfessirler arasında İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), Nâsirüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muneyyir el-İskenderî (v. 683/1284) ve Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye'yi (v. 728/1328) seçip kendileri ve eserlerinden bahsetmeyi uygun gördük. Çünkü Memlûk devletinde yukarıda zikredilen müfessirlerin dışında Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (v. 745/1344) ve Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî (v. 774/1373) gibi meşhur müfessirler de yaşamışlardır. Fakat el-Kurtubî ve Ebû Hayyân'ın İspanya'daki Kurtuba ve Endülüs şehrinde dünyaya gelmiş ve orada yetişmiş olmaları onların, Endülüs tefsir medresesi geleneğine nispet edilmelerine neden olmuştur.¹ İbn Kesir ed-Dımaşkî ise tefsir hocası olan İbn Teymiyye'nin tefsir teorisini kullandığı için tefsir yöntemi hakkında kısaca bilgi vermemenin uygun olacağını düşünmekteyiz.

a. İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262)

Abdülaziz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım İzzeddin veya kısaltılmış şekliyle el-İzz lakabıyla meşhurdur. Ayrıca Benî Süleym kabilesine mensup olduğu ve Dımaşk'ta doğduğu için, bu kabileye nispetle kendisine es-Sülemî ve ed-Dımaşkî de denilmiştir. Ayrıca, öğrencisi olan İbn Dakîkul'îd'in kendisine verdiği "Sultânü'l-Ulemâ" ve "Şeyhü'l-İslâm" lakaplarıyla da anılmıştır.

Kaynakların belirttiğine göre İzzeddin, 577/1181 ya da 578/1182 yılında dünyaya gelmiş olmalıdır. Ebû Tâhir Berekât b. İbrâhim el-Huşûî ve Ebû Mansûr İbn Asâkir başta olmak üzere birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. 597/1201 ve 599/1203'te Bağdat'a seyahatte bulunmuş, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir ve kelâm alanlarında eğitim almıştır. Eyyûbi hükümdarı el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin'in Haçlılar ile antlaşma yapması ve Safed gibi bazı kaleleri onlara bırakması nedeniyle hükümdarı şiddetle eleştirmiştir. Bunun üzerine önce hapsedilmiş, ardından da Dımaşk'tan sürülmüştür. İzzeddin, Dımaşk'tan sürüldükten sonra 639/1241 yılında Kahire'ye göç etmiştir. Mısır'da kendisine büyük saygı gösteren Eyyûbi hükümdarı el-Melikü's-Sâlih

¹ Endülüs tefsir ekolü için bkz., el-Mısnî, Mustafa İbrahim, *Medresetü't-Tefsir fî el-Endülüs*, 1. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

Necmeddin Eyyûb tarafından Mısır kadılığına tayin edilmiştir. Daha çok fıkıh alanında yazdığı eserler ve verdiği fetvalar ile meşhur olan İzzeddin, 9 Cemâziyelevvel 660/1 Nisan 1262 tarihinde Kahire’de vefat etmiştir.¹

Müfessirin fıkıh alanında farklı eserlerinin yanında *Tefsirü’l-Kur’ân el-Azim* ve *İhtisâru Tefsîri’n-Nüket ve’l-‘Uyûn* adlı tefsire dair eserleri ile *Fevâ'id fî Müşkili'l-Kur’ân* ve *el-İşâre ile'l-Îcâz fî Ba'zı Envâ'i'l-Mecâz* olmak üzere tefsir ve Kur’ân ilimlerine dair birkaç çalışması daha bulunmaktadır. Müfessirin ilk tefsir çalışması olan *Tefsirü’l-Kur’ân el-Azim*, Yusuf b. Muhammed Rahme eş-Şâmisî tarafından Ümmü’l-Kurâ Üniversitesinde doktora çalışması olarak Tevbe suresine kadar tahkik edilmiştir. Eserin kalan kısmının ise, Bedr el-Müsayt tarafından İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesinde doktora çalışması olarak tahkiki yapılmıştır. İkinci eseri olan *İhtisâru Tefsîri’n-Nüket ve’l-‘Uyûn* adlı eseri, Abdullah b. İbrahim el-Vehbî tarafından doktora çalışması olarak tahkik edildikten sonra üç cilt halinde neşredilmiştir.

b. İbnü’l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284)

Memlûk döneminde yaşayan ve hayatı İskenderiye’de geçen Ebü’l-Abbâs Nâsîrüddin Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Müneyyir el-Mâlîkî el-İskenderî, 620/1223 yılında doğdu. Babasından ile İbn Revac, İbnü’l-Hâcib ve İbnü’l-Mehîlî gibi âlimlerden Mâlîkî fıkıh, hadis vb. dini ilimleri aldı. Fıkıh ve usulü başta olmak üzere belagat, nahiv, edebiyat, tefsir ve kıraat alanlarında derinleşip İskenderiye’nin büyük âlimlerinden biri oldu. Ebu Hayyân gibi birçok âlim, kendisinden ders aldı. Memlûk devletinde, kadılık, imamlık, hatiplik ve öğretmenlik gibi farklı görevlerde bulunan İbnü’l-Müneyyir, 1 Rebîülevvel 683/18 Mayıs 1284 Perşembe günü, İskenderiye’de vefat etti.²

¹ İzzeddin’in biyografisi hakkında geniş bilgi için bkz., es-Sübkî, Abdulvehab b. Takıyüddin Tâceddin, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, 2. basım, Hecr li’t-Tibâe ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1413, VIII, 209-54; ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü’l-Müfessirin*, Dârü’l-Kutup el-İlmiyye, Beyrut t.y., ss. 315-29; es-Safedî, Salâhüddin Halîl b. İzziddin Aybeg, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Dârü’l-Hayâü’t-Türâs, Beyrut 2000, XVIII, 318-19; Selâhüddin, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Fevâtü’l-Vefeyât*, 1. basım, Dârü Sâdir, Beyrut 1974, II, 350-52.

² İbnü’l-Müneyyir’in hayâtı için bkz., İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâzü’l-Müzheb fî Ma’rifeti A’ayani Ulemâi’l-Mezheb*, Dârü’t-Türâs li’t-Tabî ve’n-Neşr, Kahire t.y., I, 243-46; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirin*, ss. 89-91; es-Safedî, *el-Vâfi Bi’l-Vefeyât*, vVIII, 84-86; Selâhüddin, *Fevâtü’l-Vefeyât*, I, 149-50; İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin Yûsuf, *el-Menhelü’s-Sâfi ve’l-Müsteyfi Ba’de’l-Vâfi*, el-Heyatü’l-Mısıryye el-Amme li’l-Kitab t.y., II, 185-86; el-Makrîzî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mukaffa’l-Kebîr*, 2. basım Dârü’l-Garb el-İslâmî, Beyrut t.y., I, 399-400.

İbnü'l-Müneyyir'in, *el-Bahrü'l-Kebîr fî Nühabi't-Tefsîr* ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserindeki i'tizâlî görüşleri tenkit ettiği *el-İntisâf fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* ile Garîbü'l-Kur'ân'a dair yazdığı manzum eseri olan *et-Teysîrü'l-'Acîb fî Tefsîri'l-Garîb* adlı tefsire dair eserleri mevcuttur.

İbnü'l-Müneyyir'in *el-Bahr* adlı tefsirinin, Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun verdiği bilgiye göre, 158 varaklık bir bölümü Gotha Kütüphanesi'nde (nr. 534) ve Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de (Hidiviyye, nr.60) kayıtlıdır.¹ İbnü'l-Müneyyir'in 2482 beyit halinde manzum olarak yazdığı *et-Teysîrü'l-'Acîb fî Tefsîri'l-Garîb* eseri ise Süleyman Mollaibrahimoğlu tarafından tahkik edilmiş ve Beyrut'taki Dârü'l-Garb el-İslâmî yayınevinde 1994 yılında bir cilt halinde basılmıştır.²

c. Takıyyüddin İbn Teymiyye (v. 728/1328)

Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, 10 Rebiülevvel 661/22 Ocak 1263'te bugünkü Türkiye toprakları içinde bulunan Harrân'da doğmuştur. Yedi yaşında iken Moğolların bölgelerini istila etmeleri yüzünden ailesi ile birlikte Dımaşk'a göç etmek zorunda kalmıştır. İlk tahsiline Kur'ân-ı Kerim'i ezberledikten sonra Dımaşk'ta babasının hocalık yaptığı Sükkeriyye Dârülhadis'inde başlamıştır. Başta bu medresenin müderrisleri olmak üzere hadis ilmi, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve Hanbeli fıkıhı ile tefsir gibi ilimleri İbn Abdi'd-Dâim, el-Kâsim el-Arîlî ve Muslim b. Allân gibi Memlûk devletinin özellikle Şam bölgesinin büyük âlimlerinden almıştır. Yirmi bir yaşında iken, 683/1284'de Sükkeriyye Darülhadis'inde babasının yerine geçen İbn Teymiyye, aynı yıl içinde Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri de vermeye başlamıştır. Ayrıca, 695/1296 yılında Zeynüddin İbnü'l-Munecca'nın yerine Dımaşk'ta Hanbeliyye medresesinde hocalık yapmıştır.

Memlûk dönemindeki Moğol saldırılarına karşı cihadı teşvik eden, bazen de savaşa katılan, eleştirileri, görüşleri ve eserleriyle İslam düşüncesinin gelişmesini etkileyen İbn Teymiyye, yazmış olduğu bazı kitaplar ve risalelerde selefî yaklaşımı

¹ Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 156-57. İbn Müneyyir'in *el-İntisâf* adlı eseri de Keşşâf'ın bazı baskılarında dipnotta haşiye şeklinde basılmıştır. Örneğin Dârü'l-Kütüb el-Arabiyye 1407 yılında neşredilen üçüncü basımında mevcuttur.

² İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed *et-Teysîrü'l-'Acîb fî Tefsîri'l-Garîb*, thk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, 1. basım, Dârü'l-Garb el-İslâmî, Beyrut 1996, s. Muhakkikin mukaddimesi.

savunması ve özellikle tasavvuf, tevessül ve talak konularındaki farklı görüşleri nedeniyle, Kahire başta olmak üzere İskenderiye ve Dımaşk'ta birkaç kere hapse atılmıştır. İbn Teymiyye, 20 Şevval 728/28 Ağustos 1328 tarihinde hapishanede iken vefat etmiştir.¹

Müfessir, kelim, felsefe, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında pek çok eser kaleme almıştır. Ayrıca, tefsir ve tefsir usulü sahasında *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* başta olmak üzere, Muhammed Seyyid el-Celeyn'd'in neşrettiği *Dekâ'iku't-Tefsîr* ve Abdurrahman Umeyre'nin tahkikini yaptığı *et-Tefsîrû'l-Kebîr* ile İyâd b. Abdi'l-Latif b. İbrahim el-Kaysî'nin bir araya topladığı *Tefsir Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* gibi eserleri de bulunmaktadır.²

1.1.7. Memlûk Devletinde Tefsir Hareketi ve Memlûk Müfessirleri Arasında Safedî'nin Yeri

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin yaşadığı Memlûk devletinde tefsir alanında kayda değer bir gelişme gösteren çeşitli tefsir eserleri ortaya çıkmıştır. Nitekim, bu devlette, rivayetten dirayete, fıkıhtan filolojiye kadar farklı tefsir yöntemleriyle hem muhtasar hem de haşiye tarzında yazılan tefsir çalışmaları bulunmaktadır. Bahrî Memlûk diye isimlendirilen Memlûkler'in ilk döneminde İzzeddin b. Abdüsselam (v. 660/1262), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284) ve Takıyyüddin İbn Teymiyye (v. 728/1328) gibi önde gelen müfessirlerin yanı sıra bu dönemde Memlûk devletinde, Muhammed b.

¹ İbn Teymiyye'nin biyografisiyle ilgili olarak bkz., İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*, 2. basım Meclis Dâiretü'l-Me'erif el-Osmâniyye, Haydarâbâd- Hindistan 1972, I, 168-86; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Bedrû't-Tâli' bi-Mehâsini Men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Dârü'l-Me'rife, Beyrut t.y., I, 63-72; ez-Zehabi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mu'cemü's-Şüyûhi'l-Kebîr*, 1. basım, Mektebetü's-Siddik, Tâif-Suudi Arabistan 1988, I, 56-57; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII, 11-21; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, I, 358-62.

² İbn Teymiyye'ye atfedilen bu tefsir eserleri, kendisi farklı zamanlarda tefsir ettiği ve müfessirlerin vuzuha kavuşturmadığı ayetlerdir. Zira, İbn Teymiyye, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemiştir. Bazı kaynaklarda kendisinden nakledildiği gibi, Kur'ân'ın büyük bir kısmı açık nitelikte geldiği, bir kısmını müfessirlerin açıklamak üzere yüzlerce tefsir eserleri yazdıkları ancak müfessirlerin vuzuha kavuşturmadığı ayetleri üzerinde delil zikrederek açıklayacağını ifade etmiştir. Ayrıca, bu eserleri, bazı araştırmacıların toplanmış olduğu İbn Teymiyye'nin bazı tefsirlerinden ibarettir. İbn Teymiyye'nin tefsiri ve tefsir yöntemiyle ilgili bkz., el-Kaysî, İyad b. Abdillatif b. İbrahim (thk.), *Tefsirü Şeyh'l-İslâm İbn Teumiyye*, 1. basım Dârü'l-İbn el-Cevzî, Suudi Arabistan 1432, muhakkinin mukaddimesi; el-Celeyn'd, Muhammed es-Seyyid (thk.), *Dekâik't-Tefsir el-Câmi' li Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye*, 2. basım Müessesetü Ulûmü'l-Kur'ân, Dımaşk-Beyrut 1984, İkinci baskının mukaddimesi; Abdürrahmân Umeyre (thk.), *et-Tefsîrû'l-Kebîr li Takıyyüddin İbn Teymiyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., kitabın mukaddimesi.

Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1273) ve Ebü Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî (v. 745/1344) gibi Moğol ve haçlıların istilasını nedeniyle ülkelerinden göç etmek zorunda kalan müfessirler de bulunmaktadır.

İzzeddin b. Abdüsselâm (v. 660/1262), muhtasar tefsir çalışmasıyla beraber, *Tefsirü'l-Kur'ân el-Azim* adlı dilbilimsel açıdan müstakil bir dirayet tefsiri yazmıştır.¹ İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284) ise, İzzeddin'in yaptığı gibi hem haşiye niteliğinde hem de müstakil olarak Garibü'l-Kur'ân'a ilişkin manzum bir tefsir çalışması kaleme almıştır.² el-Kurtubî (v. 671/1273) fıkıh ağırlıklı,³ İbn Teymiyye (v. 728/1328) rivayet açısından ve Ebü Hayyân (v. 745/1344)⁴ da dilbilimsel metotla önemli dirâyet tefsirleri telif etmişlerdir. Memlûkler'in ikinci dönemi olarak bilinen Burcî döneminde de Bahrî döneminde olduğu gibi Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî (v. 911/1505) gibi eserleriyle meşhur olan müfessirler bulunmaktadır.

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin yazmış olduğu *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı dirayet tefsiri, yeni tefsir teorisi ve özgün tefsir yöntemine başvurması dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz Memlûk devletinde yaşayan müfessirler arasında farklı ve önemli yere sahiptir. Burada Safedî'nin tefsirini Memlûk döneminde yazılan diğer dirayet tefsirlerinden ayıran hususiyetlerine değinmekte fayda olacağını düşünmekteyiz.

Tespitlerimize göre Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin *Keşfu'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı bu tefsirinin, Memlûk döneminde yazılan diğer dirayet tefsirlerinden farklı olan özelliklerinin bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

¹ İzzeddin b. Abdisselâm'ın tefsir metodu ile ilgili geniş bilgi için bkz., el-Vuheybî, Abdullah b. İbrahim, *el-İzz b. Abdisselâm; Hayâtühü ve Âsârühü ve Menhecühü fi't-Tefsir*, 2. basım, 1987; eş-Şâmisî, Yusuf Muhammed Rehme, *Tefsirü'l-Kur'ân'ıl-Azim li İzziddin Abdilaziz b. Abdisselâm es-Sulemî Min Evvel Süre el-Fâtihe İle Âhiri Süre et-Tevbe Dirâseten ve Tahkiken ve Ta'likan*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Da've ve Usulü'd-Din Fakültesi, Kitab ve es-Sünne Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Suudi Arabistan 1998.

² İbnü'l-Müneyyir'in el-İntisâf adlı eserinde kullandığı yöntem hakkında bkz., Maşalı, Mehmet Emin, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Der.*, c. 5, sy. 3 (2005), ss. 61-90.

³ Kurtubî'nin tefsir metodu için bkz., Demirci, Mehmet, *Kurtubi'nin "el-Câmi" li Ahkâmi'l-Kur'an'ı Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ABD Tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2009.

⁴ Ebu Hayyân'ın tefsir yöntemi hakkında geniş bilgi için bkz., Kafes, Mahmut, *Ebü Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahrü'l-Muhit İsimli Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ABD Tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1994.

a- Klasik rivayet ve dirayet tefsirlerde Kur'ân kıssaları tefsir edilirken Ehli-Kitap'tan gelen İsrâiliyât rivayetlerinin zikredildiği bilinmektedir. Ancak, Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin eserinde alışılmışın dışına çıkılarak Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan alıntı yapılmıştır. Ayrıca, sadece Kur'ân'daki kıssalarla ilgili değil, aynı zamanda bazı ayetlerin manalarını açıklamak için Tevrat ve İncil'den bazı ayetler kullanılmıştır. Tevrat ve İncil'in hem değiştirildiğini belirtmiş ve hem de onların bazen metinlerini vererek bazen mana olarak onlardan nakillerde bulunmuştur. Buradan, Safedî'nin Tevrat ve İncil'den nakil yaparken, onların tahrif edilmediği kanaatinde olduğu yerlerini tefsirine naklettiğini söylemek mümkündür.

b- Klasik müfessirlerin çoğunun kabûllerinin ve uygulamalarının aksine Safedî tefsirinde, Kur'ân'da tenakuz bulunmadığı düşüncesinden hareketle Kur'ân ayetleri arasında neshin bulunmadığını savunmuştur. Ona göre nesh Kur'ân'ın, kendinden önceki hükümleri ortadan kaldırmasıdır. Bu nedenle nâsîh ve mensûh olarak nitelenen ayetler arasını telif etmeye gayret etmiştir.

c- Safedî, fıkıh ile ilgili ayetler (âyatü'l-ahkâm) üzerinde yapmış olduğu açıklamalarda, çoğu zaman taklitten uzak durmuş, her zaman dört sünni mezhepte kabul edilen görüşleri savunmamış, yeri geldikçe kendi içtihad ve görüşünü ortaya koymuştur.

d- Tefsirde esbâbu'n-nüzûl konusunda, âyetlerin umumiyetle lafızlarını göz önünde bulundurarak konu ile ilgili (esbâbu'n-nüzûl) rivayetleri çoğu zaman zikretmemiştir. Hemen her fırsatta âyetlerin umumî mana ifade ettiklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

e- Safedî âyetlerin i'râbına/tahliline çok az değinmiştir. Hatta bu konuya, tefsirin hacmine göre yok denecek kadar az yer verdiği söylenebilir. Aynı şekilde nahve de çok değinmemiştir.

f- Bu tefsirde garib kelimeler izah edilmiş, aynı ya da benzer anlamlar ifade edenler arasındaki farklılıklar gösterilmiştir. Edatlar hakkında bilgi verilmiş, aralarındaki nüanslara yer verilmiştir. Aynı şekilde birbirine benzeyen âyetler arasındaki ince anlam farklılıklarına işaret edilmiştir.

g- Müfessir, müteşâbih âyetler konusunda da farklı bir uygulamaya gitmiştir. Kur'ân'da manası bilinmeyen müteşâbih âyetin bulunmadığını savunmuştur. Her

müteşâbih âyetin bir de muhkemi olduğunu öne sürerek tefsirinde bu görüşünü uygulamıştır.

h- Safedî âyetlere toplu manalar vermeye ve onlardan genel sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır.

i- Tefsirde önce naklî kaynaklar sonra aklî açıklamalar, yani hem naklî hem aklî iki temel unsur, tefsir kaynağı olarak kullanılmıştır. Safedî'nin nakilden kastettiği ise daha ziyade âyet metinleridir. Resulullah'ın hadislerine, sahâbe ve tabiin sözlerine, diğer müfessirlere göre çok az yer vermiştir.

j- Safedî tefsirinde akla çok önem vermesine rağmen, her zaman vahyi, aklın üzerinde görmüştür. Bunu tefsirinde net olarak belirtmiştir.

1.2. YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN (v. 696/1296) HAYATI VE ESERLERİ

1.2.1. İsmi, Künyesi, Lakabı, Nesebi ve Doğumu

Safedî'nin biyografisi hakkındaki kaynaklarda, doğum tarihi belirtilmemekte, Ebül'l-Fezâil künyesi ile anıldığı, asıl adının Yusuf b. Hilal b. Ebi'l-Berekât olduğu bildirilmektedir.¹ Lakabının Cemâlüddin olduğu, Memlûk devletindeki Şam'ın altı eyaletinden Halep ve 'Safed'² şehirlerine nispetle el-Halebî ve es-Safedî denildiği, aynı zamanda amelî açıdan Hanefî mezhebine mensup olduğu için kendisine el-Hanefî nisbeti de verildiği zikredilmiştir.³

1.2.2. Gençliği, Öğretim Hayatı, Seyahatleri ve Vefatı

Tabakat ve rical kaynaklarında Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin hayatı, gençliği, yetişmesi, hocaları, talebeleri ve seyahatlerine ilişkin malumat bulunmamaktadır. Ancak, tefsirinden ve bazı tarih kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Halep, Dımaşk, Safed ve Mısır gibi Memlûk devletinin meşhur şehirlerinin bazılarında seyahatlerde bulunmuş, bazılarında ise ikamet etmiştir. Çünkü Ebû Hayyân'dan (v. 745/1344), Safedî'nin Mısır'daki el-Kâmilîyye medresesinde, 9 Muharrem 681/ 19 Nisan 1282 tarihinde kendisinden bahseden bir şiir okuttuğu nakledilmektedir.⁴ Ayrıca Safedî, tefsirin bitiş kısmında, 665/1266 yılında tefsirini Şam şehrinde yazmaya başladığını, 669/1270'de yine Şam'da müsvedde nüshasını bitirdiğini ve 673/1274 yılına kadar da eserini tashih ettiğini

¹ Her ne kadar tabakat eserlerinde iki Yusuf es-Safedî'ye rastlansa da (Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Yusuf b. Hibetullah es-Safedî) Selâhüddin es-Safedî'nin de dediği gibi, vefat tarihleri ve kaynaklarda zikredilen bilgilere bakıldığında, aynı kişi oldukları anlaşılmaktadır. Bkz., es-Safedî, Selâhüddin Halîl b. İzzeddîn Aybeğ, *A 'yânü'l- 'Asr ve A 'vânü'n-Nasr*, 1. basım, Dârü'l-Fikir, Dımaşk 1998, V, 671-72; ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A 'lâm*, 1. basım Dârü'l-Garb el-İslâmî 2003, XV, 848.

² Safed, Lübnan dağlarında bulunan şehirlerden olup, dağın Suriye'deki Humus şehrine bakan tarafında bulunmaktadır. Memlûk devletinde Şam'ın altı eyaletinin biri olan Safed, bugün İsrail devleti sınırları içerisinde bulunmaktadır. Safed hakkında ve şehrin fethedilmesi ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz., Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Ebü Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2. basım, Dârü Sâdir, Beyrut 1995, III, 412; İbnü'l-Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târih*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, X, 59-61; el-Eyyûbî, *el-Muhtasar*, III, 4; ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-İber fî Haberî Men Gaber*, Dârü'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut t.y., III, 309; Gülsoy, Ersin, "Safed", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 445-47.

³ İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Kâsım, *Tâcü't-Terâcim*, 1. basım, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1992, s. 321; es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 164; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 671-72; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 848; ez-Ziriklî, Hayreddin Mahmud b. Muhammed, *el-Alâm*, 15. basım, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002, VIII, 256.

⁴ es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 164; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 671-72.

kaydetmiştir. 673/1274'ten sonra Mısır'a taşındığını ve 676/1277'in sonlarına kadar Mısır'da mevcut olan tefsirlerden yararlanarak tefsirini yeniden incelediğini dile belirtmiştir. Mısır'da Fâziliyye mederesesindeki kitapları tetkik ettiğini tefsirinde zikretmiştir. Burada, sonraki yedi yılda tefsirini yedi defa gözden geçirdiğini ve nihayet 686/1287'de Mısır'da bulunan el-Hâkim Camii'nde son halini verdiğini ifade etmiştir.¹

Yukardaki malumatlardan yola çıkarak klasik dönemde yaşayan âlimlerin ilim hayatında görüldüğü gibi müfessirimiz Safedî de Halep, Şam, Safed ve Mısır gibi Memlûk devletinin meşhur şehirlerinde eğitim ve öğretim hayatını geçirmiştir. Orada mevcut ilmî eserlerden yararlanmış, düzenlenen ilim meclislerine katılmıştır.² Başta oğlu olan Ahmed b. Yusuf b. Hilal es-Safedî (v. 737/1337)³ olmak üzere yaşadığı dönemde Memlûk devletinde ilim tahsilinde bulunmak isteyen öğrencilerin kendisinden ders aldığı da söylenebilir.

Ayrıca, Safedî'nin "tabip ve fakih" olduğu da zikredilmektedir.⁴

İbn Kutluboğa, Safedî'nin 676/1277 yılında vefat ettiğini kaydederken⁵ Brockelmann'a göre, onun vefat tarihi 684/1285'tir.⁶ Safedî'nin biyografisini kaleme alan diğer eserlerde ise, 13 Muharrem 696/11 Kasım 1296 tarihinde, Kahire'de vefat ettiği zikredilmektedir.⁷ Safedî'nin tefsirini 686/1287 yılında bitirdiğini kaydetmesi, onun vefat tarihi hakkında İbn Kutluboğa'nın işaret ettiği 676/1277 ve Brockelmann'ın ileri sürdüğü 684/1285 tarihlerinin doğru olmadığını, 696/1296 yılında vefat ettiğini göstermektedir.⁸

1.2.3. Mezhebi

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin hayatı hususunda mevcut olan eserlerde itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğuna dair bilgi bulunmamakla birlikte, ameli olarak

¹ es-Safedî, Ebû'l-Fezail Cemaleddin Yusuf b. Hilal, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*, Bahattin Dartma (thk.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2019, IV, 654.

² a.g.e., IV, 654; es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 164; a.mlf., *A 'yânü'l-'Asr*, V, 671-72.

³ Ahmed b. Yusuf b. Hilal'ın biyografisi ile ilgili geniş bilgi için bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VIII, 404; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, II, 279.

⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 321; ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 256.

⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 321.

⁶ Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL): erster supplementband*, E.J. Brill, Leiden t.y., I, 738.

⁷ es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 164; a.mlf., *A 'yânü'l-'Asr*, V, 672; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 848.

⁸ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 654.

Hanefî mezhebine bağı olduğu zikredilmektedir.¹ Ancak, her ne kadar Hanefî mezhebine mensup olduğu söylene de müfessirin, âyetleri tefsir ederken fikhî meselelerle ilgili ortaya koyduğu bazı görüşlerinde, Hanefî mezhebini savunmaması dolayısıyla mutaassıp olmadığı anlaşılmaktadır. İtikâdî açıdan müfessirimizin bağı olduğu mezhebine gelince, eserinde kelâm ile ilgili detaylı bir şekilde açıkladığı konularda, Ehli-Sünnet, özellikle de Mâtürîdî yaklaşımına daha yakın olduğu sezilmektedir. Şimdi bunu delilleriyle tespit etmeye çalışacağız.

1.2.3.1. İtikâdî Mezhebi

I. delil:

«مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ»²

"قال أبو علي إن هذه الآية دالة على حدوث القرآن من جهة الله وحدث كل كلام الله... فنقول في بيان ما نريده من إيضاح الحق في هذه المسألة: هو أن اسم القرآن وخطه وقراءته وغير ذلك مما ينسب إليه ويسمى به قد يقال ويراد به المسمى، وقد يقال ولا يراد به المسمى... فاعلم أننا اتفقنا مع الخصوم أن كلام الله واحد، وله معنى وحقيقة واحدة. والأشكال المنقوشة في القرطاس تخالف بحقيقتها المقطعة في اللهوات، وتخالف ما في القلب. وقد سمى كل من ذلك كلاماً، ولا مناسبة إلا من حيث الدلالة، وهو معنى قول السلف: إن كلام الله مكتوب في مصاحفنا، مقروء بألسنتنا، محفوظ في قلوبنا غير حال فيها، كما أن النار مكتوب في القرطاس، مقروء باللسان، غير حال فيها، والقرآن يطلق على المقروء وهو كلام الله وصفته غير مخلوق، وتارة يطلق على القراءة، وتارة على المكتوب، فإذا أضيف إلى ذلك قرينه، كما تقول: قرأت نصف القرآن فيكون حادثاً مخلوقاً، لأنه يشير إلى ما يتجزئ ويمس..."³

«Rablerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler».

“Ebû Ali dedi ki: Bu âyet, Kur’ân’ın ve kelâmullahın tamamının hâdis olduğuna [sonradan Kendisinden meydana geldiğine] delalet eder... Biz bu meselede muradımızı şu şekilde açıklamak istiyoruz: Kurân-ı Kerim’in ismi, yazısı, okunuşu ve bunların

¹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 321; es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 164; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 671; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 848; ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 256.

² Enbiyâ (21), 2.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 133-34.

dışındaki kendisine nisbet edilen ve kendisiyle isimlendirilen şeyler, söylenenebilir ve onunla müsemması kastedilebilir veya kastedilmeyebilir...Bilinsin ki gerek Allah'ın kelâmı gerekse manası ve hakikatinin tek olduğu konusunda muârizlarımızla aynı fikirdeyiz. Fakat, sayfalarda yazılı olan şekiller, hakikat itibariyle dil ile okunan ve kalpte ezberlenen [âyetlere] muhaliftir/farklıdır. Bununla beraber arasında delaletten başka bir bağ olmaksızın bunların her biri [kâğıtta yazılan şekiller, okunan harfler/âyetler, kalpte ezberlenen sûreler vs.] 'kelâm' olarak isimlendirilmiştir. Bu da 'nasıl ki ateş kâğıda yazılıp ve dil ile okunup da gerçekte kâğıtta bulunmuyorsa bizim Mushaflarımızda yazılan ve dillerimizle okunan Allah'ın kelâmı [Kur'ân] da kendimizle cisimleşmeksizin [bir olmaksızın] kalplerimizde bulunur [ezberlenir]' diyen selef ulemasının söylediklerinde kastettikleri manadır. Okunan ayetlere Kur'an denilmesi durumunda (Kur'ân) Allah'ın yaratılmış olmayan kelâmı ve sıfatı olur. Ancak Kur'ân'ın okunuşu [kıraat] veya üzerine yazılı olduğu malzeme kastedilerek 'Kur'ân'ın yarısını okudum' cümlesinde ifade edildiği gibi bir ipucu verilmesi halinde (Kur'ân)'ın yaratılmış ve hâdis olduğu anlamına gelir. Çünkü bu bağlamda 'Kur'ân' ifadesi ancak bölünebilen ve dokunulabilen bir nesneye işaret eder..."

Safedî'ye göre, Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916), Enbiyâ sûresinin 2. âyetine dayanarak Kur'ân'ın ve Allah'ın bütün kelamının hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Safedî, okunan (*el-makrûe*) ile okunuş (*el-kırâe*) arasında bir ayrım yaparak Cübbâî'nin (v. 303/916) bu görüşünü reddetmektedir. Okunanın kelâmullah olduğu ve mahluk olmadığını dile getirirken Kur'ân, okunuşu ve yazısının mahluk olduğunu ifade etmektedir. Safedî'nin bu açıklamaları yaparken de Matürîdî olan Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (v. 537/1142) *el-Akâidü'n-Neseîyye* adlı risâlesinden "*Allah'ın kelâmı, hulûl olmadan [bir olmaksızın] Mushaflarımızda yazılan, kalplerimizde ezberlenen, dillerimizle okunan ve kulaklarımızla işitilen (âyetler)dir*"¹ ifadesini iktibas

¹ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer *Şerhu'l-'Akâ'id-i-Neseîyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2014, s. 69; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye takipçilerin çoğunluğu da bu görüşü savunmuşlardır. bkz, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'id Ehli's-Sünne*, 1. basım, Âlamü'l-Kutub, Beyrut 1987, ss. 105-6; a.mlf., *el-İrşâd İlâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, 1. basım Mektebe es-Sek'afe ed-Dîniyye, Kahire t.y., ss. 117-18..

ettiği anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkarak müfessirin itikadî olarak -Ehl-i Sünnet mezheplerinden- Mâtürîdî ekolünün görüşüne daha yakın olduğu söylenebilir.

II. delil:

«لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا. وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا»¹

"واعلم أن من زعم أن الأنبياء معصومون فقد نقصهم بما به رام أن يمدحهم، لكنهم معصومون من الكذب خاصة. وقد جاء القرآن بذكر الذنوب وذكر المغفرة التي لا تكون إلا للذنوب. وهذا مما لا يدفع نضاً..."²

«Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni dosdoğru bir yola iletir. Ve sana şanlı bir zaferle yardım eder».

"Bilinsin ki, peygamberlerin korunmuş olduklarını iddia eden kimse, [bu iddiası ile] onları övmek yerine onlara bir eksiklik izafe etmiştir. Bununla beraber, onlar yalan söylemekten hususî olarak korunmuşlardır. Zira, Kur'an, onların günahlarını ve bağışlanmalarını zikretmiştir. Bu bağışlanma ise yalnızca bir günah sebebiyle olur. Bu da nas bakımından reddedilemeyecek bir şeydir..."

Bilindiği üzere peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten korunmuş oldukları hususunda âlimler fikir birliği içindedirler. Ancak diğer amellerinde korunmuş olup olmadıklarına ilişkin âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Mu'tezile âlimlerinin çoğu, peygamberlerin taammüden yahut unutarak büyük günah işlemekten korunmuş olduklarını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte utanç verici günahlardan olmaması şartıyla yanılarak veya unutarak küçük günahları işlemeleri mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî'ye (v. 303/916) göre ise peygamberlerin kasıtlı olarak büyük ve küçük günahları işlemeleri mümkün değildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu ise peygamberlerin sehven büyük ve küçük günahları işlemeleri mümkün olduğunu dile getirmişlerdir. Onlar, bu görüşü ileri sürerken de bazı peygamberlerin vermiş oldukları farklı karar ve yapmış oldukları kimi fiillerden dolayı Allah tarafından ikaz edildiklerine dair âyetlere dayanmışlardır. Bu örnekte görüldüğü

¹ Fetih (48), 2

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 133-34.

gibi Safedî, Fetih sûresinin 2. âyetinden hareketle peygamberlerin günah işlemelerinin mümkün olduğu görüşünü belirtmektedir. Böylelikle müfessir, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun görüşünü savunmaktadır.¹

III. delil:

"(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)²... وهذا تصريح بالغ بأن الله تعالى شاء أن يكون للإنسان مشيئة، إن شاء الإنسان أن يكفر، كفر بمشيئة نفسه التي هي شاء الله أن تكون له، وإن شاء أن يؤمن، آمن....³

“... öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin»... Bu da Allah’ın insana meşiet [seçme özgürlüğünü] verdiğiine dair açık bir bildiridir. Dolayısıyla, insan Allah’ın kendisine verdiği irade [meşiet] ile iman veya inkâr etmeyi seçer...”

Bilindiği üzere insanın amellerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı ve insanın bir amel yapma ya da terk etmesinde özgür olup olmadığı hususunda İslam bilginlerinin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bu konuda Cebriyye görüşünü savunan âlimler, Allah’ın mutlak ilim, irade ve kudretinin, insan iradesine hiçbir özgürlük payı bırakmadığını ve insanın seçme özgürlüğünün tamamen mevcut olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kaderiyye anlayışına göre insan, kendi fiillerinde seçme özgürlüğüne sahip olduğu gibi bu fiilleri yapmasında da mutlak kudrete sahiptir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise, insanın yapıp yapmama özgürlüğünün bulunmasıyla birlikte onun yapacağı bütün amellerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir. Yani onlar, amellerin yaratılışını Allah’a, amelleri yapıp yapmama iradesini ise insana atfetmişlerdir.⁴ Buradan hareketle Safedî’nin, insanın Allah tarafından kendisine verilen seçme özgürlüğü (meşiet)

¹ Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-’Adl*, (thk.) Muhammed Kâsım Mahmud, t.y., IV, 300-305; Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 1. basım Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, Kahire 1406, ss. 39-40; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 279-80.

² Kehf (18), 29.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 25.

⁴ Meşie, irade ve efâlü’l-ibâd meselelerine ilişkin tartışmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Eş’arî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl, *el-İbâne ‘An Usûli’d-Diyâne*, 1. basım Dârü el-Ensâr, Kahire 1397, ss. 161-68; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü’l-Akâid*, 2. basım Âlem el-Kutub, Lübnân 1985, ss. 197-201; İbn Ebi’l-İz, Sadrüddîn Alî b. Alî b. Muhammed, *Şerhu’l-’Akâidi’t-Tahâviyye*, Mektebetü’r-Riyad el-Hedîse, Riyad t.y., ss. 52-5; Teftâzânî, *Şerhu’l-’Akâidi’-Nesefiyye*, ss. 85-87; İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyre fî İlmi’l-Kelâm ve’l-’Akâidi’l-Münciye fî l-Âhire*, 1. basım Mektebetü’l-Mahmûdiyye, Mısır t.y., ss. 61-67..

ile iman veya inkâr etmeyi seçebileceğini ifade etmesiyle Ehl-i Sünnetin görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.

1.2.3.2. Ameli Mezhebi

Bazı biyografi kaynaklarında Safedî'nin Hanefî mezhebine bağlı olduğu sarahaten zikredilmektedir.¹ Bu görüş doğru olmakla beraber tefsirinden bazı fikhî meselelerde Hanefî mezhebine uymadığı görülmektedir. Ayrıca miras ve kısas gibi konularda müfessir, dört sünnî mezhebin görüşünü kabul etmeyip kendi özgün fikrini ortaya koymuştur. Hatta miras taksiminde önemli değişiklikler yapmış ve bütün konuları şema yaparak anlatmıştır.

Şimdi onun Hanefî mezhebine mensup ve fakat mutaassıp olmadığını delillerle tespiti çalışalım:

I. delil:

"من هذه الآية أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه أن يعطي البنت إذا لم يكن للميت غيرها جميع التركة لا نصفها. ومن ههنا أعطينا نحن الأم أو الأخت أو الزوجة، أعني من انفرد من ذكر وأثنى يأخذ الجميع ولا يكون لبنت المال شيء."²

“Ebu Hanife bu ayetten hareket ederek müteveffanın [ölünün] kızıdan başka bir vâris bulunmadığı zaman terekenin yarısı değil, tamamının ona verilmesi görüşündedir. Bu sebeple biz de erkek veya kadın fark etmeden anne, kız kardeş ya da hanım gibi tek başına mirasçı olduğunda beytülmale bir pay bırakılmadan terekenin tamamının kendisine verilmesi görüşündeyiz.”

Görüldüğü üzere bu örnekte İslam miras hukukundaki *er-red* usûlüne³ dikkat çeken Safedî, konuyla ilgili Ebu Hanife'nin (v. 150/767) görüşüne dayanarak kendi fikrini ileri sürmektedir. Hanefî mezhebine göre eşler hariç, anne ve kız gibi belirli pay

¹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 321; es-Safedî, *el-Vâfî*, 164; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 671; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 848; ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 256.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 426.

³ Belirli pay sahibi mirasçıların hisselerinden artakalan payın yine kendilerine paylaştırılması olarak tanımlanan *er-red* usûlü ile ilgili geniş bilgi için bkz., Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Me'rife, Beyrut 1993, XXIX, 192-97; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1968, VI, 295-97; Ebü Zühre, Muhammed Ahmed, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevârîs*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y., ss. 172-79.

sahiplerinden (ashâbü'l-ferâizden) birinin tek başına mirasçı olduğunda ona terekenin tamamı verilir.¹ Safedî ise karı-koca dahil bütün belirli pay sahiplerinin, tek başına mirasçı oldukları zaman, bütün terekeyi alacağını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Hanefî mezhebinde karı-koca için red usulü söz konusu değilken Safedî bunu onlar için geçerli kılmaktadır.

II. delil:

"وَأَمَّا أَنْ يَفْرَقَ بَيْنَهُمَا بَعْدَ هَذَا فَلَا يَظْهَرُ مِنْ هَذَا النَّصِّ. إِلَّا إِذَا شَهِدَ الشَّهَدَاءُ الْأَرْبَعَةُ أَوْ أَقَرَّتْ بِحَيْثُ يَثْبِتُ الْحَدَّ. فَأَمَّا مَا لَمْ يَثْبِتْ حَدًّا فَلَا فِرَاقَ، بَلْ إِنْ أَرَادَ الزَّوْجُ أَنْ يَطْلُقَهَا فَلَهُ ذَلِكَ مِنْ بَعْدِ كَمَا لَهُ مِنْ قَبْلُ... وَإِنْ كَانَتْ حَامِلًا أَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالزَّوْجِ مَا لَمْ يَجِبِ الْحَدُّ..."²

"Bu âyet, liân fiilinde bulunan karı-kocanın hemen birbirlerinden ayrılmalari konusunda açık bir hüküm ortaya koymaz. Ancak, dört kişi şahitlik yapar veya kadın haddi doğacak şekilde ikrarda bulunursa o zaman ayrılık gerçekleşir. Yani zina cezası uygulanmadıkça ayrılık söz konusu değildir. Fakat, koca, karısını boşamak isterse liândan önce olduğu gibi sonrasında da buna hakkı vardır... Kadın hamile ise had gerçekleşmedikçe [doğan] çocuk kocaya verilir..."

Bilindiği üzere liân işlemleri tamamlandıktan sonra İslam hukukunda eşleri birbirinden ayırma hususunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Ebu Hanife (v. 150/767), evliliğin liân işlemleriyle sona ermeyeceğini ancak, hâkim'in kararıyla eşlerin birbirinden ayrılabilirliğini savunmuştur. İmam Malik (v. 179/795), bir tefrik kararına gerek olmaksızın evliliğin kendiliğinden sona erdiğini söylemiştir. İmam Şafii (v. 204/820) ise evliliğin sona ermesi için sadece kocanın liân yapmasının yeterli olduğunu dile getirmiştir.³

¹ Konuyla ilgili Ebû Hanife'nin görüşü için bkz., Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *el-Muhtasar*, Lecne el-Me'ârif en-Nu'mâniyye, Haydarabâd-Hindistan t.y., 151; el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1. basım Dârü'l-Beşâir el-İslamiyye, Beyrut 2010, ss. 112-13.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 217.

³ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1. basım Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XV, 156-58.

Dikkat edilirse liân konusunda Safedî, Ebu Hanife'nin görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte konunun bazı noktalarında kendi kanaatlerini ortaya atmaktadır. Nitekim, Hanefî mezhebine göre, liân işlemleri tamamlandıktan sonra hâkimin kararıyla eşler birbirinden ayrılacaktır. Safedî ise bu noktada liân işlemlerinin ardından boşanma hakkını kocaya vermiştir. Ayrıca Ebu Hanefî mezhebinde liândan sonra doğan çocuk, annesine bağlı olacaktır.¹ Safedî ise bu hususta kadına zina cezası uygulanmamak şartıyla çocuğun annesine değil babasına bağlı olacağını dile getirmiştir. Kısacası, liân konusunda Safedî, Hanefî görüşünü savunmakla beraber kendi içtihatlarını ortaya koymuştur.

III. delil:

Safedî, kısas konusunda aşağıdaki tabloda bazı hususlarda kendi görüşlerini belirterek ne Ebu Hanife, ne de diğer üç fıkıh imamı tarafından kabul edilen görüşleri savunmaktadır.

Kâtil erkeklerden : القتال من الذكور

الفتوى Fetva	مقتول Maktûl	القاتل Kâtil
öldürülür/ يقتل	Hür/ حرًا	Hür/ حر
öldürülmez/ لا يقتل	Köle/ عبدًا	Hür/ حر
öldürülmez/ لا يقتل	Hür kadın/ حرة	Hür/ حر
öldürülmez/ لا يقتل	kadın köle/ عبدة	Hür/ حر
öldürülür/ يقتل	Hür/ حرًا	köle/ عبد
öldürülür/ يقتل	köle/ عبدًا	köle/ عبد
öldürülmez/ لا يقتل	Hür kadın/ حرة	köle/ عبد
öldürülmez/ لا يقتل	kadın köle/ عبدة	köle/ عبد

¹ Konuyla ilgili Hanefî mezhebinin görüşü için bkz., Mergînânî, Burhanaddin Ali b. Abibekr, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâye el-Mubtedî*, Dâru İhyâ'î't-Turâs el-Arabî, Beyrut t.y., II, 271; Burhânüddîn, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, 1. basım Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 455-56.

Kâtil kadınlardan : الإناث القاتل

القاتل Kâtil	مقتول Maktûl	الفتوى Fetva
Hür kadın/حرة	Hür/حراً	öldürülür/تقتل
Hür kadın/حرة	Köle/عبدًا	öldürülür/تقتل
Hür kadın/حرة	Hür kadın/حرة	öldürülür/تقتل
Hür kadın/حرة	kadın köle/عبدة	öldürülmez/لا تقتل
kadın köle/عبدة	Hür/حراً	öldürülür/تقتل
kadın köle/عبدة	köle/عبدًا	öldürülür/تقتل
kadın köle/عبدة	Hür kadın/حرة	öldürülür/تقتل
kadın köle/عبدة	kadın köle/عبدة	öldürülür/تقتل ¹

Görüldüğü gibi müfessir, kısas konusunun bazı meselelerinde dört sünnî fıkıh mezhebinin görüşlerini benimsememektedir. Âyetin lafzının zâhir anlamı ya da iltizâm yoluyla lafzından hüküm çıkararak kendi görüşlerini öne sürmektedir. Bilindiği üzere Hanefî mezhebine göre, hür ile köle ve erkek ile dişi arasında kısas söz konusudur.² Mâlikî, Şâfiî ve çoğu alimler ise, hür bir insanın köleyi öldürmekten ötürü katledilemeyeceğini (kısas uygulanamayacağını), ancak erkek ile dişi arasında kısasın bulunduğunu kabul etmişlerdir.³ Yukarıdaki tabloya dikkatle bakıldığında Safedî'nin hür ile köle arasında kısas konusunda Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini aldığı görülür. Ancak, erkek ile dişi konusunda, üç sünnî fıkıh mezhebinin görüşlerini bırakarak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 213.

² el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1. basım Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 165.

³ Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2. basım, Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 43-45; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 246-68.

1.2.4. Etkilendiği ve Etkilediği Şahıs ve Ekoller

Bilindiği üzere müfessirler, eserlerini kaleme alırken kendilerinden önceki âlimler, fikir akımları ve ekollerden etkilenmişlerdir. Aynı şekilde kendileri de sonraki âlimlere ve ekollere tesir etmişlerdir.

Yusuf b. Hilal es-Safedî de tefsirini yazarken kendinden önce farklı ekollere mensup olan âlimlerden yararlanmıştır. Nitekim Safedî'nin, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (v. 209/824), Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (v. 276/889), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923), Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (v. 468/1076) ve Burhânüddîn el-Kırmânî (v. 500/1106) gibi Ehl-i Sünnete mensup müfessirlerden istifade etmekle yetinmediği, aynı zamanda Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâi (v. 303/916), Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (v. 322/934) ve Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1025) gibi Mu'tezile ekolüne mensup olan âlimlerden de faydalandığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca, her ne kadar günümüze ulaşan tefsir literatürlerinde Safedî'nin ismi zikredilmese de yaptığımız araştırmalara göre, es-Safedî'nin kendisinden sonraki müfessirleri de etkilediği söylenebilir. Nitekim, Safedî, tefsirinde ortaya koyduğu tefsir yaklaşımının, modern dönemde Mısırlı âlim Muhammed Abduh'un (v. 1323/ 1905) kurduğu aklî tefsir ekolünde de benzer şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹ Zira Safedî'nin âyetleri tefsir ederken -daha sonra ayrıntılarıyla işleneceği gibi- akla geniş bir alan tanıdığı ve kimi zaman hadisçilerin sahih olarak kabul ettikleri hadisleri görmezlikten gelip kendi görüşleriyle tefsir ettiği görülmektedir. Ayrıca ahkâm ile ilgili âyetleri (âyâtü'l-ahkâm) açıklarken, çoğu zaman mezheplerden hiçbirinin etkisinde kalmayıp onlardan kendi görüşleriyle hükümler istinbat ettiği müşahede edilmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer husus *İsrâiliyat* olgusudur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Safedî, klasik tefsirlerde Ehl-i Kitap'tan nakledilen mesnetsiz rivayet ve bilgileri harfîyen almak yerine, doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapmayı

¹ Söz konusu aklî tefsir ekolü ile ilgili geniş bilgi için bkz., Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, 42. basım, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, ss. 235-40.

yeğlemektedir. Safedî, ortaya koyduğu bu yaklaşımıyla Kitab-ı Mukaddes'i bir tefsir kaynağı olarak görmektedir.

1.2.5. Hakkında Yapılan Müspet ve Menfi Tenkitler

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin hayatını içeren eserlerde onun hayatına dair çok az malumat bulunmaktadır. Bu nedenle onun hakkında müspet ya da menfi olarak yapılan tenkidlerden çok az miktarına ulaşabildik. Bu tenkidlerden bazıları şunlardır:

Müspet tenkidler:

- Esîrüddin Ebü Hayyân el-Endülüî (v. 745/1344), onun hakkında şunları ifade etmektedir: “Allah’a ibadet eden, Ramazan ayında itikafa giren, fakir fukaraya yardımda bulunan, onlara yemek (yiyecek ve içecek) dağıtan ve onların hastalarını tedavi edendir.”¹

- Şemsüddin ez-Zehebî'nin (v. 748/1348) onun hakkında şöyle söylediği nakledilmektedir: “Âlim, edebiyatçı.”²

- İzziddîn Aybeg es-Safedî'nin (v. 764/1363), “onun Kur’ân âyetlerine ilişkin güzel sözleri mevcuttur” ifadesi ile müfessirimiz Safedî'yi övdüğü görülmektedir.³

- Tez danışman hocam Bahaddin DARTMA'nın naklettiğine göre merhum Bekir TOPALOĞLU hoca, Safedî'nin tefsirinin, Fahreddin er-Razi'nin ve Kadî'nin tefsirlerini aşmış olduğunu şifahen söylemiştir.

Safedî'nin tefsirine bakıldığı zaman onun, yapılan bu övgüleri fazlasıyla hak ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Menfi tenkidler:

Safedî ile ilgili -haklı olarak- böylesine olumlu izlenimler dile getirilir ve değerlendirmeler yapılırken, maalesef son zamanda bazıları onun aleyhinde, birtakım asılsız, tutarsız ve çelişkili sözler sarfetmişlerdir. Bu cümleden olarak onun hakkında şöyle denmektedir:

¹ es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 165; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 672; ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 256.

² ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XV, 848; es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 165; a.mlf., *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 672.

³ es-Safedî, *A 'yânü'l- 'Asr*, V, 672.

“Eser, Safedî’nin, âyetlerin tefsirine akli ve nakli dinde iki temel delil olarak kabul etmek suretiyle yaklaşması (1), Tevrat ve İncil’in muharref olduklarını kabul etmekle birlikte onlardan iktibaslarda bulunması (2), başta nesih, müteşabih ve hurûf-ı mukatta‘a kavramları olmak üzere temel ulumu’l-Kur’ân alanlarında kendine mahsus ve klasik dönem müfessirleri arasında fazla örneğine rastlanmayan, neshin inkarı gibi tartışmaya açık bir takım kabullere yer vermesi ve âyetleri bu kabuller çerçevesinde yorumlamasıyla temayüz etmektedir (3). Keşfu’l-esrâr’ın dikkatlerden uzak kalmasının, eserin bu türden tartışmalı bazı görüşleri içermesi (4) yanında tedrise konu edilmemesi, müellifinin şeri ilimlerde tanınmış bir âlim olmaması (5) sebebiyle kendi döneminde makbul bir çerçevede yaygınlaşmaması (6) ve tefsir literatüründe büyük bir şöhrete sahip olan çağdaşı Beyzâvî’nin (v. 685/1286) eserinin gölgesinde kalması gibi bazı faktörlerle alakalı olduğu tahmin edilebilir (7).”¹

Şimdi Safedî ve tefsiri hakkında hayali olarak yapılan ve hakikatle hiçbir ilgisi olmayan bu mesnetsiz değerlendirmeleri, yukarıdaki rakamlara göre, maddeler halinde sıralayarak yanlış anlaşılmalara önlemeye ve işin doğrusunu ortaya koymaya çalışalım:

1. *Safedî’nin tefsirinde akla ve nakle dayanması.*

Safedî’nin tefsirini kaleme alırken akla ve nakle dayanması son derece doğrudur. Zaten o tefsirini bu bakış açısıyla yazmıştır. Böyle bir metot izleyeceğini de tefsirinde özellikle belirtmiştir. Onun nakilden maksadı da âyetlerdir. Safedî’nin bu tutumunun, takdire şayan olarak görülmesi gerekirken, takdim yazarı tarafından hata olduğuna işaret edilmiştir. Zira akli ve nakli kullanmadan –tefsir bir yana- herhangi bir dini kitabın yazılacağını kabul etmek mümkün değildir. Hatta müfessirler, Kur’ân tefsirinde en sağlam yolun, Kur’ân’ın yine Kur’ân’la tefsiri olduğu konusunda hemen hemen ittifak etmişlerdir.

2. *Safedî’nin tefsirini yazarken, Tevrat ve İncil’den alıntılar yapması.*

Tefsir incelendiğinde onun Tevrat ve İncil’den, Kur’ân’a ters düşmeyen ve tahrif edilmediği kanaatinde olduğu pasajlar (âyetler) naklettiği görülmektedir. Ayrıca Tevrat

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 10, (Takdim (yazısı), yazar, M. Suat Mertoğlu).

ve İncil’den nakil yapan sadece Safedî değildir. Fahreddin Razi gibi akla çok önem veren müfessirler de onlardan doğrudan veya dolaylı olarak nakiller yapmışlardır. Hatta Bikâî, Tevrat ve İncil’den en çok nakil yapan müfessirlerden biridir. Şimdi Tevrat ve İncil’den nakil yaptıkları için Razi’nin ve Bikâî’nin tefsirleri değerlerini yitirmişler midir? Bu tefsirlerin her ikisi -özellikle de Râzî’nin tefsiri- çok yaygın olup şöhretlerinden hiçbir şey kaybetmemiş ve herhangi bir tenkide de tabi tutulmamışlardır.

3. Safedî’nin nesih, müteşabih ve hurûf-ı mukattaa gibi konulara farklı yaklaşması.

Safedî, tefsirinde neshi kabul etmediğini sarâhaten ifade etmekte, mensuh olduğu öne sürülen âyetlere mana vererek onları yürüklükte tutmaya çalışmaktadır. Safedî’nin bu tutumu takdire şayan bir tutumdur. Çünkü âyetleri mensuhtur deyip devre dışı bırakmak yerine onlara anlamlar yüklemenin, her müfessirin başaramayacağı bir iş olduğu açıktır. Eğer Safedî böyle bir işi başarmışsa -ki başarmıştır- o zaman onun her türlü övgüyü hak etmiş olması lazımdır.

Müteşabih konusunda Safedî’nin görüşü şöyledir: Her müteşabih âyetin bir de muhkemi vardır. Müteşabih âyetler, muhkem âyetlerle anlaşılır. Safedî bu görüşüyle müteşabih âyetleri anlamaya gayret etmiştir. Dolayısı ile müteşabih âyetleri –anlaşılmıyor diye olduğu gibi bırakmak yerine- anlamaya çalışmak, yadırganacak değil, tam tersine takdir edilecek ve övülecek bir durumdur.

Hurûf-ı mukata‘aya gelince Safedî bu konuda tefsirinde hakikaten geniş, oldukça makul ve özgün bilgiler serdetmiştir. Konuya ilişkin verdiği bilgiler bir araya getirilecek olsa orta boy küçük bir kitap hacmine ulaşacak miktardadır. Dolayısı ile hurûf-ı mukata‘a hakkında bilgi vermenin, tenkid edilecek her hangi bir yönü olmamalıdır.

4. Eserin tartışmalı konular içermesi.

Safedî, (az önce de geçtiği gibi) nesih konusunu hakikaten farklı bir şekilde ele almıştır. Ancak bir konuyu farklı bir şekilde ele aldı diye bir müfessiri ve tefsirini karalamak, hiçbir surette doğru değildir. Üstelik onun neshi kabul etmemesi ve dolayısı ile mensuh denilerek lağvedilen âyetlere işlevsellik kazandırması övgüye layık bir tutum olsa gerektir. Yüce Allah’ın âyetlerini ta‘tîl etmek yerine onlara işlevsellik

kazandırmaktan daha olumlu bir çaba ne olabilir ki? Bu yargının son derece haksız olduğunu şöyle bir örnekle kısaca izah edelim. Bilindiği gibi Zemahşeri, aşırı bir mutezili müfessirdir. Böyle olmasına rağmen, ondan sonra gelen dirâyet müfessirleri Keşşaf'tan yararlanmışlar, hatta bu tefsiri el üstünde tutmuşlardır. Meselâ sünni müfessirler, hem Keşşaf'tan yararlanmışlar ve hem de onun itizali görüşlerini şiddetle reddetmişlerdir. Kısaca sünni müfessirler, Zemahşeri mutezili bir müfessir diye onun Keşşaf'ını gözardı etmemişlerdir. Halbuki itikadi açıdan mezhep (sünnî-itizâlî) farklılığı, neshi kabul etmek veya etmemek şeklindeki farklılıktan çok daha büyük ve önemli bir meseledir. Dolayısı ile Safedî neshi kabul etmiyor diye onun tefsirini itibarsızlaştırmaya çalışmak, insafli bir kişinin işi değildir.

5. *Safedî'nin şeri ilimlerde tanınmış bir âlim olmaması.*

Bu iddia, mesnetsiz, yersiz ve müellifi tanımadan yapılan haksız bir yargı, hatta iftiradır. Çünkü bir ilim adamını hiç tanımadan onun bilgi seviyesi hakkında olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmak, hiç kimsenin hakkı değildir. Üstelik Safedî'nin tefsirine bakıldığı zaman, hakkında öne sürülen bu iddianın ne kadar çürük, mesnetsiz, hakikatten uzak ve saçma olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır.

6. *Kendi döneminde makbul bir çerçevede yaygınlaşmaması.*

Değerlendirmede yer alan 'makbul bir çerçeve', kapalı bir ifadedir. Bu ifadeden ne kastedildiği net olarak belli değildir.

Onun yaygınlaşmamasına gelince bu da yanlış bir yargıdır. Safedî, kendi döneminde şöhreti yaygın olan biri olmayabilir. Bu, son derece tabii bir durum olup kesinlikle bir eksiklik değildir. Çünkü o dönemde olduğu gibi günümüzde de alanında ileri seviyede olduğu halde çok fazla bilinmeyen ve tanınmayan pek çok bilim insanı vardır. O dönemde, çok bilinmenin ve tanınmanın yollarından bazıları şunlardır: Medreselerde müderrislik yapmak; yaygın olan bir tarikat ya da cemâatin başında bulunmak veya onlara intisap etmek; mevcut idareciler tarafından resmi olarak görevlendirilmek veyahut onlarla bir şekilde yakınlık kurmak veyahut da akraba olmak vb. Eğer Safedî bu vb. şekillerden herhangi biriyle şöhretli biri olmamışsa bunu olumsuz bir durum olarak kabul edip tenkid etmek büyük bir haksızlıktır.

7. *Safedî'nin tefsirinin, Beydavi'nin eserinin gölgesinde kalması.*

Beyzavi, Şiraz yakınlarındaki Beydâ'da doğmuş, h. 685 tarihinde Tebriz'de vefat etmiştir.¹ Safedî ise, Şam'ın 6 eyaletinden biri olan Safed'de doğmuş, h. 696 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bu kısa bilgilerden sonra şimdi bu iddianın da çürüklüğünü ortaya koyalım:

Her şeyden önce her iki müfessirin doğduğu ve vefat ettiği yerler, birbirlerinden çok uzaktırlar. Bu iki müellif, birbirlerinin doğduğu ve vefat ettiği yerlere herhangi bir seyahat yapmamışlar, dolayısı ile birbirleriyle tanışmamışlar ve görüş alış verişinde bulunmamışlardır. Bu durumda Safedî'nin tefsiri, Kadî'nin tefsirinin gölgesinde nasıl kalabilir ki?

Ayrıca her iki müfessirin vefat tarihleri arasında yaklaşık 10 yıl vardır. Yani, Safedî, Kadî'den 10 yıl kadar sonra vefat etmiştir. O dönemin ulaşım ve iletişim vasıta ve şartları dikkate alındığında, Kadî'nin tefsirinin yazılıp 10 yıl gibi kısa bir zaman diliminde yayılarak ve şöhret bularak Safedî'nin tefsirini gölgelemesi aklen mümkün değildir. Günümüzde, son derece gelişmiş ulaşım ve iletişim vasıta ve şartları dikkate alındığında bile 10 yıl içinde böyle bir etkilme ve gölgeleme işinin gerçekleşmesi mümkün görünmektedir.

Bir başka husus da bu iki tefsir birbirleriyle mukayese edildiğinde böyle bir etkilenmenin olmadığı sarâhaten görülmesidir. Dolayısı ile bu değerlendirme de tutarsız ve mesnetsizdir.

Görüldüğü gibi bu özgün tefsirin bir cümlesini dahi okuyup anlayacak seviyede olmayan bu tür insanların yaptıkları değerlendirmelerin ne kadar yanlış, akla, mantığa ve tarihi gerçeklere aykırı olduğu apaçık ortadadır. Ayrıca bir kitaba takdim yazısı yazan birinin, o kitabı ilmî açıdan değerlendirme ve onun hakkında herhangi bir yargıda bulunma hakkı da yoktur. Çünkü söz konusu tefsiri, hakkında (yüksek lisans ve doktora gibi) tez yapanlar ve makale yazarlar ancak değerlendirebilir.

¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1974, II, 528.

Bu haksız yargı ve yanlış değerlendirmelere cevap vermemizin sebebi sadece, hakikatin ortaya çıkması ve takdim yazarı tarafından verilen hatalı bilgilerin ve öne sürülen sakîm görüşlerin düzeltilmesidir.

Eserleri

Kaynaklardan edindiğimiz malumata göre, Safedî'nin İslam ilimlerine ilişkin üç eseri mevcuttur:

Ürcûze fî'l-Hilâf Beyne Ebî Hanife ve 'ş-Şâfiî,¹

*Aynüs's-Sa'âde an Hüsni'l-Îrâde*² ve

Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr.³

1.2.5.1. Ürcûze fî'l-Hilâf Beyne Ebî Hanife ve 'ş-Şâfiî

Safedî'ye ait bu ürcûze (recez ölçüsünde şiir), isminden de anlaşıldığı gibi Ebû Hanife (v. 150/767) ve Şâfiî (v. 204/820) arasındaki fikhî ihtilafları ele alan bir eserdir. Tabakat kaynaklarının çoğu bu eseri Safedî'ye atfetmekle birlikte içerikleri, içinde tartışılan meseleleri vs. hakkında ayrıntılı bilgi zikredilmemektedir. Dolayısı ile bu eserin İslam ilimlerine ilişkin günümüze ulaşmayan eserlerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü kütüphanelerde ona rastlanmadık ve daha önce yayınlandığı ile ilgili hiç bir bilgi de bulamadık.

1.2.5.2. Aynüs's-Sa'âde an Hüsni'l-Îrâde

Safedî'nin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde, 416 numarada kayıtlı 15 varak halinde bulunan risale şeklindeki bu eserin mukaddimesinde risalenin adı, konusu ve yazılış gayesi ile ilgili şöyle denmektedir:

"أفردت هذا الكلام وإن كان معناه قد تكرر في كثير من المواضع ولكنني جمعته ولخصته لشدة الاهتمام ببيانه وعظم نفعه وكثرة احتياج الناس إليه، وذلك لما أنني تدبّرت قوله تعالى: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا»⁴ جمعت هذه المقالة

¹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 848; es-Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 165; a.mlf., *A 'yânü'l-'Asr*, V, 672; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 321; ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 256.

² Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002, s. 179.

³ ez-Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 257; Brockelmann, *GAL: erster supplementband*, I, 738.

⁴ İsrâ (17), 89.

وسمّيتها عين السعادة عن حسن الإرادة، بمعنى عين سعادة العبد إنّما يكون عن حسن إرادة الربّ، وفي ذلك توريّة معناها عين سعادة العبد لا تكون إلا عن حسن إرادة نفسه...¹

“Manasının pek çok yerde sık sık tekrarlanmasıyla beraber bu konuyu [irade konusunu] müstakil olarak ele aldım. Tekrar açıklanmasının mühim, faydasının büyük olması ve insanların buna ihtiyaç duyması sebebiyle bu konuyu bir araya getirdim ve özetledim. Aynı zamanda «*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Yine de insanların çoğu ancak inkârda direttiler*» âyeti üzerine düşünmem [incelikle mütalaa etmem] sebebiyle bu makaleyi derleyip yazdım ve *Aynü's-Sa'ade an Hüsnî'l-İrade* olarak isimlendirdim. Bu, kulun saadetinin/mutluluğunun kendisinin, sadece Allah-u Teâla'nın iradesinin güzelliğinden olabileceği manasındadır. Bunda şöyle bir tevriye sanatı vardır: kulun saadetinin kendisinin, yalnızca kendi iradesinin güzelliğinden olduğu manasını içerir.”

Safedî'nin bu risalesinin birinci bölümünde, tefsirinin farklı yerlerinde açıkladığı Allah'ın âlem, küfür ve kâfirlere ilişkin iradesi, hayır ve şerri, Âdem ve İblis, mümin ve kâfiri yaratmadaki nedeni ve gayesini, cebr, kesb ve ihtiyâr kavramlarıyla ilişki kurarak *el-İrade el-Kevniyye* ve *el-İrade eş-Şer'iyye*'yi soru cevap (فإن قيل، فإن قال...الجواب) şeklinde ayrıntılı olarak ele almıştır.

Tefsirinin birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *el-Hurûfu'l-Mukatta'a*'yı bu risâlede, bazen aynı bazen farklı bilgiler vermek suretiyle, özenli ve detaylı bir şekilde anlatıp bunların Kur'an'ın icâz yönlerinden biri olduğunu ıspatlamaya gayret etmiştir. Ardından Bakara, Enâm, Hûd, Yunus, Yusuf, Hicr, Zuhuruf ve A'raf sûrelerinin bazı mevzularını özet olarak açıklamıştır. Sonuç kısmında ise âriflerin (tasavvuf erbabının) güzel sözlerini zikrederek risaleyi tamamlamıştır.²

1.2.5.3. Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr

Bu çalışmaya konu olan ve Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin ilmî şahsiyetini ortaya koyan bu tefsiri tanıtmaya çalışalım.

¹ es-Safedî, Ebü'l-Fezâil Cemaleddin Yusuf b. Hilal, *Aynü's-Sa'ade an Hüsnî'l-İrade*, Süleymâniye Ktp., Nuruosmaniye, 416, vrk., 421a.

² es-Safedî, *Aynü's-Sa'ade*, Süleymâniye Ktp., Nuruosmaniye, 416, vrk., 421-35.

1.2.5.3.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

Safedî, tefsir ilminde başucu eser sayılabilecek bir kaynak olan bu eserin son bölümünde çalışmasına *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adına verdiğini ifade etmektedir.¹ Bu tefsirin Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde birtakım yazma nüshaları bulunmaktadır.² Fakat tefsir, ilk olarak 2019'da Bahaddin Dartma tarafından tahkik edilerek, TDV İslâm Araştırmaları Merkezindeki (İSAM) İkinci Klasik Dönem Projesi çerçevesinde, dört cilt halinde neşredilmiştir. Genelde müfessirler, eserlerinin girişinde telif sevk eden âmilleri belirtirler.

Safedî de, kendisinin de ifade ettiği gibi, önceki tefsir eserlerine dayanarak, onları taklit etmeden en güzel tevilleri seçerek ve Arap dilini esas alarak, aynı zamanda veciz ve kolay anlaşılan lafızlarla öğütler ve hükümler ihtiva eden bir tefsir yazmak maksadıyla kitabını telif etmiştir.³

Safedî, tefsirinin son bölümünde okuyuculara tavsiyeler halinde tefsiri ve metoduna ilişkin önemli bilgileri zikretmeye devam etmiştir. Âyetleri açıklamak üzere farklı konularda kayda değer bilgiler (tavsiyeler) ve bu bilgileri bir yerde değil, eserinin farklı yerlerinde zikrettiğine işaret etmiş; bazı âyetleri muhtasar olarak izah ettiğini, ancak benzer âyetleri yorumlamasında daha detaylı bir şekilde açıklama yaptığını belirtmiştir. Tefsir sırasında kesin olarak vuzuha kavuşturamadığı konulara “*Allahu a'lem*” (Allah daha iyi bilir); Kur'ân'ın sırları, tefsir kuralları, incelikleri ve özgün fikirlerine “*fehem*” (anla); sadece işaret etmek istediği hususlara “*fehem zâlik*” (bunu kavra); dikkat edilmesini ima etmek istediği meselelere “*kıf ve teemmel*” (üzerinde dur ve düşün); öğütler, ibretler ve tavsiyelerini zikrettiği yerlerde “*ve yecib en ta'lem, felâ tühmil*” (bilmen gerekir ki, gözardı etme) ifadeleriyle işaret ettiğini belirtmiştir.⁴ Ayrıca, sadece

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 651.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 15-19; Ateş, Süleyman, *İşârî tefsir okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, ss. 196-97; Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, ss. 183-84.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 29; Ayrıca Safedî, Fâtiha süresini tefsir ettikten sonra “*fasl*” başlıkları altında âyetlerin hükümleri ve manalarını açıklarken güzel tevilin (الحسن) yerine en güzelini (الأحسن) seçtiğini ifade etmiştir. Rey, kıyas ve taklit ile değil de Kur'ân'ın Kur'ân ile ve mutabakat veya iltizâm delaletiyle doğru mefhumu ve anlamını ortaya koymaya çalıştığını kaydetmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 34-37.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 651.

eserinin bir kısmının müsveddesini yazabildiği için âyetleri açıklarken belki zayıf (*rekik*) ve eksik ifadeler zikredebileceğini beyan etmiştir. Ancak, okuyuculardan böyle ifadeler ile karşılaştıklarında düzeltmelerini rica ettiğini kaydetmiştir. Buna ek olarak, eserinde felsefî konulara, felsefecilerin usullerine uymadan, şerî delillerle onların fikirlerini reddetmek üzere yer verdiğini dile getirmiştir. Tasavvuf ile ilgili bazı önemli konuları da incelediğini, ancak okuyucunun bu konulara ilişkin anlaşılması güç olan hususları, tasavvuf erbabının vuzuha kavuşturabileceğine işaret etmiştir. Bahsettiği konularda başkasını taklit etmediğini ve hiç kimsenin kendisini taklit etmemesini istediğini açık bir şekilde ifade etmiştir.¹

Yaklaşık yirmi bir yıl içerisinde yazılan bu tefsirin, te'lifi ve yazma süresi hususunu Safedî, yine eserinin son bölümünde şöyle özetlemiştir. 665/1267 yılında Şâm'da derlemesine başladığı ve 669/1271'de müsvedde olarak tamamladığı, Kahire'ye intikal ettikten sonra 50'den fazla tefsirden yararlanarak 676/1275 yılına kadar tashihler, ilaveler ve hazifler yaptığını, ardından temize çekip düzeltmelerde bulunduktan sonra nihayet 686/1286 yılı Ramazan ayının ortalarında Kahire'de bulunan el-Hâkim Camii'nde onu tamamladığını kaydetmiştir.²

Safedî, “*kîla*/قيل” ve “*ruviye*/روي” gibi ifadeleri kullandığında sahabe ve tabiin müfessirlerinin sözlerine işaret etmiştir. Her ne kadar müfessirler bu tür ifadeleri, rivayetlerin ve nakillerin zayıflığına işaret etmek için kullansalar da Safedî onları zayıf olarak değerlendirmemiştir. Çünkü bazen bu tür ifadeler ile naklettiği sözlerin sahih olduğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte çoğu zaman sahabe ve tabiinin tefsirlerini tenkit ederek kendi görüş ve yorumunu ön plana çıkarmıştır. Âyetleri tefsir ederken naklî açıklamalardan ziyade âyetlerin bağlamını dikkate alarak aklî açıklamalara ağırlık vermiştir. Kelâmî, itikâdî, tasavvufî, felsefî ve bazı fikhî konulara geniş ilgi gösterip *risâle* sayılabilecek kadar bilgi vermiştir.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 651-52.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 654.

1.2.5.3.2. Eserin Kaynakları

Müfessirler genelde eserlerini kaleme alırken açıkladıkları konulara ilişkin kaynakları inceleyerek, onlardan malumat aktarırlar. Bazen istifade ettikleri eserlerin ya adlarına ya da müelliflerine işaret ederler. Bazen de eserleriyle ilgili hiç bilgi vermeden alıntılar yaparlar.

Yusuf b. Hilal es-Safedî de tefsirini telif ederken, kendisinin de ifade ettiği gibi, elliden fazla tefsiri mütalaa ederek onlardan yararlanmıştı. Bunun dışında diğer alanlarda yazılan kaynaklardan da faydalanmıştı. Safedî, eserini yazarken yararlandığı kaynakların bazılarının isimlerini, bazılarının da müelliflerini zikretmiştir. Her ne kadar müfessir, kaynakların isimlerini veya müelliflerini vermiş olsa da tefsiri incelendiğinde, onun da birtakım kaynaklardan istifade ettiği ve bu kaynakların ne ismine, ne de müelliflerine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Safedî, sahabeden Hz. Ömer (v. 23/643), Hz. Ali (v. 40/660), İbn Mesud (v. 32/652), Ebu Zerr (v. 32/652), Hz. Aişe (v. 58/677), İbn Abbas (v. 68/687), Abdurrahman b. Zeyd (v. 71/690) ve Abdullah b. Ömer'in (v. 73/692) adlarını zikretmiştir. Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın isimlerini çok zikrederken, diğerlerine birer defa yer vermiştir. Tâbiîden Rebî' b. Huseym (v. 65/685), Saîd b. el-Müseyyib (v. 94/713), Saîd b. Cübeyr (v. 94/713), Ömer b. Abdilazîz (v. 101/720), Mücâhid b. Cebr (v. 103/721), Şa'bî (v. 104/722), İkrime (v. 105/723), Dahhâk (v. 105/723), Tâvûs b. Keysân (v. 106/725), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (v. 108/726), Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732), Hasen el-Basrî (v. 110/728), Katâde (v. 117/735), Süddî el-Kebîr (v. 127/745) ve İbn Cüreyc'in (v. 150/767) isimlerine de atıfta bulunmuştur. Tebeu't-tâbiînden Süfyân b. Uyeyne'nin (v. 198/814) ismini ise birkaç yerde zikretmiştir. Müfessirlerden Cübbâî (v. 303/916), Taberî (v. 310/923), Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (v. 322/934), Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1025), Vâhidî (v. 468/1076), Bürhânüddîn el-Kirmânî (v. 500/1106'dan sonra) ve Begavî'nin (v. 516/1122) isimlerini anmıştır. Bunlar arasından Ebu Müslim el-İsfahânî'nin ismini çokça zikrederken, diğer isimlere birkaç defa yer vermiştir. Muhaddislerden Müslim b. el-Haccâc (v. 261/878), fikhî âyetleri açıklarken özellikle Ebû Hanife (v. 150/767), Mâlik b. Enes (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820) vb. müctehitlerin isimlerini görüşleriyle birlikte belirtmiştir. Dilcilerden Ebû'l-Esved ed-

Düelî (v. 69/688), Sîbeveyh (v. 180/796), Ferrâ' (v. 207/822), Ebû Ubeyde (v. 209/824), Kutrub (v. 210/825), Ahfeş (el-Evsat) (v. 215/830), Ebû Hâtim es-Sicistânî (v. 255/869), İbn Kuteybe (v. 276/889), Zeccâc (v. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987), Rummânî (v. 384/994), İbn Keysân (v. 320/932), Cevherî (v. 400/1009'dan önce), Cürcânî (v. 471/1078) ve Râgib el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) isimlerini (Ebu Ubeyde ve Zeccâc dışında) nadiren zikretmiştir. Kırâat imamlarından İbn Âmir (v. 118/736), Abdullah b. Kesîr (v. 120/738), Âsım (v. 127/745), Ebû Ca'fer (v. 130/747-48), Ebû Amr b. el-Alâ' (v. 154/771), Hamza b. Habîb (v. 156/773), Alî b. Hamza el-Kisâî (v. 189/805) ve Ya'kûb el-Hadramî'nin (v. 205/821); kırâat râvilerinden ise Hafs b. Süleymân'ın (v. 180/796) adlarına yer vermiştir.

Safedî'nin tefsirinde zikredilen isimler arasında, mutasavvıflardan Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Cüneyd (v. 297/909) ve İbnu'l-A'râbî (v. 341/952); tarihçilerden Tuleytî (v. 462/1070); ilkçağ felsefecilerden Aristo (m.ö 384-322), Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Hasan b. Musa en-Nevbahtî (v. 310/922) ve İslâm felsefecilerinin adları yer almıştır.

Safedî'nin faydalandığı kaynakları, tefsir-kırâat, hadis-fıkıh, kelâm-felsefe-tasavvuf ve dilbilimsel-lügat kaynakları şeklinde bir tasnife tabi tutmanın ve ayrıca tefsir alanında istifade ettiği ana kaynaklar hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.2.5.3.2.1. Tefsir ve Kırâat Kaynakları

1.2.5.3.2.1.1. Ana Kaynaklar

a. Câmi'u't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl (Şerhu't-Te'vîl)

Eserin müellifi, Mu'tezile kelâmı ve tefsir alanında derin, cedelci şahsiyetiyle tanınan ve Kur'ân'da neshin olmadığı görüşünün savuncusu olarak bilinen Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'dir. Kaynakların belirttiğine göre 254/868'de dünyaya gelmiş ve 322/934 yılının sonlarında vefat etmiştir.¹

¹ Ebû Müslim el-İsfahânî, tefsir eseri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz., Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1973, I, 373; Ensârî, Saîd, *Mültekatü Câmi'i't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl*, Matbatü'l-Belâg, Hindistan-Kalkûta 1330.

Onun meşhur eserleri arasında on dört ciltlik *Câmi 'u 't-Tevîl li-Muhkemi 't-Tenzîl* adlı tefsiri ve hadiste nâsih-mensuh'a ilişkin yazmış olduğu *en-Nâsih ve 'l-Mensûh* adlı çalışması yer almaktadır. Her iki eseri de günümüze kadar ulaşamayan eserlerdendir. Ancak Fahreddin Râzî (v. 606/1210) gibi meşhur müfessirlerin Ebû Müslim'den nakil yaptıkları bilinmektedir. Saîd el-Ensârî, Râzî'nin tefsirinde Ebû Müslim'den naklettiği görüşleri derleyip *Mültekati 'l-Câmi 'i 't-Te 'vîl li-Muhkemi 't-Tenzîl* adlı bir eseri, Hindistan-Kalkûta'da 1340/1921 yılında yayımlamıştır. Safedî de “*kâla Ebû Müslim, nukile an Ebî Müslim ve kâle İbn Bahr*” gibi ifadeler kullanarak, Ebû Müslim'in görüşlerini zikretmiştir. Safedî'nin tefsirinde Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ismi altı defa geçmesi nedeniyle bunun müfessirimizin ana kaynaklarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Safedî'nin mühim bir kaynağı olan Ebû Müslim'in *Câmi 'u 't-Tevîl li-Muhkemi 't-Tenzîl* adlı tefsirinden, ismini zikrettiği yerler incelendiğinde, genellikle neshi ilgilendiren konularda ve âyetleri akılla açıkladığı yerlerde görülmektedir.

b. Tefsiru'l-Muhît (Tefsirü'l-Kebîr)

Eserin müellifi, Basra mutezile ekolünün önde gelenlerinden ve Şâfiî fakihi olan Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'dir. Kaynaklarda doğum tarihi zikredilmemekle birlikte 415/1025'te doksan yaşını geçmiş olduğu halde vefat ettiği kaydedilmektedir.¹

Onun *Müteşâbihü 'l-Kur'ân, Tenzîhü 'l-Kur'ân ani 'l-Metâin* gibi Kur'ân ilimleri ve kelâm alanlarıyla ilgili eserleri bulunmaktadır. Ancak eserlerinin büyük bir kısmının mevcudiyeti son zamanlara kadar tespit edilememiştir. Bilinen kitapları arasında onun *Tefsirü 'l-Muhît/Tefsirü 'l-Kebîr* adlı eseri yer almaktadır. Fakat onun tefsir görüşleri, Hıdır Muhammed Bahâ tarafından *Tefsirü 'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu 'tezilî ve Hüve et-*

¹ Kâdî Abdülcebbâr ve onun tefsir anlayışı ile ilgili bilgi için bkz., ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve 'l-Müfessirun*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, I, 278-85; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 42. basım Fecr Yayınları, Ankara 2015, ss. 251-63 Bahâ, Hıdır Muhammed, *Tefsirü 'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mütezelî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1430; Avcı, Zülkarneyn, *Kadî Abdilcebbâr ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Ens., Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.

Tefsîr el-Müsemma Tefsirü'l-Kebîr ev Tefsirü'l-Mühit adlı eserde derlenmiş ve Beyrut'taki Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından 1430/2009 yılında neşredilmiştir.

Safedî, Bakara sûresinin 1. âyeti ve Nur sûresinin 61. âyetini tefsir ederken Kadî Abdulcebbâr'ın ismi, eseri ve tefsir görüşüyle birlikte zikretmesi nedeniyle,¹ Safedî'nin tefsirinin ana kaynakları arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Çünkü Safedî, Mısır'da bulunan Fâziliye medresesinde Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Mühit* adlı 75 ciltlik tefsirini okuduğunu bildirmektedir.² Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbâr'ın kelâmcı olduğu ve eserlerinde daha çok akla başvurduğu için, Safedî'nin aklî yorumlarının bazılarında ondan istifade ettiği söylenebilir.

1.2.5.3.2.1.2. Tali Kaynaklar

a. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/923)

- *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*³

Safedî, Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsirinin yerine onun *Tarih* eserini zikretse⁴ de Safedî'nin tefsiri incelendiğinde, Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsirinden umumiyetle “*kîle*” ifadesiyle sahabe ve tâbiîne ait görüşleri naklettiği anlaşılmaktadır. Bununla ilgili bir-iki örnek verelim.

I. misâl:

Safedî, Yunus sûresinin 26. âyetindeki *الحسنى وزيادة* ifadesiyle ilgili şunları kaleme almıştır.

"وقيل: الحسنى، هي الجنة..... وقيل: الزيادة النظر إلى الله تعالى..."⁵

Burada Safedî, *el-Husnâ* kelimesinin “Cennet” *ez-Ziyâde* kelimesinin ise “Allah’ı görmek” olarak izah edildiğini ifade etmiştir.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 67, III, 247.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 67, IV, 654.

³ Müellif ve eserlerine dair geniş bilgi için bkz., ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 146-61; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 363-69; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 528-45; Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Ens., Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD., Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2008.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 57.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 347.

İbn Cerîr et-Taberî ise bu iki ifadenin anlamına ilişkin şöyle bir tespitte bulunmuştur:

"ثم اختلف أهل التأويل في معنى "الحسنى"، و"الزيادة"..... فقال بعضهم: "الحسنى"، هي الجنة، ... "والزيادة عليها"، النظر إلى الله."

Misalde de görüldüğü gibi Safedî, Taberî'den قیل sîğasıyla nakil yapmıştır.¹

II. misâl:

Safedî, Meryem sûresinin 46. âyetindeki مَلِيًا kelimesinin anlamıyla ilgili şöyle bir nakilde bulunmuştur:

"وقيل: هو من المَلَاوة وهو الدهر الطويل."²

Safedî burada *meliyyâ* kelimesinin *el-melâve* kelimesinden türediğini ve "uzun zaman/ömür" manasına geldiğini yine قیل sîğasıyla nakletmiştir.

İbn Cerîr et-Tebarî de bu kelime ile ilgili şöyle tespitte bulunmuştur:

"فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معنى ذلك: واهجرني حيناً طويلاً ودهراً. ووجهوا معنى الملى إلى الملاوة من الزمان، وهو الطويل منه."

Bu misal de Safedî'nin Taberî'den nakil yaptığını göstermektedir.³

b. Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî (v. 460/1067)

- *et-Tibyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*.⁴

Maide sûresinin 6. âyetinde fikhî izahlarda bulunurken "bi hılâfî mâ zekarahû *et-Tûsî*.." diyerek Tûsî'nin ismiyle birlikte görüşünü zikretmiştir.⁵

c. Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed (v. 468/1076)

- *el-Vasît fî Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Mecîd*⁶

¹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi 'l-Kur'ân*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), 1. basım, Dâru Hicr, Kahire 2001, XXII, 155-62.

² es-Safedî, *Keşfü 'l-Esrâr*, III, 77.

³ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an*, XV, 552-54.

⁴ Tûsî ve eseri hakkında bilgi için bkz., Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 343-67; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 421.

⁵ es-Safedî, *Keşfü 'l-Esrâr*, II, 21.

⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 425-27; el-Mehdî, Cevde Muhammed Muhammed, *el-Vâhidî ve Menhecühû fî 't-Tefsîr*, 1. Basım, el-Miclisu'l-A'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, Kahire 1978.

Safedî tefsirinde Vâhidî'nin ismi ve *el-Vasît* adlı tefsirini sadece Nisa sûresinin 78. âyetini açıklarken zikretmiştir.¹

d. Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhânüddin Mahmud b. Hamza (v. 500/1106)

- *Lübâbü't-Tefsîr*

- *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*

- *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*²

Her ne kadar Safedî, “*kâle sâhibu Tefsîrü'l-Garîbi ve'l-Acîb ve Lübâbü't-Tefsîr*” ve “*kâle sâhibu Tefsîri'l-Garîbi'l-Acîb*” diyerek Burhânüddin el-Kirmânî'nin sadece iki eserinden yararlandığını belirtse de Safedî'nin, Nisa sûresinin 149. âyetindeki *إِنْ تَبَدُّوا خَيْرًا* ifadesiyle Ahzab sûresinin 54. âyetindeki *إِنْ تَبَدُّوا شَيْئًا* ifadesi arasındaki anlam ve bağlam farkını açıklarken Kirmânî'nin *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı eserinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.³

e. Kıyâ el-Herrâsî, Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî (v. 504/1110)

- *Ahkâmü'l-Kur'ân*.

Bakara sûresinin 229. âyetini izah ederken Kıyâ el-Herrâsî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserine “*ve kad zekara et-Taberî fî kitâbihi Ahkâmü'l-Kur'ân*” şeklinde atıf yapmıştır.⁴

f. Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (v. 516/1122)

- *Me'âlimü't-Tenzîl*.⁵

Safedî tefsirinde sadece Nisa sûresinin 19. âyetini izah ederken “*ve hâzâ mimmâ nekalehu el-Begavî fî tefsîrihi*” diyerek Beğavî'nin ismini zikretmiştir.⁶

Burada hemen ifade etmek gerekir ki, Safedî'nin tefsiri incelendiğinde, Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *el-Keşfü ve'l-Beyân*'ı, Mâverdî'nin (v. 450/1058) *en-Nüket*

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 509.

² Müellif ve eserlerine ilişkin bilgi için bkz., Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 460-61.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 555; krş. Kirmânî Tâcülkurrâ, Burhânüddin Mahmud b. Hamza, *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fadîle, Dârü'l-Fadîle t.y., s. 98.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 264.

⁵ Begavî ve eseri hakkında bilgi için bkz., Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 563-78; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 146-61; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 461-62.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 463.

ve 'l- 'Uyûn' u ve İbnü'l-Cevzî' nin (v. 597/875) *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* gibi birçok tefsiri (Safedî'nin, ifade ettiği gibi, elliye kadar tefsir eserlerini) mütalaa edip sonra tefsirini kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

1.2.5.3.2.1.3. Kırâat Kaynakları

Safedî, tefsirinde farklı kırâatleri zikrederken istifade ettiği kaynakların isimlerini belirtmemektedir. Mütevâtir kırâatleri zikrettiğinde kırâat imamlarına, şâz kırâatleri ise sahabe ve tâbiine atfederek zikretmektedir. Ancak, Safedî'nin tefsirinde Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî'nin (v. 444/1053) *Câmi'u'l-Beyân fî'l-Kırâ'âtis-Seb', et-Teyisîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'* ve Ebû Tâhir İsmâîl b. Halef es-Sarakustî'nin (v. 455/1063) *el-İktifâ' fî'l-Kırâ'âti's-Seb'* ve *el-'Unvân fî'l-Kırâ'âti's-Seb'* gibi Sâfedî'den önce kırâat âlimlerinin yazdıkları eserlerden yararlandığı anlaşılmaktadır.

1.2.5.3.2.2. Hadis ve Fıkıh Kaynakları

1.2.5.3.2.2.1. Hadis Kaynakları

Safedî, tefsirinin farklı yerlerinde âyetleri izah ederken, çeşitli konularda hadis kitaplarında geçen hadislere başvurmuştur. Safedî, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc'ın (v. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîhu Müslim)* adlı eserinden naklettiği hadislerin, “*bimâ ravâ Müslim fî sahîhihî*”, “*ve hâzâ bi hadîsin sahihin fî sahihi Müslim*”, “*ve hâzâ sarihu hadisin fî Müslim*” ve “*ve fî sahîhi Müslim*” gibi ifadeleri kullanarak kaynağına işaret etmektedir.¹ Her ne kadar tefsirde diğer hadis kitaplarının ismi zikredilmemiş olsa da Safedî'nin, *Kütüb-i Sitte*'nin diğer beş kitâbı olan Buhârî'nin (v. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh/Sahîh Buhârî*, Ebû Dâvûd'un (v. 273/887), Tirmizî'nin (v. 279/892), Nesâî'nin (v. 303/915) ve İbn Mâce'nin (v. 273/887) *es-Sünen* ile Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned'i*, Dârimî'nin (v. 255/869) *Sünen'i*, İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *Sahîh'i*, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr'i* ve Beyhakî'nin (v. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ* gibi eserlerdeki hem sahih hem de zayıf olan hadisleri naklettiği görülmektedir.

¹ Safedî'nin, Müslim'in Sahîh'i zikrettiği yerler şunlardır: es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 328, III, 52, IV, 16, 516, 520.

1.2.5.3.2.2.2. Fıkıh Kaynakları

Sâfedî, eserinde bazen fıkıh konularını işlerken Ebû Hanife (v. 150/767), Malik b. Enes (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820), Evzâî (v. 157/774) ve Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) isimleriyle birlikte görüşlerini belirtmektedir. Bununla birlikte Nisa sûresindeki miras hükümlerini ele alırken, Hanefî mezhebine mensup olan Ebû'l-Fazl el-Kirmânî'ye (v. 543/1149) ait Ferâiz adlı eseri kaynak göstermektedir.¹ Tefsirinde bu eserin dışında başka bir fıkıh kitabının ismi geçmemektedir.

Tefsir, Taberî (v. 310/923) ve Mâverdi'nin (v. 450/1058) tefsirlerinde olduğu gibi Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) ismi ve fikhî görüşlerine hiç yer vermemektedir. Bunun sebebi muhtemelen Safedî'nin, Taberî ve Mâverdi gibi Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) fıkıhçı olmasından ziyade hadisçi olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmış olabilir.²

1.2.5.3.2.3. Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Kaynakları

Safedî, tefsirinde kendisinin de ifade ettiği gibi felsefecileri tenkit etmek için bazı felsefî konuları ele almıştır. Bu konuları ele alırken Aristo ve Eflâtun'u zikretmekle birlikte Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (v. 310/922) Grek felsefesi ve Hint dinlerine ilişkin *el-Ârâ'* ve *'d-Diyânât* adlı eseri ile İbn Miskeveyhî'nin (v. 421/1030) ahlâk felsefesine dair *Tezhîbü'l-Ahlâk* isimli eserini zikretmektedir.³ Safedî bu eserlerden başka herhangi bir felsefî eseri zikretmemektedir.

Safed kelâm ve itikâdî konulara çok yer vermiştir. Bu konularda Eş'arî âlimi Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî'nin (406/1015) *el-İrşâd* adlı eseriyle birlikte ismini zikretmektedir.⁴ Bunun dışında ne kelâm mezheplerinin önde gelenlerinin, ne de kelâmî eserlerin isimlerini belirtmektedir. Ancak, Safedî'nin Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (v. 324/935-36) *el-İbane 'an Usûli'd-Diyâne*'si, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 440.

² Taberî ve Mâverdi'nin tefsirinde fikhî istinbâtı ve ahkâm ayetlerine başvurduğu yöntemi ile ilgili geniş bilgi için bkz., Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, ss. 109-95; Sümertaş, Burhan, *Mâverdi ve en-Nüket ve el-Uyûn Adlı Tefsiri*, Dokuz Eylül Üniv., Temel İslam Bilimleri, Tefsir ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2002, 46,119-122.

³ Safedî'nin Nevbahtî ve İbn Miskeveyhi'nin eserlerini zikrettiği yerler için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 381,463.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 512.

478/1085) *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'idî Ehli's-Sünne'si*, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *Kavâ'idü'l-Akâid*'i ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin (v. 537/1142) *Akâidü'n-Nesefî* gibi kelâmî eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Safedî, tefsirinde yer yer tasavvuf ile alakalı konuları ele alırken Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Ebû Yezîd/Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848), Cüneyd (v. 297/909) ve İbnu'l-A'râbî (v. 341/952) gibi ilk dönem mutasavvıfları zikretmekte, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî'nin (v. 481/1089) tasavvuf makamlarına dair *Menâzilü's-Sâirîn* ve velilik konusundaki fikirleriyle meşhur olan Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/932) *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserlerini de kaynak olarak kullanmaktadır.¹

1.2.5.3.2.4. Dilbilimsel ve Lügat Kaynakları

Safedî, tefsirinde âyetleri tefsir ederken kelimelerin izahları, i'rab-tahlil ve takdirlerde şiirle istişhâd etmekle beraber Kur'ân'ın üslubunu açıklarken Arap dili ile alakalı farklı kaynaklardan istifade etmektedir. Faydalandığı bu kaynakların, bazen ismini vermek, bazen de müelliflerinin isimlerini zikretmekle yetinmektedir.

Tefsirde lügat ve nahivle ilgili açıklamalarda, Kur'ân-ı Kerîm'in filolojik tefsiri olarak bilinen *Meâni'l-Kur'ân* eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Tefsirde en çok zikredilen Meâni'l-Kur'ân müellifleri arasında Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ' (v. 207/822), Ahfeş el-Evsat (v. 215/830) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (v. 311/923) öne çıkmaktadır. Ayrıca Halil b. Ahmed'in (v. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'i,² Ebû Ubeyde'nin (v. 209/824) *Mecâzü'l-Kurân*'ı, İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*'ı,³ Mufaddal b. Seleme'nin (v. 290/903'ten sonra) *Ziyâ'ü'l-Kulûb fî Meâni'l-Kur'ân ve Garîbihî ve Müşkilih*'i,⁴ Ebû'l-Hasen el-Cürcânî'nin (v. 392/1001-2), *Nazmü'l-Kur'ân*'ı,⁵ ve Cevherî'nin (v. 400/1009'dan önce) *Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Araviyye*⁶ adlı Arapça lügatı önemli kaynakları arasında görülmektedir. Tefsirde bahsi geçen dilciler ve şairler

¹ Safedî'nin tasavvuf ile alakalı zikrettiği eserlerin yerleri için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 49, III, 48.

² Safedî ve fî'l-Ayn söyleyerek bu esere işaret etmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 32.

³ Bu eser bir defa zikredilmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 453.

⁴ Tefsirde *Ziyâ'ü'l-Kulûb* olarak iki defa geçmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 344, 613.

⁵ Cürcânî'nin *Nazmü'l-Kur'ân* adlı eseri bir defa geçmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 112.

⁶ Cevherî'nin bu eseri *Sıhâhi'l-Cevherî* olarak bir defa geçmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 294.

arasında da Ferezdak (v. 114/732), Zürrumme (v. 117/735), Rü'be b. el-Accâc (v. 145/762), Sîbeveyhi (v. 180/796), Kutrub (v. 210/825), İbnü's-Sikkât (v. 384/994) ve Ebü'l-Hasen er-Rummânî (v. 384/ 994) yer almaktadır.

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (v. 696/12996) hayatı, eserleri ve tefsir kaynakları hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra şimdi onun tefsirini incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM
ESERİN RİVAYET YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

RİVAYET YÖNTEMİ İLE TEFSİRİ

Her ne kadar günümüzde tefsir metotları ve tefsir usulüne ilişkin literatürde, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinden ibaret olan tefsir çalışmaları, sahabe, tabiîn, tebeuttâbiîn ve diğer müfessirlerin tefsire dair görüşlerinin ağırlıklı olarak yer aldığı eserler rivayet; dil/lügat ve diğer ilimlere dayanılarak aklı ön plana çıkaran tefsirler ise dirayet tefsirleri şeklinde iki kısma ayrılmış ise de klasik dönemden (geçmişten) günümüze kadar gelen bu tefsir metodları incelendiğinde, rivayet olarak nitelendirilen eserlerde dirayet yöntemi, dirayet olarak nitelendirilen eserlerde de rivayet unsurları görülebilmektedir.¹ İşte Yusuf b. Hilal es-Safedî, tefsirinde, dirayet tefsir yöntemine büyük ölçüde başvurmasına rağmen, rivayet tefsir yöntemini, özellikle de âyetin âyetle tefsirine geniş yer veren müfessirlere dendir. Şimdi Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin başvurduğu rivayet yöntemini aşağıdaki başlıklar altında ele almaya çalışacağız:

- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri
- Kur'ân'ın Sünnetle tefsiri
- Kur'ân'ın sahabe ve tabiîn sözleriyle tefsiri
- Kırâat
- Nüzul sebebi -İsrâiliyat

¹ Klasik dönemde İbn Teymiyye (v. 728/1328), Zerkeşî (v. 794/1392) ve Suyûtî (v. 911/1505) dahil, tefsir eserleri rivayet-dirayet tefsirler olarak ayrılmamışlardır. Fakat modern dönemde ortaya çıkan tefsir metot ve usulüne ilişkin eserlerde bu ayırım kullanılmaya başlamıştır. İlk olarak Muhammed Zürkânî (v. 1367/1948), Kur'ân ilimlerine dair *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde, rivayet, dirayet ve işâri tefsiri olarak üç bölüme ayırmıştır. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ise (v. 1398/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde tefsir metodunu rivayet-dirayet olarak ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Zehebî'den sonra Subhi Salih (v. 1407/1986) ve İsmail Cerrahoğlu gibi yakın dönem âlimlerinin eserlerinde tefsirler aynı şekilde taksim edilmişlerdir. Abdullah Aygün, Aydın Muhammed ve Mustafa Karagöz gibi çağdaş araştırmacılar, "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" çeşidinin rivayet tefsir kapsamına dahil edilmesinin ciddi anlamda birtakım sorunlar teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat müfessirlerin eserlerini yazarken kullandıkları yöntemlerin daha iyi kavranabilmesi için eserlerini rivayet ve dirayet yönünden değerlendirmenin gerektiği görüşündeyiz. Ayrıca, her ne kadar müfessirlerin içtihatlarına binaen tefsir ederken âyetleri kullansalar da yaptıkları bu tefsirin kuşaktan kuşağa nakledilen ilahi kitap olan Kur'ân'ın ışığında olduğu için, rivayet tefsir çeşidinin bir kısmı sayılabileceği kanaatindeyiz. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. basım, Dâur'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1995, II, 12 vd.; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, I, 104 vd.; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 10. basım Dâru'l-İlm li'l Melâyîn, Beyrut 1977, 289-298; Aygün, Abdullah, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları", *Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. 4, sy. 8 (2015), ss. 140-60; Karagöz, Mustafa, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname*, c. 2 (2004), ss. 45-60; Aydın, Muhammed, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirini Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. 2, sy. 20 (2009), ss. 1-22.

2.1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri

Bu metot, tefsir faaliyetlerinde kullanılan en sağlam ve güvenilir tefsir kaynağı ve yolunun Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yöntemi olduğu müfessirler tarafından kabul edilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) tefsiri, sahabe ve tabiîn müfessirlerinden nakledilen tefsirler başta olmak üzere, günümüze kadar ulaşan bütün tefsirlerde bu yönetime az-çok başvurulduğu görülmektedir.¹ Ayrıca gerek tefsir usulüne ait eserler, gerekse tabakât ve tefsir tarihine ilişkin kitaplarda en mükemmel tefsir yolu Kur'an'ın Kur'an'la tefsir yönteminin olduğu ileri sürülmektedir. Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin muasırı olan İbn Teymiyye (v. 728/1328) *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserinde “en sağlam tefsir yöntemi nedir?” sorusuna, “*en sahih ve sağlıklı tefsir yolu Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir*” diye cevaplamıştır. Ardından “*Kur'an'ın bir âyetinde mücmel olarak zikredilen bir husus, başka bir âyetinde izah edilir. Aynı şekilde bir âyette özet olarak açıklanan bir mevzu başka bir âyette detaylı bir şekilde belirtilir*”² diye eklemektedir. İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kesir, (v. 774/1373) tefsirinin mukaddimesinde İbn Teymiyye'nin ifadelerini harfiyen tekrarlayarak hocasının görüşünü savunmaktadır.³ Yine Memlûk döneminde yaşayan müfessirlerden biri olan Suyûtî (v. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı Kur'an ilimlerine ilişkin eserinde, müfessirin dikkat etmesi gereken esaslar, şartlar ve edepplerden söz ederken “âlimler derler ki, kim Kur'an'ı tefsir etmek isterse, önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine başvurması gerekir, çünkü Kur'an'ın bir âyetinde mücmel olarak işaret edilen bir mevzu, başka bir âyetinde tavzih ve tefsir edilir. Yine bir âyette özet ve kısa bir şekilde ele alınan bir husus, başka bir âyette ayrıntılı bir biçimde belirtilir”⁴ demektedir.

¹ Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemi ile ilgili geniş bilgi için bkz., Mütayrî, Muhsin Hâmid, *Tefsirü'l-Kur'an bi'l-Kur'an Te'sîl ve Takvîm*, 1. basım, Dârü'l-Tedemmüriyye, Riyad 2011; Öztürk, Mustafa, “Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. 8, sy. 2, (2008), ss. 1-20.

² İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, 2. basım, 1972, s. 93.

³ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Muessese Kurtuba/ Mektebe Evlâdu's-Şeyh li't-Turâs, Giza t.y., I, 6.

⁴ Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 1. basım Muessetü'r-Risâle, Beyrut 2007, s. 763.

Modern döneme gelince, Zürkânî (v. 1367/1948) ve Zehebî (v. 1915-1977) gibi modern araştırmacılara göre de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri vazgeçilmez bir yöntemdir.¹

Bazen, hangi âyetin hangi âyeti izah ettiği ve hangi âyetin ışığında anlaşılıp yorumlanabileceği -Hz. Peygamber (sav) ya da sahabe veyahut tâbiîlerden değil de- müfessirlerin bizzat kendileri tarafından icihat edilerek açıklanmaktadır. Demek ki, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet tefsiri tarafı olduğu gibi, dirayet tefsiri boyutu da bulunmaktadır.

Müfessir Yusuf b. Hilal es-Safedî'ye gelince, kendisi de eserinde kullandığı metottan söz ederken

"فشرحت القرآن بالقرآن، إذ لم أجد فيه نقصاً فأتممه بغيره"² *Kur'ân'ı Kur'ân ile izah ettim, çünkü onda (Kur'ân'da) bir kusur bulup da onu başkasıyla tamamlama ihtiyacı duymadım*"² ifadesinden yola çıkarak Safedî tefsirini yaparken, âyetlerin ihtiva ettikleri anlam, hüküm ve öğüt vb. hususları tespit etmek amacıyla –yukarıda da belirtildiği gibi- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemine ağırlık verdiğini müşâhede etmekteyiz. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla müfessir, lügat izahları, mutlak, müphem, mücmel, muhkem ve müteşebih âyetlerde yaptığı açıklamalarda teyit etmek gayesiyle Kur'ân âyetlerini kullanmaktadır. Konuyla ilgili, Mâtûridî (v. 333/944), Tâcü'l-Kurrâ el-Kirmânî (v. 500/1106), Begavî (v. 516/1122), Zemahşerî (v. 538/1144) ve Fahrüddin er-Râzî'nin (v. 606/1210) eserlerinden istifade etmekle birlikte kendiliğinden de pek çok ilavelerde bulunmuştur.

Şimdi Safedî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini örneklerle tespit etmeye çalışalım. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Safedî, Kur'ân âyetlerine şu maksatlar için başvurmuştur:

¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 12; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 112.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 37.

a- Âyetin Anlamını Açıklamak Amacıyla

Safedî, âyetleri tefsir ederken “ve’l-ma ‘nâ ma ‘lûm min kavlihî Teâlâ/ والمعنى معلوم وبیانہ فی قوله تعالى/” gibi ifadeleri kullanarak, bir âyetin anlamını başka bir ayet ile açıklamaktadır:

I. misâl:

«وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً»¹ أي اختبار منا لهم كما سنبين. «فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا»، ففي الأولى كلهم، وفي الثانية، «كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ».² وهذه الآية يُفْهَمُ بقوله تعالى: «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ»³، وتمامه. فَإِنَّ كُلَّ مَرَّةٍ عَمُوا وَصَمُّوا بالفتنة، ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَأَمَدَهُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ، ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا، بالفتنة التي كَانَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ هَادِيَةً لَهُمْ...⁴

“«Bir belâ olmayacak zannettiler de», -açıklayacağımız üzere- bizden kendilerine bir imtihan olmayacağını «zannettiler de kör ve sağır kesildiler. Sonra Allah, tövbelerini kabul etti. Sonra içlerinden çoğu yine kör ve sağır oldu» âyetinde geçen ‘kör ve sağır kesildiler’ ifadesinin ilkinde, onların tamamı; ikincisinde ise «içlerinden çoğu» ifadesiyle [Allah onların] bir kısmını kastetmektedir. Bu âyet «Biz Kitap’ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkacaksınız...» âyetiyle daha iyi anlaşılır. Çünkü [onlar] her bir imtihanları nedeniyle kör ve sağır kesilmişlerdir. Sonra Allah, onların tövbelerini kabul etti ve onları mal ve çocuklarla rızıklandırdı. Ancak yine kendilerini doğru yola götürmesi gereken imtihan sebebiyle kör ve sağır kesildiler.”

Görüldüğü gibi müfessir, Mâide sûresinin 71. âyetinde geçen “فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ” ifadesini, İsrâ sûresinin 4. âyetini de kullanarak, İsrailoğullarının yeryüzünde iki defa fesat çıkaracakları anlamında tefsir etmiştir.

¹ Mâide (4), 71.

² Mâide (4), 71.

³ İsrâ (17), 4.

⁴ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 60; Benzer açıklamalar için bkz., Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 1. basım Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, III, 561; Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîrü’l-Kebîr)*, 1. basım Dâru’l-Fıkır, Beyrut 1981, XXII, 2.

II. misâl:

"(وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ)"¹ أي نجعله منكوسًا في خلقه. وفسر ذلك بقوله: «وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ»² وبين أَرْدَلِ العمر بقوله: «لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا»³

“Kime uzun ömür verirse biz onun gelişmesini tersine çeviririz» yani, yaratılışında onu eski [güçsüz] haline çeviririz. Bunu «içinizden kimi de erzel-i ömre/ömrün en kötü çağına kadar yaşatılacak» âyeti ile tefsir etti. ‘أَرْدَلِ الْعُمُرِ’ tabirini ise «bilgili iken hiçbir şey bilmez hale gelsin diye...» sözü ile izah etti.”

Safedî, bu âyette “نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ” (yaratılıştta onu tersine çeviririz) ifadesini, Nahl sûresinde geçen yaşlılık çağı anlamındaki “وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ” (ömrün en düşük çağına döndürülür) cümlesi ile tefsir etmiştir.

III. misâl:

"(قَالُوا)، لأُولِيائِهِمْ: «إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا» فِي الدُّنْيَا، «عَنِ الْيَمِينِ»⁴ ... والمراد ههنا، أي إنكم كنتم شياطينا. وذلك معلوم من قوله تعالى: «ثُمَّ لَا تَجِدُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ»⁵ يريد بالآيمان صور الخير والشمال صور الشر...⁶

“[Uyanlar, uydukları adamlara]: Siz (dünyada) bize sağdan gelirdiniz (sureti haktan görünürdünüz) derler)... Burada ‘siz bizim şeytanlarımız olmuştunuz’ manası kastedilmektedir. Bu ise ‘İblis: Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım... dedi’ âyetinden anlaşılmaktadır. ‘الآيمان’ kelimesinden iyiliğin; ‘الشمال’den ise kötülüğün türleri kastedilmektedir...”

Görüldüğü gibi müfessir bu örnekte Saffât sûresi 28. âyetinin “siz dünyada bizim şeytanlarımız olmuştunuz” manasında olduğunu ifade ederek bunu A’raf sûresinin 17. âyetiyle izah etmiştir.

¹ Yâsin (36), 68.

² Nehl (16), 70.

³ Nehl (16), 70. es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 505; Benzer yorum için bkz., Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 561; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 535; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, 1. basım Maktebetü'l-Übeykân, Riyad 1998, V, 188.

⁴ Sâffât (37), 28.

⁵ A'raf (7), 17.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 515.

b- Mücmelin Beyanı, Müphemini Tayini, Mutlakın Takyidi ve Müteşabih ile Müşkilin Telifi Amacıyla

Müfessirlerin tefsir ederken Kur'ân'ın farklı sûrelerinde geçen mücmel, müteşabih, müşkil, müphem, mutlak vb. ifadeleri vuzuha kavuşturmak amacıyla farklı yöntemler kullandıkları bilinmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemi bu yaklaşımlardan biridir. İşte Safedî'nin bu tür ifadeleri açıklamak için uyguladığı yöntemlerden biri de Kur'ân'ın bir âyetinde vârid olan ifadeleri başka bir âyet ile izah etmesidir. Şimdi müfessirin bu konulara dair yaklaşımını misallerle görelim:

I. misâl:

"وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ" ¹ وهي من حين أهبط آدم، وذلك قوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» ² أي كل واحد إلى حين مخصوص.... ³

“Eğer Rabbinden daha önce sâdir olmuş bir söz olmasaydı» âyetinde geçen ‘söz/kلمة’, Âdem’in cennetten indirildiği zamanda vuku bulmuştur, bu da «sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır» âyeti ile kastedilen manadır. Yani herkesin belirli bir zamana kadar yeryüzünde hayatı vardır.”

Bu âyetteki müphem olarak geçen “كلمة” ifadesini müfessirimiz, Bakara sûresinin 36. âyetinde zikredilen “وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ” ifadesiyle açıklamıştır.

II. misâl:

"الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" ⁴ تأويلا، ومثله: «وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا» ⁵ ليس المعنى إلا تأويلا. والقول، وإن كان مطلقاً، فالمراد به ههنا القرآن، «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» ⁶.

“Dinleyip de [tevil bakımından] sözün en güzeline uyan (kullarımı müjde)». Bu âyetin bir benzeri «kavmine de onları en güzel şekilde uymalarını emret...» âyetidir.

¹ Tâha (20), 129.

² Bakara (2), 36.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, s. 128.

⁴ Zümer (39), 18.

⁵ A'râf (7), 145.

⁶ Hâkka (69), 40; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 567; Bu ayette geçen "القول" kelimesinin Kur'ân olduğu, İbn Cevzî'nin (v. 597/1201) dile getirdiği gibi cumhur müfessirlerin görüşüdür. Bkz., İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 1. basım Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., IV, 12.

Burada da yalnızca ‘te‘vil’ kastedilmiştir. Bahsi geçen âyette ‘القول’ kelimesi, mutlak olarak gelmişse de, buradaki anlamı ‘Kur’ân’dır. [Zira Allah başka bir âyette] «*şüphesiz o (Kur’ân), çok şerefli bir peygamberin sözüdür*» buyurmaktadır.”

Görüldüğü gibi Safedî, bu âyette mutlak olarak gelen “القول” kelimesini, Hâkka sûresinde Kur’ân’dan bahseden «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» âyetine dayanmak suretiyle Kur’ân olarak tefsir etmiştir.

III. misâl:

«وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...»¹ والذي كتبه الله لنا هنا هو قوله تعالى: «وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ...»² فهو مكتوب لنا في القدم، مخلوق لنا في الحدث...»³

“«ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin...», burada Allah’ın bize takdir ettiği şey «Allah’ın sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da, insanlar içinden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?» âyetinde kastettiği mânadır. Zira [eşlerimize yaklaşmamız] bizim için ezelde yazılmış ve bu dünyada yaratılmıştır.”

Müfessirimiz bu âyette de mücmel olarak geçen “ما كتب الله لكم” ifadesini «وَتَذَرُونَ» âyetini göz önünde bulundurarak eşlerin birbirlerine yaklaşımları olarak yorumlamıştır.⁴

c- Âyetlerde Geçen Bazı Kelimelerin Anlamlarını Zikretmek Maksadıyla

Tefsirinde kelimelerin anlamlarına önem veren Safedî, bu kelimelerin izahını zikrettikten sonra bu manaların âyetlerle delillendirilmesi yoluna gitmiştir:

¹ Bakara (2), 187.

² Şuara (26), 166.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 228.

⁴ Safedî’nin söz konusu bu yorumu, Fahrüddîn er-Râzî’nin “وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ” ifadesiyle ilgili zikrettiği âlimlerin farklı yorumlarının üçüncü ve beşincisine benzemektedir. Bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, V, 117.

I. misâl:

"إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي"¹ يدل، كقولهم: هديته إلى الطريق، أي دلتته، ومنه «وإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»²، أي لتدلّ، فلا يناقض قوله: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»³، أي لا تجبره كرهاً على الإيمان، فليس في قدرتك غير الدلالة إلى السبيل...⁴

“*Şüphesiz ki bu Kur’ân, en doğru yola iletir...*». Yani yol gösterir. Âyette geçen ‘يهدي’ kelimesi, Arapların ‘onu yola ilettim’ sözü gibidir. Yani ‘ona yolu gösterdim’ demektir. «*şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin*» âyeti de bu anlamdadır. [Bununla beraber] bu âyet, «*[Resulüm!] Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin...*» âyetiyle çelişmemektedir. Zira bu âyette geçen «*hidayete erdiremezsin*» ifadesi, sen imanı zorla kabul ettiremezsin, senin rehberlik etmekten başka gücün yoktur anlamına gelmektedir.”

Safedî bu âyetteki “يهدي” kelimesini yolu göstermek olarak açıklamış ve Arapların sözünden bir örnek verdikten sonra zikrettiği bu mananın doğruluğunu teyit amacıyla Şûrâ sûresinin 52. ve Kasas 56. âyetlerini zikretmiştir. Ayrıca iki âyetin arasında bir çelişki olmadığını da belirtmiştir.

II. misâl:

"تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ"⁵، خسرت يداه ما كسبت من دنياه. وخسر هو نفسه وأهله يوم القيامة، لأنهما من كسبه، فلهذا قال: تَبَّتْ، وَتَبَّ، ومنه قوله: «وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتَابٍ»⁶، أي خسران.⁷

“*Ebu Leheb’in iki eli kurusun! Ve kurudu da*». Yani, iki eli dünyada kazandığı şeyler dolayısıyla hüsrana uğramıştır. Kendisi ve ailesi de kıyamet gününde hüsrana uğramıştır. Çünkü o ikisi, kendi kazandığı şeylerdir. Bu nedenle Allah, تَبَّتْ ve تَبَّ kelimelerini kullanmıştır. Allah’ın «*zararlarını artırmaktan başka hiçbir şeye yaramadı*» sözü de bu anlamdadır. Zira âyette geçen تَتَابٍ kelimesi hüsrana demektir.”

¹ İsrâ (17), 9.

² Şûrâ (42), 52.

³ Kasas (28), 56.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 556; Benzer açıklama için bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 3.

⁵ Mased (111), 1.

⁶ Hûd (11), 101.

⁷ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 631; Benzer izah için bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 714; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 166.

Müfessir Tebbet sûresinin 1. âyetinin tefsirinde “تبت، وتب” kelimelerini kaybetmek ve kayba uğramak olarak izah ettikten sonra, bunu teyit etmek için Hûd sûresinin 101. âyetinde geçen “وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ” ifadesindeki “تتبیب” kelimesinin hüsrân anlamına geldiğini ve bunun “تبت، وتب” kelimeleri ile aynı anlamı taşıdığına işaret etmektedir.

d- Ayetlerde Kullanılan Edatlara İlişkin Verdiği Anlamları Teyit Etmek Maksadıyla

Safedî, tefsir ederken âyetlerde geçen harf-ı cerler gibi edatların ifade ettikleri anlamlarını izah etmiş ve bu harflere verdiği anlamları doğruluğunu kanıtlamak için âyetlerden deliller zikretmiştir:

I. misâl:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»¹ لام "ليكون" هي لام العاقبة والصيرورة، لأنَّ آل فرعون إنما التقطوه لينفعهم أو ليكون ولدًا. فأخبر الله سبحانه بما سيكون في عاقبة الأمر... ومثلها [قوله: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ»...]²

“*Nihayet Firavun hânedânı onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldılar. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı*» âyetinde geçen ‘ليكون’ kelimesindeki ‘lâm’ edatı, lââm-ı akibe ve sayrûra olarak bilinen lââm harfidir. Zira Firavun hanedânı, Musa’yı onlara faydası dokunsun ya da evlatları olsun diye almışlardı. İşin sonunun ne olacağını Allah Teâlâ haber vermiştir... Buradaki “lâm”ın bir benzeri «*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan... birçoklarını cehennem için var ettik*» âyetinde geçmektedir.”

Müellif Safedî bu ayette geçen “ليكون” kelimesindeki lââmın “lâm-ı akibe ve sayrûra” olarak bilinen lââm olduğunu belirtmiştir. Bunu teyit etmek içinde benzer bir lââm harfinin geçtiği «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ» âyetini zikretmiştir

¹ Kasas (28), 8.

² A’raf (7), 179; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 631; Benzer yorum için bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIV, 228.

II. misâl:

«حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ...»¹ وقوله: لا، بمعنى لئلا يحطمنكم، وهو مثل قوله: «لا تُصَيِّنَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»²، فافهمها في موضعها المتشابه من هذه الآية المحكمة ينحل الإشكال ويذهب القيل والقال. ولو قال هناك: "لَتَصَيِّنَنَّكُمْ" أكد أنها تصيب ولا بد، كقوله: «لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»³ وههنا يدل على أنها قد تصيب وقد يعفو الله سبحانه...⁴

«Nihayet karınca vâdisine vardıklarında bir karınca: Ey karıncalar! Haydi, yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi kırıp geçirmesin! dedi» âyetinde geçen 'لا يحطمنكم' ifadesindeki 'لا' edatı, 'لئلا' [olmasın diye/sizi kırmasın diye] anlamındadır. Bu da «içinizden yalnız zulmedenlere erişmekle kalmaz...» âyetindeki 'لا نصيين' ifadesinin 'lâmı' gibidir. Muhkem olarak gelen bu âyet ile müteşabihlerdeki zorluk giderilmiş ve âyet hakkında ileri-geri konuşmalar nihayete ermiştir. Nitekim eğer orada [ikinci ayette] 'لتصيينكم' olarak ifade edilseydi, o zaman 'إلى يوم القيامة' âyetinin lâm edatı gibi olup fitnenin zulmetmeyenlere de muhakkak dokunacağını vurgulamış olurdu. Ancak burada [لا تُصَيِّنَنَّ] ifadesiyle ya fitnenin zulmetmeyenlere dokunabileceği ya da Allah'ın onları bağışlayabileceğine delalet edilmektedir."

Müellif burada da "لا يحطمنكم" ifadesindeki "لا" edatını, "لئلا" olarak izah etmiştir. Bu izahı ortaya atarken de «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصَيِّنَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» âyetine dayanmıştır.⁵

¹ Neml (27), 18.

² Enfâl (8), 25.

³ Nisâ (4), 87; Enâm (6), 12.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 301-2.

⁵ Başta Ferrâ' (v. 207/822) ve Ahfeş el-Evsat (v. 215/830) olmak üzere müfessirlerin çoğu, Neml sûresinin 18. âyetinde geçen "لا يحطمنكم" ile Enfâl 25. âyetinde geçen "لا تصيين" ifadelerindeki lâm harfinin nehy edâtı olduğu ve ifadenin nehy ya da ceza cümlesi yahut emrin cevâbı olduğuna işaret etmişlerdir. Bkz., Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 407 ve II, 314; Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1. basım Mektebetü'l-hancı, Kahire 1990, I, 347; Kirmânî Tâcülkurrâ, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr, *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*, Müesseses Ulûmü'l-Kur'ân, Beyrut t.y., I, 438 ve II, 845; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 201; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 154.

e- Sarf-Nahiv (Dilbilgisi) Tahlillerinde Delil Göstermek Amacıyla

Safedî, tefsirinde dilbilgisine (sarf-nahiv) ilişkin konulara değinirken yaptığı tahlilleri âyetlerle teyit etmiştir:

I. misâl:

"«لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ...»¹ وقوله ههنا: لقد، بغير واو هي أدل على الحاضر، وما يريد أن ينزله في المستقبل، وبالواو وهي أدل على الماضي، كقوله: «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ...»²

“«Andolsun biz (bilmediklerinizi size) açık seçik bildiren âyetler indirdik [indiririz]». Burada ‘لقد’ kelimesi, ‘vâv’sız geldiği için, ‘şimdiki zaman ve gelecek zamanda indirmek istediği [âyetlere]’ daha fazla işaret etmektedir. [Gâfir sûresinde geçen] «Andolsun ki, (Musa’dan) önce Yusuf da size açık delillerle gelmiştir» âyetinde olduğu gibi [لقد] kelimesi ‘vâv’lı geldiği için geçmiş zamana daha fazla delalet etmektedir.”

Görüldüğü gibi Safedî, bu misalde “لقد” ve “ولقد” kelimelerinin zaman açısından aralarında bir farklılık bulunduğunu, “لقد” daha çok şimdiki ve gelecek zamana; “ولقد” ise Gâfir sûresinin «andolsun ki, (Musa’dan) önce Yûsuf da size açık delillerle gelmiştir» meâlindeki 34. âyetinde olduğu gibi daha ziyade geçmiş zamana işaret ettiğini beyan etmiştir.

II. misâl:

"«فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»³ فيجب أن تفهم أولاً، أَنَّ بُورِكَ، ليس من النداء بل من جملة الحكاية. ومعناه: فلما جاءها نودي بسبب أنه بورك، فهو مقدر محذوف قبل قوله: أن، كما تجد في قوله تعالى: «يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا»⁴ أي حذراً أن تضلُّوا.⁵

“«Oraya geldiğinde şöyle seslenildi: Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılındı! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden

¹ Nûr (24), 46.

² Gâfir (40), 34; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 240.

³ Neml (27), 8.

⁴ Nisâ (4), 176.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 298.

münezzehdir!». Öncelikle anlamamız gerekir ki ‘أن بورك’ tabiri, nida anlamında değil, hikâyenin devamındandır. Anlamı ise şöyledir: «Oraya geldiğinde mübarek kılındığı için ona seslenildi». Yani ‘أن’ kelimesinden önce gizlenen/izmâr edilen [بسبب] ifadesi mevcut olup, «şaşırmamanız için Allah size açıklama yapıyor» ifadesinde geçen ‘أن تَضَلُّوا’ sözünde olduğu gibidir. Nitekim bu söz, حَدِّثُوا أَنْ تَضَلُّوا ‘şaşırmayasınız diye Allah size açıklıyor’ anlamına gelmektedir.”¹

Bu misalde de müfessir, “أن بورك” cümlesinde nahiv ilmiyle alakalı yapmış olduğu bir tahlili teyit etmek gayesiyle Nisa sûresinin 176. âyetinde geçen “يُيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ” ifadesini delil olarak zikretmiştir.

f- Tercih ettiği Tefsir Görüşünün Doğruluğunu Teyit Gayesiyle

Müellifimiz Safedî, eserinde âyetleri tefsir ederken zaman zaman farklı tefsir görüşlerini tercih etmiş, ancak bunun âyetlerle kanıtlanması yoluna fazla gitmemiştir.

Misâl:

"وقوله: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»، يحتمل أي كله، فيجوز أن يُعلم بعض تأويله، والكلام عن المتشابه. وهذه حجة على من قال بالوقف دون العطف. ولا نقول به لأن مثل هذا شائع في القرآن. وهو قوله في شأن قسم الفيء: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ»²، وتام الكلام، ثم تلاه بالتفصيل وتسمية من يستحقه فقال: «لِلْفُقَرَاءِ إِلَى قَوْلِهِ: وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ»³، هم لا محالة داخلون في استحقاق الفيء كالأولين، والواو فيه للجميع، ثم قال: «يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا»⁴، ومعناه قائلين: ربنا. ومثله بعينه قائلين: آمنا به...»⁵

¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Safedî'nin “أن بورك” ifadesi ile ilgili yapmış olduğu bu izah ve “أن” edatından önce takdir ettiği “بسبب” kelimesine ilişkin yorumlarına, müfessirlerin çoğu katılmamışlardır. Nitekim, bazı müfessirler, “نودي أن بورك” yahut “نودي بأنه بورك” olarak takdir edilerek, bu ifadenin nida cümlesinden olduğuna işaret etmiştir. Bazıları ise “قيل له بورك” olarak takdir edip “أن” edatının müfessire (açıklayıcı) olduğu ve nida cümlesinin kevl (قول) anlamını içerdiğini izah etmişlerdir. Bkz., Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 109; Kirmânî Tâcülkurrâ, *Garâ'ibü't-Tefsîr*, II, 842; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 432; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 182.

² Haşr (59), 7.

³ Haşr (59), 8-10.

⁴ Haşr (59), 10.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 317-18; Safedî'nin izahının benzeri için bkz., Begavî el-Ferrâ', Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Dâru Tîbe, Riyad 1409, III, 10.

“Yüce Allah’ın «Halbuki, Onun tevilini ancak Allah bilir...» sözü, müteşâbih âyetin yorumunun tamamının -Allah Teâlâ dışında- bilinmemesine hamledilebilir. Bu takdirde müteşâbih âyetin yorumunun bir kısmının bilinmesinin mümkün olacağı anlamına gelir. Söylediklerimiz [söz konusu âyette geçen] müteşâbih hakkındadır. Bu, -atıf değil- vakf olduğuna hükmedenlere karşı delildir. Biz vakıf olduğunu hükmetmiyoruz. Çünkü benzer [atıf] üslubu Kur’ân’da çok yaygındır. Fey’in taksim edilmesi hakkındaki «Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler...vd.» âyeti bunun benzeridir. Nitekim bu âyetten sonra Allah «للفقراء /yoksul muhacirler için...» âyetinden «Bunların arkasından gelenler...» âyetine kadar fey’i hak edenleri detaylı bir şekilde belirtmiştir. Onlar [arkalarından gelenler], ilk gelenler gibi kesinlikle fey’i hak edenlerdir. Burada ‘vâv’ tamamı manasındadır. Yine Allah, bu âyetten sonra şöyle buyurmuştur: ‘يقولون ربنا اغفر لنا /Şöyle derler: Ey Rabbimiz...’. Bu ifadenin manası şudur: ‘قائلين: ربنا /Ey Rabbimiz diyerek’. Ayni ifadenin benzeri de «inandık, hepsi Rabbimizdendir diyerek» sözünde geçmektedir.”

Müellif bu örnekte Âl-i İmrân sûresinde geçen “وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا” âyetinin tefsirinde âlimlerin iki görüşü olduğuna işaret etmektedir. Bu iki görüşün birisinde “وما يعلم تأويله إلا الله” ifadesinde vakfın bulunduğu ve “والراسخون” kelimesindeki vâv’ın atıf değil, iptida vâvı olduğu ileri sürülmektedir. Müfessir bu görüşü reddedip tercih ettiği görüşün teyidi için fey’in bölünmesi ile ilgili âyetlere işaret edip açıklamada bulunmaktadır. Fey’ âyetlerindeki “والذين جاءوا من بعدهم” ifadesinin takdirinin قائلين: ربنا يقولون ربنا اغفر لنا “يقولون ربنا اغفر لنا” ifadesinin takdirinin ise آمنا به “والراسخون في العلم يقولون آمنا به” ifadesinin takdirinin ise آمنا به biçiminde olacağını beyan etmiştir.¹

g- Âyetlerden İstinbat Ettiği Hükümün Doğruluğunu Kanıtlamak Gayesiyle

Müfessirimiz âyetleri tefsir ederken bazen onlardan hüküm çıkarmıştır. Fakat âyetlerden istinbat ettiği hükümün doğruluğunu kanıtlamak için çok âyet kullanmamıştır.

¹ Bu mesele ile ilgili müfessirlerin farklı görüşleri için bkz., Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, II, 312; Kirmânî *Tâcülkurrâ, Garâ’ibü’t-Tefsîr*, I, 242; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 260-61; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VII, 190-92.

I. misâl:

"يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" ¹ وهذا نص صريح لا شبهة فيه بتحريم إتيان الذكور، لقوله تعالى: «وَنَجِّينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ». ²

“İşte o peygamber, onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder, onlara temiz, hoş şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar...” âyeti, eş cinselliğin haram olduğuna dair sarîh ve kesin bir Kur’ân hükmüdür. «Onu çirkin işler yapmakta olan memleketten kurtardık...» âyeti de bu hükmü desteklemektedir.”

Görüldüğü gibi müfessir bu örnekte A’raf sûresinin 157. âyetinden eş cinselliğin haram olduğunu çıkarmıştır. Müfessir bunu istinbat ederken Enbiya sûresinde Lût kavmiyle ilgili inen “ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث” âyetine dayanmıştır.

II. misâl:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ... " ³ فأما من أكره من ذكر أو أنثى إكراهًا يخاف منه على نفسه القتل أو قهر على ذلك كالطفلة فليس عليه شيء إذا قامت له بينة. وذلك لازم من قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». ⁴

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun...». Erkekler veya kadınlardan kim ki canını tehlikeye düşürecek bir ikrah ile [zorlama ile] zinaya mecbur edilirse yahut küçük bir kız çocuğu gibi tecavüze maruz kalırsa -kendisinin masumiyetine bir delil olduğu takdirde- ona zina cezası uygulanmaz. Bu Allah’ın «kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan dışında...» âyeti kerimesindeki gerektirdiği şeydir.”

Misalde de görüldüğü üzere Safedî, Nahl sûresinin 106. âyetinde geçen “إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ” âyetini göz önünde bulundurarak «zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun...» âyetinden, zina etmeye mecbur edilen erkek ve kadın ile küçük bir kız çocuğu gibi tecavüze maruz kalan kişinin, hükmün dışına

¹ A’raf (7), 157.

² Enbiyâ (21), 74; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 221.

³ Nûr (24), 2.

⁴ Nehl (16), 106; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 213.

çıkarıldığını ve dolayısıyla söz konusu hükümde bir istisnanın bulunduğunu ileri sürmektedir.¹

h- Farklı Kıraatler Arasında Yapmış Olduğu *İhtiyar* (Tercih) ve *Tevcihleri* (Açıklamaları) Teyit Etmek Amacıyla

Safedî eserinde kıraat ilmine yer vermiş, ancak farklı kıraatler arasındaki anlam farklılığı ve kıraatler arasında tercih konusunu, ayetler ile delillendirme cihetine yok denecek kadar az gitmiştir.²

Misâl:

"ثم قال: «الذين يظَّهرون»³، بتشديد الظاء والهاء، وأصله هو القول الذي كان مشهورا في العرب، وهو أن يقول: أنت علي كظهر أمي. وأما من قرأ يتظاهرون فهو أولى بأن يكون من معنى المظاهرة لا الظهار، كقوله تعالى: «وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ»⁴.

“الذين يظَّهرون [as the one who is on the back of his wife...]

” şeddeli ‘ظ’ ve ‘ه’ harfiyle okunmuştur]. Zihâr’ın aslı Araplar arasında meşhur olan muameleden ve bir kişi karısına ‘sen, bana anamın sırtı gibisin’ ifadesinden gelmiştir. Ancak kim [bu âyeti], *«yok, eğer peygambere karşı birbirinize arka verirseniz bilirsiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah...»* âyetinde olduğu gibi ‘يتظاهرون’ olarak okursa, bu takdirde söz konusu kelimenin zihâr değil, ‘المظاهرة/desteklemek’ manasına gelmesi daha uygundur.”

Safedî, bu âyetteki “يتظاهرون” kelimesinin okunuşunda, kıraat âlimlerinin okunuş tarzından iki kıraati zikretmektedir. Zikrettiği okunuş tarzlarından birisinde bu kelimenin, şeddeli “ظ” ve “ه” harfiyle “يتظَّهرون” olarak okunduğunu ve Araplarda meşhur olan zihâr kelimesinden geldiğini dile getirmiştir. “يتظاهرون” okunuşunda ise, bu kelimenin zihâr’dan

¹ Ebü’l-Velid İbn Rüşd’ün (v. 520/1126) de ifade ettiği gibi, zinaya zorlanan kişiden şeri cezanın (had) düştüğü hükmü, cumhur âlimlerin kabul ettikleri görüştür. Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâye el-Mubtedî*, II, 348; Ebü’l-Velid İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Dâru’l-Hadis, Kahire 2014, IV, 223.

² Yusuf b. Hilal es-Safedî’nin Kıraat ilmindeki yerini gelecek başlıklarda detaylı bir şekilde ele alacağız.

³ Mücadele (58), 2.

⁴ Tahrîm (66), 4; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 277.

değil, müzâheradan geldiğini söylemiş ve bu manayı, Tahrîm sûresinin 4. âyetindeki “تظاهرا عليه” ifadesiyle teyid etmiştir.¹

2.2. Kur’ân’ın Sünnetle Tefsiri

Hiz. Peygamber’in (sav) kavli, fiili ve ikrârı (onaylaması) olarak tanımlanan sünnetin, İslam dininin Kur’ân’dan sonra ikinci ana kaynak olduğu ve Kur’ân’ı tefsir ettiği hususu âlimler tarafından ittifakla kabul edilmektedir.²

“Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapamazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursan”³ âyetine göre Hiz. Peygamber’in (sav) Kur’ân âyetlerini tebliğ ettiği gibi ihtiyaç duyulduğu zamanlarda bazı âyetleri açıkladığı bilinmektedir.⁴ Hiz. Peygamber (sav) ve sahabeden bunu destekleyen pek çok rivayet bulunmakla birlikte, selef âlimlerden Kur’ân’ın daha doğru anlaşılmasında sünnetin önemini ortaya koyan görüşler nakledilmektedir. Örneğin: Hiz. Peygamberden (sav) nakledilen bir hadiste şöyle denmiştir: “İyi bilin ki, bana Kur’ân’la beraber onun benzeri verilmiştir.” Bu hadisteki “مثل” kelimesinden kastın hadis olduğu söylenmiştir.⁵

Ayrıca Hiz. Peygamber’in (sav), Muâz b. Cebel’i (v. 17/638) Yemen’e vali olarak gönderirken ona, “insanlar arasında nasıl hükmedeceksin” diye sormuş ve o: “Allah’ın kitabıyla” şeklinde cevap vermiştir. “Allah’ın kitabında bulamazsan ne

¹ Safedî’nin ilk olarak zikrettiği ve muhtemelen tercih ettiği “يُظَاهِرُونَ” kıraati mütevâtirdir. Ayrıca “يُظَاهِرُونَ ve يُظَاهِرُونَ” olarak mütevâtir kıraatlerinde geçmektedir. “يُظَاهِرُونَ ve يُظَاهِرُونَ” kıraatleri ise Übey b. Ka’b’dan (v. 33/654) rivayet edilmektedir. Ancak bu iki kıraat şâzıdır. Bkz., Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *İthâfû Fuzalâ’i l-Beşer bi l-Kirâ’ati l-Erba’ate Aşer*, 1. basım Âlemü’l-Kitap, Beyrut 1987, II, 525-26; Ahfeş el-Evsat, *Meâni l-Kur’ân*, III, 138-39; Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, XXII, 457; Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ’râbü l-Kur’ân*, 2. basım Dâru’l-Me’rife, Beyrut 2008, s. 1116; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi l-Kur’ân*, XX, 285; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, *el-Bahrü l-Muhît*, 1. basım Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, VIII, 231; Ömer, Ahmed Muhtar ve Mekram, Abdül’Âli Sâlim, *Mü’cemü l-Kıraati l-Kur’âniyye*, 2. basım Metbûâtü Camiatü’l-Kuveyt, Kuveyt 1988, VII, 97-98.

² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 30-59.

³ Mâide (5), 67.

⁴ Her ne kadar bazı İslam bilginlerin eserlerinde, Hiz. Peygamber’in (sav) Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiğine işaret eden bir ifadeyi kaydetseler de Süyûtî *el-İtkân* adlı eserinin sonunda sadece 244 tefsir ile ilgili *merfû’* hadis; Hâlid b. Abdilazîz el-Bâtîlî ise *et-Tefsîr en-Nebevî* adlı eserinde sadece 318 *merfû’* hadis tespit edebilmektedir. Bu da Hiz. Peygamber’in (sav) Kur’ân’ın sadece bir kısmı tefsir ettiğine ilişkin delillerden biridir. Bkz., Süyûtî, *el-İtkân*, 789 vd.; Bâtîlî, Hâlid b. Abdülaziz, *et-Tefsîr en-Nebevî*, 1. basım Dâru kunûzi İşbilyâ, Suudi Arabistan 2011, ss. 7-8.

⁵ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş- Şeybânî, *el-Müsned*, 1. basım Muessesetu’r-Risale, Beyrut t.y., XXIV, 410-411; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş’as, *es-Sünen*, 1. basım Dâru’r-Risale el-Âlemiyye, Beyrut 2009, Sünne, 9.

yaparsın?” dediğinde ise Muaz, Resûlullah’ın sünnetiyle [hükmederim] cevabını vermiştir.¹ Hz. Ömer (v. 23/652-53) ve Abdullah b. Mes’ûd (v. 32/652-53) gibi önde gelen sahabeler, hâkim ve kadılarına önce Allah’ın kitabına başvurmalarını ve [orada ilgili hükmü bulamadıklarında] Hz. Peygamber’in sünnetiyle hükmetmelerini tavsiye etmişlerdir.²

Sünnet ile ilgili üzerinde durulması gereken başka bir husus, sünnetin Kur’ân karşısındaki fonksiyonudur. Bazı İslâm âlimleri, sünnetin Kur’ân karşısında *muvafakat* (vurgulama), *tefsir/tebyîn* ve *teşrî’* (hükmü koyma) olmak üzere üç fonksiyonu bulunduğunu belirtmişlerdir. Sünnet, Kur’ân’da geçen bazı hüküm ve hususları tekrar olarak zikreder. Buna muvafakat (vurgulama) denilir. Sünnetin Allah’ın kitabında izah edilmesi gereken âyetleri tefsir edip Kur’ân’daki mutlak olan mevzuları da tekyit ettiğinde buna *beyân/tefsir*; Kur’ân’da yer almayan bir hükmü belirttiğinde ise buna *teşrî’* (hüküm koyma) fonksiyonu denilmektedir.³ Sünnetin tefsir fonksiyonuna ilişkin Hz. Peygamber’den nakledilen tefsir rivayetlerinin sayısının çok az olduğu bilinmektedir.⁴

Yusuf b. Hilal es-Safedî’nin diğer müfessirlerin yaptıkları gibi, tefsirinde Hz. Peygamber’in (sav) hadislerini farklı amaçlar için kullandığı görülmektedir. Fakat Safedî’nin tefsirinin farklı yerlerinde, Kur’ân âyetlerini teyit eden veya Kur’ân’la çelişmeyen hadisleri sahih kabul edip âyetleri onlarla tefsir edeceğini, ancak Kur’ân âyetleriyle çelişkiye düşen hadisleri tevil edeceğini yahut kabul etmeyeceğini dile getirmektedir.⁵ Bu sebeple Safedî’nin, önceki müfessirlerin çoğunun bazı âyetlerin manasında kullandıkları birtakım hadisleri kullanmadığı görülmektedir.⁶ Safedî’nin

¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 333,382,417; Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, el-Akdiye, 22; Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi ‘u’l-Kebîr (Sunen et-Tirmimî)*, 1. basım Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1996, el-Ehkâm, 1; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Müsned ed-Dârimî (Sunen ed-Dârimî)*, 1. basım Dâru’l-Mugnî, Suudi Arabistan 2000, el-Fütyâ vemâ fihi mina’ş-Şidde, 170.

² Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ Mine’s-Sünen (es-Sünen es-Sugrâ)*, 1. basım Dârü’t-Te’sîl, Kahire 2012, Edâbu’l-Kudâ, 19-21; Şâtibî, Ebü İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, 1. basım Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan 1997, IV, 306-7.

³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şamsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s-Siyâseti’ş-Şer’iyye*, Dâru’l-Âlem li’l-Fevâid t.y., I, 186-87; Bâtîlî, *et-Tefsîr en-Nebevî*, s. 38; benzer bir ifade de bkz., Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 64-68.

⁴ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Süyûtî 244 ve Hâlid el-Bâtîlî 318 sarîh hadisi tespit edebildiler. Bkz., Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 789 vd.; Bâtîlî, *et-Tefsîr en-Nebevî*, ss. 7-8.

⁵ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 461, II, 13 ve IV, 452.

⁶ Örnek verecek olursak A’raf sûresinde geçen “Rabbîn İnsanoğlunun sulbünden soyunu alıp onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” âyetini, Mukâtil b. Süleymân (v. 150/767), İbn Cerîr et-Teberî (v. 310/923)

tefsirinde çeşitli amaçlarla zikrettiği hadisler arasında zayıf ve sahih olmayan hadisler bulunduğu gibi sahih olanlar da bulunmaktadır. Tefsirde geçen hadisler, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), İbn Mâce (v. 273/892), Ebü Dâvud es-Sicistânî (v. 275/889), Tirmizî (v. 279/892), Taberânî (v. 360/971) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî (v. 405/1014) gibi hadis kaynaklarında da görülmektedir.

Şimdi Safedî'nin Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri metoduna nasıl yaklaştığını örnekler vermek suretiyle tespit etmeye çalışalım.

a- Âyet ile İlgili Verdiği Mananın Doğruluğunu Teyit Etmek Gayesiyle

I. misâl:

"«تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ»»¹ جبريل، إليه... في يوم كان مقداره، على الكفار خاصة، خمسين ألف سنة، مما تعدّون اليوم في الدنيا. ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يكون على المؤمن كصلاة مكتوبة»»².

“«Melekler ve Ruh (Cebrail) oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar», yani o günün süresi kâfirler için yeryüzünde hesaplanan günler açısından elli bin yıl olacaktır. Bu nedenle Resulullah'ın (sav) şöyle dediği rivayet edilmiştir: «Mümin için o gün bir farz namazın vakti kadardır».”

ve Ebü İshak es-Sa'lebî (v. 427/1035) gibi müfessirler, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned ve Ebü Abdillâh el-Hakim'in el-Müstedrek adlı eserlerinde İbn Abbas'tan nakledilen “Allah, Araf'e'de Âdem'in (as) sırtından (insanoğlunun soyunu çıkarıp şahit tutmuştur). Nitekim Allah, Âdem'in (as) sülbünden (yaratmış) bütün insanoğlunun zürriyetini çıkarıp onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demiş ve onları kendilerine şahit tutmuştu. Onlar da “Evet şahidiz” demişlerdi...” hadisiyle tefsir etmişlerdir. Ancak Safedî'nin hadiste geçen ifadenin âyetin manası olmadığını ve bu hadisin tevil edileceğini söylemiştir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 227-30; diğer müfessirlerin tefsiri için bkz., Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, II, 72-73; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 546; Sa'lebî, Ebü İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. basım Dârü l-Hyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 2002, IV, 302-3; Begavî el-Ferrâ, *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 96-97; Söz konusu hadis için bkz., İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 267; Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammd b. Abdillâh, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, 1. basım Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, el-İmân, 75, Tevârihi'l-Mutekaddimîn, 9.

¹ Meâric (70), 4.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 407; Söz konusu hadisin bir benzeri, Ebü Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ'* adlı eserinde Sufyân b. Uyeyne'den mektu olarak rivayet edilen bir hadiste görülmektedir. Ayrıca, İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Hanbel'den naklederek Ebü Saîd'den rivayet edilen benzer bir hadisi zikretmektedir. Bkz., Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, Dârü'l-Fıkır, Beyrut 1996, X, 23; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-Selefiyye, Kahire t.y., XI, 448.

II. misâl:

«فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»¹ المحبة من الحق لا تكون إلا بما يصدر من العبد مما يستحق به المحبة وإلا فهي ميل بالهوى لا بالحق. وقد غلط كثير من الناس، إذ ظنوا أنّ المحبة إن لم تتقدم من الحق أولاً لم تكن من الخلق... والحق أن محبته تعالى مبنية على امتثال الأمر، وهي خطاب بالمعهود المعلوم ترغيباً في اتباع الأمر. لهذا جعلها الله تعالى لقوم قابل بها المرتد عن دينه، فافهم هذا جيداً. وبهذا جاء الحديث «لا يزال عبدٌ يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه»²...

“Allah onların yerine öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler...” Hak'tan gelen sevgi, ancak kulun sevgiyi kazandıran davranışlarıyla gerçekleşir. Aksi takdirde o, hak değil de heva arzusu dolayısıyla olurdu. Çoğu kimse, şayet sevgi ilk önce Hak tarafından gelmemişse, mahluk tarafından da meydana gelmeyeceğini sanarak hataya düşmüşlerdir. Bu konuda gerçek olan şudur: Allah'ın sevgisi O'nun emirlerine itaat etmeye bağlıdır. Bu, emre itaat etmeye teşvik etmek için malum bir yolla bir hitaptır. Bu nedenle Allah, kendisine olan muhabbeti, O'nun dininden yüz çeviren [mürted] bir kimseye karşılık olarak getirmiştir. Bunu iyice kavra! Yine Hz. Peygamber'den gelen «Bir kul Bana nafile ibadetlerle o kadar yaklaşır ki ta ki Ben ona muhabbet ederim » hadis-i şerifi bu mana içerisine girmiştir.”

Görüldüğü gibi Safedî, birinci örnekte kıyamet günün sûresinin, kâfirler için yeryüzünde hesaplanan günler açısından elli bin yıl, mümin bir kimse için ise dünyada kıldığı bir farz namazın vakti gibi olacağı şeklindeki görüşünü kanıtlamak için bir hadis-i şerif zikretmektedir. İkinci örnekte ise Mâide sûresinin 54. âyetini açıklarken Allah'ın sevgisinin ancak O'nun emirlerine itaat etmeye bağlı olacağına dair fikrini teyit etmek için yine bir hadise işaret etmektedir.

¹ Mâide (5), 54.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 48; Söz konusu hadis için bkz., İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXXIII, 261; Buhârî, Ebü Abdilah Muhammad b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, 1. basım Dâru İbn Kesir, Beyrut 2002, Rikâk, 91.

b- Ayetlerde Geçen Bazı Kelimeleri İzah Etmek ve Kelimelerin Yapısını (Köklerini) Açıklamak Maksudıyla

Müfessir Safedî, tefsir esnasında âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarını açıklamak için hadislere başvurmaktadır:

I. misâl:

"وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ" ¹ الإِمْلَاقُ الإفلاس، قال عليه الصلاة والسلام: «إذا أملكتم فتاجروا إلى الله بالصدقة». ²

“Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizin de onların da rızkını biz veririz» âyetinde geçen ‘الإِمْلَاق’ kelimesi, iflas anlamındadır. Resulullah (sav), «fakirleşince Allah yolunda sadaka verin/ticaret edin» buyurmuştur.”

II. misâl:

"(وَرَاوَدْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا)... وَأَصْلُ الْمَرَاوِدَةِ مِنْ رَادٍ يَرُودُ مِثْلَ قَامٍ يَقُومُ، وَرَاوَدَ مِثْلَ قَاوَمٍ. وَأَصْلُهُ رَاوَدَ قَلْبَ الْأَلْفِ وَآوَا، مِنْهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلْيُزَيِّدْ لِبَوْلِهِ مَكَانًا لِيَنَّا أَوْ مَنخَفُضًا». ⁴

‘المراودة’ «... *Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murat almak istedi*...» kelimesi, [sarf vezni olarak] قام، يقوم kelimesi gibi يرود kökünden gelmektedir. ‘راود’ fiili ise، قوام kelimesinde olduğu gibi رَاد kelimesinden türetilmiştir. Ancak kelimedeki elif harfi ‘و’ harfine kalbolmuştur. Resulullah’ın (sav), «(biriniz) bevledeceğinde yumuşak yahut basık bir yer arasın» mealindeki hadis-i şerifte aynı kökten gelen ‘يرتد’ kelimesi geçmektedir.”

¹ En’âm (6), 151.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 163; Zemahşerî, söz konusu hadisi *Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsü’l-Ahbâr* adlı eserinde, Hz. Ali b. Ebi Tâlib’den (ra) mevkuf olarak naklederken İbnü’l-Cevzî, *el-Birri ve’s-Sile* ve *Saydu’l-Hâtır* adlı eserlerinde merfu olarak zikretmiştir. Bkz., Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsü’l-Ahbâr*, 1. basım Muessesetü’l-A’lemî, Beyrut 1992, V, 90; İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Birri ve’s-Sile*, 1. basım Muessesetü’l-Kutubi’Sekâfiyye, Beyrut 1993, s. 205; a.mlf., *Saydu’l-Hâtır*, 1. basım Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 50.

³ Yusuf (12), 23.

⁴ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 419; Ahmed b. Hanbel ve Hâkim en-Nîsâbü’rî, söz konusu hadisin bir benzerini rivayet etmişlerdir. bkz., İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXII, 306,486; Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek Ale’s-Sahîhayn*, menâkibu Ebî Mûsâ el-Eşerî (ra), 14.

III. misâl:

«عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِّينَ»¹ العزة الفرقة من الناس، والجمع عَزَى على فِعْلٍ، وعُزُونَ وعِزُونَ بضم العين وكسرهما... خرج النبي صلى الله عليه وسلم يومًا على أصحابه فرآهم حلقًا حلقًا متفرِّقين فقال: «مالي أراكم عِزِينَ»².

“Sağdan ve soldan bölük bölük halinde» âyetindeki ‘العزة’ kelimesi, insan grubu demektir. Kelimenin çoğulu, ‘فِعْلٍ’ veznindeki ‘عَزَى’, ve ötre ile ‘عُزُونَ’ ya da kesre ile ‘عِزُونَ’ kelimeleridir. Bir gün Hz. Peygamber (sav) sahabelerinin yanına gelmiş ve onları bölük bölük görünce «bana ne oluyor da sizi gruplar halinde görüyorum» demiştir hadîs-i şerifindeki ‘عِزِينَ’ kelimesi de bu anlamdadır.”

Müfessirimiz, birinci örnekte “إملاق” kelimesine verdiği sözlük anlamının doğruluğunu teyit etmek maksarıyla Hz. Peygamber’den (sav) gelen ve içinde aynı manayı taşıyan “أملقتم” fiilinin zikredildiği bir hadis şerifi zikretmektedir. İkinci örnekte ise sarf açısından yaptığı tahlili desteklemek için bir hadise değinmektedir. Üçüncü örnekte ise, hem “عِزِينَ” kelimesinin anlamı ve hem de söz konusu kelimenin sarf yönüne ilişkin açıklamalarının doğruluğunu kanıtlamak için bir hadisi aktarmaktadır.

c- Âyetlerden Çıkardığı Hükmü Teyit Etmek Maksadıyla

I. misâl:

«ويجوز الانتفاع بالحائض كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنه عليه السلام قال لها: «ناوليني الحُمرة من المسجد» فقلت: إِنِّي حائضٌ، فقال: «إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ»³ وهذا يفهم منه ما قدمناه من جواز التمتع ببقية بدن المرأة إلا محل الحيض...»⁴

“Hayızlı kadından istifade etmek caizdir. Nitekim Hz. Âişe (ra) şöyle bir rivayette bulunmuştur. ‘Hz. Peygamber (sav) bir gün bana, ‘mescitten bana el-hümre (küçük hasır) uzat’ dediğinde, hayızlıyım diye cevap vermiştim. Hz. Peygamber (sav) de ‘senin âdetin (hayızlığın) elinde değildir’ demişti.’ Bu hadisten, -öncesinde zikrettiğimiz

¹ Meâric (70), 37.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 412; Söz konusu hadis için bkz., Ebü’l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc b. Müslim *Sahîhu Müslim*, 1. basım Dâru Tîbe, Riyad 2006, es-Sale, 119; Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, el-Adab, 50.

³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 314,330; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Hayd, 11-13; Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, Tahâre, 261; Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, Tahâre, 134.

⁴ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 258.

üzere- kadının hayız mahalli dışında kalan bedeninden faydalanılmasının caiz olduğu anlaşılmaktadır.”

II. misâl:

”وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ»¹، أي من حيث هو سائل. وأمّا من نراه من شياطين الفقراء لا تجوز الصدقة عليهم بل ولا الإحسان إليهم، فهم خارجون عن مراد الآية. ومما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا رددت السائل ثلاث فلم يرجع فلا عليك أن تزيد»².

“*Dilenciye de azarlama*», yani dilenci olduğu için [azarlama]. Fakirlerin şeytanlarından gördüğümüz kimseler ise, değil sadaka vermek, iyilik yapmak bile caiz değildir. Zira onlar bu âyetin muradından çıkmaktadırlar. Bunu destekleyen de Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen şu hadistir: *«Dilenciye üç defa çevirmene rağmen o gelmeye devam ederse onu geri çevirmeye devam etmede bir beis yoktur»*.”

Görüldüğü gibi müfessirimiz, birinci örnekte ileri sürdüğü hayızlı bir kadına, cinsel ilişki dışında yaklaşmanın caiz olduğu görüşünü desteklemek için Hz. Âişe’den (ra) nakledilen bir hadisi zikretmektedir. İkinci örnekte ise *«dilenciye de azarlama»* âyetindeki nehiyden istisna ettiği bazı dilencilere ilişkin görüşünü teyit etmek maksadıyla bir hadis nakletmektedir.

d- İlk Bakışta Âyet ile Çelişkili Gibi Görülen Hadislerin Çelişki Vehmini Gidermek Amacıyla

I. misâl:

”وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ»³، أي ليست حقًا على الله، «لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ»، وهذا لا يمنع أن يتوب عليهم بل يمنع أن يكون لهم حقّ كما كان لمن قبلهم. فافهم ذلك لئلا يناقض الحديث وهو «ما

¹ Duhâ (93), 10.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 574; Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-Evsat* adlı eserinde söz konusu hadisi şu şekilde nakletmiştir: «إذا رددت على السائل ثلاثاً فلم يرجع، فلا عليك أن تزيد» *Dilenciye üç defa çevirmene rağmen o gelmeye devam ederse onu azarlamakta bir beis yoktur* ” bkz., Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu‘cemü'l-Evsat*, Dâru'l-Hameyn, Kahire 1995, V, 113-14.

³ Nisâ (4), 18.

لم يغفر»¹ أي يمكن أن يتوب عليه إلى أن يغفر، فالعمل بالحديث واجب في كل مكان ما لم يعارضه نص، فمتى عارض وناقض وكان النص محرراً محققاً لزم تأويل الحديث.²

“*Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatınca “Ben tövbe ettim” diyenler için tövbe yoktur*», yani onların Allah üzerinde tövbelerinin kabul edilmesini gerektiren bir hakları yoktur. Bu, Allah’ın onları bağışlamasına da engel teşkil etmez. Bununla beraber daha önce Nisâ sûresi 17. âyetinde zikredilen [cahillikle bir kabahat işleyip de sonra çok geçmeden tövbe eden kimselerin], Allah üzerinde tövbelerinin kabul edilmesini gerektiren bir hakkı olduğu gibi Nisâ sûresi 18. âyetinde zikredilenlerin böyle bir hakkı yoktur. Bunu iyice kavra ki, söz konusu âyet, «*Allah, kulun tövbesini can boğaza gelmediği sürece kabul eder*» hadisiyle çelişmesin. Yani Allah’ın, [âyetle geçen kimselerin] tövbesini can boğaza gelmediği sürece kabul etmesi mümkündür. Nitekim, nasla çelişmedikçe hadis ile amel etmek vaciptir. Eğer tetkik ve tahkik edilmiş (kesin) bir nas ile çelişirse, hadisin tevîl edilmesi gereklidir.”

II. misâl:

“*وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ، إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ*»³ وهذا لا يدل على أن الموتى لا يسمعون فيعارض بقوله عليه السلام: «*ما أنت بأسمع منهم*»⁴ وإنما هذا أراد به مثلاً ضربه للكفار. فالمعنى لا تسمع من في القبور إسماعاً يعود عليهم نفعه. ولهذا لم يقل: لا يسمعون بل لا تُسمع»⁵

“*Sen kabirlerdeki işittiremezsin! Sen, sadece bir uyarıcısın*» âyetleri, Resûlullah’ın (sav) «*sen onlardan daha işiten değilsin*» hadisiyle çelişecek şekilde ölümlerin işitmediklerine delalet etmez. Nitekim Allah bu âyetle kafirlere sadece bir örnek vermek istedi. Dolayısıyla âyetin anlamı şöyledir: ‘Sen kabirlerdekilere, onlara faydalanabilecekleri şekilde işittirecek değilsin’. Bu nedenle âyetle ‘duymazlar’ değil, “işittiremezsin” denilmiştir.”

¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, X, 300,461; Tirmizî, *el-Câmi ‘u l-Kebîr*, De’vât, 3537; İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, t.y., ez-Zühed, 4253.

² es-Safedî, *Keşfü l-Esrâr*, I, 461.

³ Fâtır (35), 22-23.

⁴ Hadisin benzeri için bkz., Buhârî, *el-Câmi ‘u s-sahîh*, el-Cenâze, 1370; Ebü l-Hüseyn, *Sahîhu Müslim*, el-Cenne, 76-77.

⁵ es-Safedî, *Keşfü l-Esrâr*, III, 479.

Görüldüğü gibi Safedî birinci örnekte Nisâ sûresi 18. âyetin, Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen «Allah, kulun tövbesini can boğaza gelmediği sürece kabul eder» hadisiyle çelişmediğini belirtmiştir. İkinci örnekte ise müfessir, Fâtır sûresi 22. ve 23. âyetler ile «sen onlardan daha işiten değilsin» hadisi arasında çelişki varmış gibi zannedebilecek vehmi gidermeye çalışmaktadır.

2.3. Kur'ân'ın Sahabe ve Tabîî Sözleriyle Tefsiri

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde, Kur'ân'ın inişine şahitlik ve refakat eden, Arap dili, örf ve âdetlerine vâkıf, sarsılmaz bir imana sahip olan, Kur'ân'ın ilk muhatabı, onu ilk okuyan ve onun tefsirini yapan sahabenin çok önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Kur'ân tefsirinin, Kur'ân ve Sünnet'ten sonra en sağlam ve güvenilir kaynağının sahabe tefsiri olduğu kabul edilmektedir.¹

Ubey b. Ka'b (v. 19/649), Abdullah b. Mes'ûd (v. 32./652), Hz. Ali (v. 40/661) ve Abdullah b. Abbâs (v. 68/687) gibi tefsir alanında rivayet ve sözleriyle meşhur olan sahabenin yanı sıra Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Hz. Ömer (v. 23/643), Hz. Osman (v. 35/655), Zeyd b. Sâbit (v. 45/665) ve Hz. Âişe (v. 95/678) gibi sahabeler de tefsir ilminde isimleri geçmekte olan önemli şahsiyetlerdir. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Kur'ân'ı tefsir etme görevini üstelenen bu mümtaz zevat, Kur'ân, sünnet, Arap şiiri ve Ehl-i Kitap'tan nakledilen bilgileri tefsir kaynağı olarak kullandıkları gibi, kendileri de içtihatlarında bulunmuşlardır.²

Âlimler, müfessirlerin kahir ekseriyetinin müracaat ettiği sahabe görüşünün, nüzul sebepleri, Kur'ân'ın müphemleri ve âhiret ile alakalı konular gibi içtihat edilmesi mümkün olmayan meselelerde bağlayıcı olduğu görüşündedirler. Fakat içtihadın yapılması mümkün olan hususlarda ve aynı zamanda Hz. Peygamber'e (sav) isnâd edilmeyen konularda, Safedî'nin de içinde olduğu çoğu âlime göre sahabe tefsiri bağlayıcı değildir.³

¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 59-61; Demirci, *Tefsir Tarihi*, ss. 73-74.

² Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 783-87; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 278-85; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 57-59; Demirci, *Tefsir Tarihi*, ss. 74-79.

³ Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammd b. Abdillâh, *Ma'rîfetü 'Ulûmü'l-Hadîs*, 1. basım Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, 148; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebü Amr Osmân b. Abdirrahman, *Ulûmü'l-Hadîs*

Tefsir kaynağı olarak sahabe sözlerinden sonra tabiînin tefsir görüşlerinin geldiği kabul edilmiştir. İbn Abbâs (v. 68/687) Mekke’de, Ubey b. Ka’b (v. 33/654) Medine’de ve Abdullah b. Mes’ûd (v. 32/652) Kûfe’de tefsir medresesi kurmuşlardır. Bu tefsir medreselerinde Ebu’l-Âliye (v. 90/709) Mücâhid b. Cebr (v. 103/721), İkrime (v. 107/722), el-Hasan el-Basrî (v. 110/728), Katâde b. Diâme (v. 117/735) ve Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (v. 118/736) gibi meşhur tabiî müfessirler yetişmişlerdir.¹

Tabiîlere isnat edilen tefsir görüşlerinin hüccet ve bağlayıcılık değeri konusuna gelince kaynaklarda, içtihat etmenin mümkün olmadığı konularda, sika olan (güvenilen) tabiîlerin görüşlerinin bağlayıcı olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca, içtihat edilmesi mümkün olmayan konularla tabiîlerin ittifak ettikleri hususların da alınması gerektiği, ancak tabiîler arasında icmâın bulunmadığı meselelerde onların görüşlerinin bağlayıcı olmadığı belirtilmiştir.²

Tefsirinde sahabe ve tabiîlerin tefsir görüşlerine yer veren Safedî, bu konuda daha çok Hz. Ömer (v. 23/643), Hz. Ali (v. 40/40/661), Ebû Yezîd er-Rebî (v. 65/685), İbn Abbâs (v. 68/687), Saîd b. Cübeyr (v. 94/713), Saîd b. el-Müseyyib (v. 94/713), Ömer b. Abdilazîz (v. 101/720), Mücâhid b. Cebr (v. 103/721), eş-Şa’bî (v. 104/722), Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723), Tâvûs b. Keysân (v. 106/725), İkrime (v. 107/722), el-Hasan el-Basrî (v. 110/728), Atâ b. Ebi Rebâh (v. 114/732), Katâde b. Diâme (v. 117/735), es-Süddî el-Kebîr (v. 127/745) ve Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) gibi isimleri zikretmiştir. Ayrıca konuyla ilgili Safedî’nin Taberî (v. 310/923), Mâverdî (v. 450/1058), Beğavî (v. 516/1122) ve İbnü’l-Cevzî (v. 597/1201) gibi tefsir kaynaklarından nakilde bulunduğu görülmektedir. Şimdi Safedî’nin konuyu ele alış tarzını misallerle incelemeye çalışalım:

(*Mukaddimetü İbni’s-Salâh*), Dâru’l-Fıkr, Beyrut t.y., ss. 84-86; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, I, 71-72.

¹ Geniş bilgi için bkz., ez-Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, I, 79-95; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 111-31; Demirci, *Tefsir Tarihi*, ss. 88-94.

² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 105; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirun*, I, 96; Demirci, *Tefsir Tarihi*, ss. 96-99; el-Kattân, Mennâ’, *Mebâhis Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 11. basım Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, s. 331.

a- Nâsih-Mensûh Âyetler ile İlgili Sahabe ve Tabîilerin Görüşlerini Zikredip Kendi Fikrini Belirtmek Maksadıyla

I. misâl:

"(يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ)¹ ذكر السدي أن هذه الآية منسوخة. وقال الحسن: ليست منسوخة، لأن الأمر بالنفقة من القواعد التي لا يجوز نسخها. ونسخها من نسخها بفرض الزكاة. فاعلم أن هذه الآية معطوفة على قوله: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»² وإن كان قوله في سبيل الله يريد به الجهاد، لكنه مشتمل على ذلك وغيره، إذ كل نفقة لوجه الله هي في سبيله ومرضاته.³

“Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar». Süddî bu âyetin neshedildiğini söylemiştir. Fakat Hasan el-Basrî nafaka ile ilgili emrin İslâm dininin neshedilmesi caiz olmayan temel ilkelerinden olduğu için bu âyetin mensuh olmadığını ileri sürmüştür. Âyetin mensuh olduğunu kabul eden âlimler, zekâtın farz kılınmasıyla neshedilmiş olduğunu söylemişlerdir. Ancak bilinmesi gerekir ki söz konusu âyet, «Allah yolunda mallarınızı harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın» âyetine atfedilmiştir. Her ne kadar bu âyetteki ‘في سبيل الله’ ifadesi ile cihat kastedilse de söz konusu tabir hem cihadı hem de başka hususları kapsamaktadır. Çünkü Allah’ın rızası için yapılan her nafaka onun yolunda ve rızasındadır.”

II. misâl:

"(حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ ...)⁴ والمعنى أنهم أمروا بالقتل أولاً إلى أن يُثخنوا، ثم بعد ذلك لهم أن يأسروا، لأنَّ المقاتل إذا أسر خصمه أولاً اشتغل به عن مقاتلة آخر، فهو كقوله تعالى: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى»⁵ الآية. ولما فهم الحسن وعطاء وعمر بن عبد العزيز هاتين الآيتين قالوا: ليست هذه ههنا منسوخة بتلك. وخالف غيرهم لأنه لم يفهم ما أزال المناقضة، وإذا لم يكن مناقضة فلا نسخ.⁶

¹ Bakara (2), 215.

² Bakara (2), 195.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 251; Krş., Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, II, 642; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I, 180; a.mlf., *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 1. basım el-Meclisi'l-İlmî li İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Medine 1984, ss. 191-92.

⁴ Muhammed (47), 4.

⁵ Enfâl (8), 67.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 98; Krş., Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle ve İhtilâfi'l-'Ulemâ' i fî Zâlik*, 1. basım Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991, II, 390-91; Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire t.y., II, 234-235, 371-373.

“*«Nihayet onları iyice vurup sindirince bağı sıkı bağlayın (esir edin)»*, yani Müslümanlara ilk önce kâfirleri çökertip etkisiz hale getirene kadar onları katletmeleri emredilmiştir. Ondan sonra esir almalarına izin verilmiştir. Zira, savaşı kimse, ilk önce hasmını esir alsaydı, diğer düşmanlarla savaşmak yerine hasmıyla meşgul olurdu. Bu anlam, *«yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz»* âyetinde geçen mana gibidir. Hasan, Atâ ve Ömer b. Abdilaziz bu iki âyeti anladıklarında, buradaki âyetin Enfâl sûresindeki âyetle yürürlükten kaldırmadığını söylemişlerdir. Ancak diğer âlimler, çelişkiyi gideren manayı anlayamadıkları için karşı çıkmışlardır ve [neshedildiğini söylemişlerdir]. Fakat [bilindiği üzere] iki âyet arasında çelişki yoksa nesh söz konusu değildir.”

Görüldüğü gibi bu iki misalde müfessir, nesh konusu ile ilgili sahabe ve tâbiîlerden nakledilen görüşlere değinmekle kalmayıp aynı zamanda, bu iki âyette neshin bulunmadığını savunan görüşü tercih etmektedir.

b- Âyetlerde Geçen Kelimeleri İzah Etmek Maksadıyla

I. misâl:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»¹ روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما كنت أدري ما معنى "فاطر" حتى احتكم إليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتهَا، أي ابتدأت بشقّها.²

“*«Hamd, gökleri ve yeri yaratan, Allah’a mahsustur»*. İbn Abbâs’ın (ra) şöyle dediği rivayet edilmektedir: ‘Ben فاطر kelimesinin anlamını, iki bedevinin bir kuyu hakkında hakemlik yapmam için bana gelerek soru sormalarına kadar bilmiyordum’. Bunlardan biri, ‘أنا فطرته’ yani ‘kuyuyu ilk ben kazdım’ demek için bu kavramı kullanmıştır.”

¹ Fâtır (35), 1.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 473; Krş., *Zeccâc*, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, IV, 261; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 136.

II. misal

«إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّةٌ»¹ قيل: موقدة، وقيل: مطبقة. وعن الضحاك: المؤصد الحائط المبهمة الذي لا باب له.²

«O ateş, onların üstüne kapatılacaktır» âyetinde geçen ‘مؤصدة’ kelimesinin manasının ‘موقدة/tutuşturulmuş ateş’ olduğu söylenmiştir. Ayrıca, ‘üstü örtülmüş’ şeklinde de ifade edilmiştir. Dahhâk’tan ‘المؤصد’ kelimesinin kapısı olmayan kapalı bir duvar anlamına geldiği de nakledilmektedir.”

Müellif birinci örnekte “فاطر” kelimesini izah etmek için İbn Abbâs’tan (v. 68/687-88) nakledilen bir rivayete işaret etmektedir. İkinci örnekte ise “مؤصدة” kelimesinin anlamını zikrettikten sonra Dahhâk’tan (v. 105/732) söz konusu kelime ile ilgili nakledilen başka manaya değinmektedir.

c- Fıkhi bir Hükmü Açıklamak Maksadıyla

I. misâl:

«ولمّا كانت من توفي عنها بعلمها، وإن لم تكن حاملاً، لها أجل وهو الأربعة أشهر والعشر ومن كانت حاملاً وإن لم يتوف عنها بعلمها بل طلقها لها أجل وهو الوضع، لزم أن التي جمعت بين الصورتين، وهما التوفي والحمل، أن تجمع بين الأجلين وهما المدة والوضع، فعليها أقصى الأجلين ليدخل الأدنى في الأقصى. وبه قال علي وابن عباس رضي الله عنهما».³

“Kocası vefat eden hanım hamile değil ise onun *iddeti* dört ay on gündür. Hamile olan dul kadının *iddeti* ise kocası vefat etmese de çocuğunu doğurmasına kadardır. Dolayısıyla bu iki durumda bulunan [kocası vefat eden ve hamile olan] kadının *iddeti* ise, iki bekleme müddetinin [dört ay on gün ve doğurmak] olması gerekir. Zira, onun *iddeti* dört ay on gün ile doğum arasında en fazla olan müddettir ki bu hem en çok hem de en az bekleme süresini kapsaması anlamına gelir. Bu da Hz. Ali ve İbn Abbâs’ın görüşüdür.”

¹ Hümeze (104), 8.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 609; Krş., Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., VI, 270.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 350; Konuyla ilgili sahâbenin farklı görüşleri için bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIII, 54-57; Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, I, 281; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 299-300; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 126-29.

II. misâl:

«وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ»¹ أي بعضكم ينكح فتيات بعض. مالك بن أنس ومجاهد وسعيد لا يجيزون نكاح الأمة، وأكثر الجماعة كذلك، لقوله: «مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ»، واعلم أنه لا يجوز العقد على الأمة إلا لمن لا يستطيع طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ حرة وخشي العنت أيضا وهو مذهب الشافعي.²

“İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Hep aynı köktensiniz (insanlık bakımından aranızda fark yoktur), yani sizden bazıları, diğerlerinin genç kızıyla evlenir. Malik b. Enes, Mücâhid ve Said, cariye ile evlenmeyi caiz görmüyorlar. Bu âyette geçen «imanlı genç kızlarınızdan» ifadesinden yola çıkarak âlimlerin çoğu da bu kanaattedirler. Burada bilinmesi gerekir ki, cariye ile evlenmek hür kadınla nikahlanacak güce erişmeyen ve günaha düşmekten korkan kişinin dışındakilere caiz değildir. Bu İmam Şâfiî’nin görüşüdür.”

Görüldüğü gibi müfessir, birinci örnekte iddet konusu ile ilgili Hz. Ali (v. 40/661) ve İbn Abbâs’ın (v. 68/687-88) görüşünü tercih etmiştir. İkinci örnekte ise âyetten çıkardığı fikhî bir hükmü beyan ederken sahabe ve bazı tâbilerin isimlerini zikrederek görüşlerini nakletmektedir.

2.4. Kıraat

Müfessirimiz Safedî’nin Kur’ân’la ilgili üzerinde durduğu ilimler arasında kıraat ilmi de yer almaktadır. Sözlükte “okumak, tilavet etmek” anlamına gelen kıraatin, ıstılah olarak farklı tarifleri bulunmakla beraber, bu ilimde otorite sayılan İbnü’l-Cezerî (v. 833/1429) kıraat ilmini “*nakledenlerine nispet ederek, Kur’ân kelimelerinin okuma*

¹ Nisâ (4), 25.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 474; Krş., Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Akâmü’l-Kur’ân*, 2. basım Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1994, I, 188; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 418-19; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, 227.

keyfiyetlerini ve bu kelimelerin faklı okunuşlarını konu edinen ilimdir” şeklinde tanımlamaktadır.¹

Kıraat literatüründe bir kıraatin makbul olabilmesi için senedinin sahih, Hatt-ı Osmân’a uygun ve Arap gramerine muvafık olması gibi şartları taşıması gerektiği ileri sürülmektedir. Bunlardan başka kıraatler senetleri bakımından mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, müdrec ve mevzu olmak üzere altıya ayrılmaktadır.²

Kıraatler, Kur’ân’ın okunmasında/kelimelerin edâsında farklı ve zengin okuma biçimleri sağladığı gibi, anlaşılması ve yorumlanmasına da büyük katkıda bulunmaktadır. Nitekim her kıraatin bir âyet mertebesinde olduğu kabul edildiği için âyette geçen bir kelimeyi değişik manalar ile anlamak mümkündür ve böylelikle Kur’ân’ın muhtevasının zenginliği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bazı kıraatlerin, Kur’ân’da geçen birtakım müphem kelimeleri ve kapalı ifadeleri açıklığa kavuşturduğu da görülmektedir. Müfessirlerin büyük bir kısmı, kıraatlerin Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında taşıdığı önemi bildikleri için âyetlerin farklı kıraatlerden oluşan değişik anlamlarına temas etmektedirler. Kimi müfessirler de kıraatler arasında tevcihte (anlam farklılıklarını açıklamakta) ve tercihte bulunmaktadırlar.³

Safedî, hem mütevâtir kıraatlere hem de şâz kıraatlere değinmekle kalmamış aynı zamanda zikrettiği kıraatler arasında zaman zaman te’lif ve tercih yapmıştır. Kıraat vecihlerini gösterirken de –örneklerde görüleceği gibi– kimi zaman kıraat âlimlerinin isimlerine yer vermiştir.

Bu kısa bilgilerden sonra şimdi müfessirimizin konuyu ele alış tarzını incelemeye geçebiliriz:

¹ Kıraat ilminin tarifine ilişkin bkz., İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü’l-Mukri’in ve Mürşidü’t-Tâlibîn*, 1. basım Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9; Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 336, 349-50; Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rölü*, 1. basım Fecr, Ankara 2005, ss. 12-13.

² Söz konusu şartlar ve kıraat çeşitlerin tariflerine ilişkin bkz., İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-Mukri’in*, ss. 18-24; Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 340-43, 349-50; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat*, ss. 226,230,232-33.

³ Kıraatlerin faydası ve Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasındaki rölü ile ilgili bkz., Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat*, 177 vd.; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 3. basım Ensar, İstanbul 2013, ss. 235-36.

a. Kıraatler Arasındaki Anlam Farklılıklarına İşaret Etmesi

I. misâl:

"إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ"¹ [مقام] بالضم الإقامة وبالفتح المكان.²

“Müttakîler ise hakikaten güvenilir bir makamdadırlar» âyetinde geçen ‘مقام’ kelimesi, ‘م’ harfinin ötre ile okunmasıyla ‘ikamet’, fetha ile okunmasıyla ise “mekân” anlamına gelmektedir.”

Safedî burada “مقام” kelimesine ilişkin farklı kıraat vecihlerinin tevcihlerine/anlam farklılıklarına işaret etmiştir.

II. misâl:

"فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ"³ ففتحنا بغير تشديد، لأنها لم تفتح سوى مرة واحدة ثم استمرت إلى أن أمرت. ومن قرأ بالتشديد أراد المبالغة في الفتح، كقوله: «مُفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ»⁴

“Biz de derhal nehir gibi devamlı akan bir su ile göğün kapılarını açtık» âyetinde geçen ‘ففتحنا’ kelimesi şeddesiz olarak okunur. Bu kıraat ile anlam gök kapılarının bir kez açıldıktan sonra kapanması emredilinceye kadar açık kalacağı anlamına gelir. Kıraat âlimlerinden bu kelimeyi şedde ile ‘فَفَتَحْنَا’ şeklinde okuyanlara göre ise mana «kapıları yalnızca kendilerine açılmış Adn Cennetleri vardır» âyetinde olduğu gibi göğün açılmasında ‘mübalağa’ ifade edecektir.”

Burada da müfessir “ففتحنا” kelimesinin okunuşu üzerinde durup farklı kıraat vecihleri zikrederek açıklamada bulunmuştur.

¹ Duhân (44), 51.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 68; Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Â'meş söz konusu kelimeyi ötre ile "مقام", diğer kıraat âlimler ise fetha ile "مقام" olarak okumuşlardır. Bkz., İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 371; Bennâ, *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer*, II, 464.

³ Kamer (54), 11.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 204-5; İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ravh ve Ruveys şeddeli olarak "فَفَتَحْنَا"; diğer kıraat âlimleri ise şeddesiz olarak "ففتحنا" okumuşlardır. Bkz., İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbü-Seb'a fî'l-Kırâ'ât*, Dârü'l-Meârif, Mısır t.y., s. 618; Bennâ, *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer*, II, 506.

b. Âyetlerde Geçen Bazı Kelimeleri Kıraatlara Göre İrap Etmesi

I. misâl:

"«فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ»¹ قال برهان الدين الكرمانى صاحب تفسير الغريب والعجيب ولباب التفسير: "غرفة" بالضم مفعول به، لأنه لم يظهر فاعله، وهو قليل من الماء، وبالفتح مصدر، والمفعول به محذوف. وتقديره: إلا من اغترف الماء غرفةً، فالمفعول المحذوف هو الماء."²

“Talût askerlerle beraber (cihad için) ayrılınca: biliniz ki Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecek. Kim ondan içerse benden değildir. Eliyle bir avuç içen müstesna kim ondan içmezse bendendir, dedi» ... Söz konusu âyette geçen ‘غرفة’ kelimesine ilişkin Tefsirü’l-Garîb ve’l-Acîb ile Lübbü’t-Tefsîr adlı eserlerin müellifi Bürhânüddîn el-Kirmânî şöyle demiştir: ‘غرفة’ kelimesindeki ‘غ’ harfi, ‘غُرْفَة’ şeklinde ötre ile okunduğunda söz konusu kelime, mefulü bih olur. Çünkü sözü edilen cümlede fail müstetirdir. Bu takdir ile o kelime ‘azıcık su’ anlamına gelir. Kelimenin ‘غ’ harfinin fethası ile ‘غُرْفَة’ olarak okunmasıyla ise bu kelime mastar olur, öznesi ise hazfedilmiştir. Bu takdirde cümle ‘ancak kim ondan tatmaz ve sadece eliyle bir avuç su alırsa’ anlamına gelir. Hazfedilen özne ise ‘su’ kelimesidir.”

Burada müfessirimiz, âyette geçen “غُرْفَة” kelimesinin irabını yapmak için Bürhânüddîn el-Kirmânî’nin, kelime ile ilgili öne sürdüğü iki farklı kıraat veçhini zikretmiştir. Birinci vecih olan “غُرْفَة” okunuş şekliyle söz konusu kelimenin nesne/meful, ikincisi olan “غُرْفَة” okunuşuyla da bu kelimenin mastar ve onun öznesinin de müstetir olduğunu belirtmiştir.

¹ Bakara (2), 249.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 283; Krş., Kirmânî Tâcülkurrâ, *Garâ’ibü’t-Tefsîr*, s. 223; Nâfi’, İbnü Kesîr, Ebû Amr, Eb’u Ca’fer, İbn Muhaysın, Yezîdî ve Şenbûzî söz konusu kelimenin “غ” harfinin fethasıyla “غُرْفَة”; kalan kıraat âlimler ise, ötre ile “غُرْفَة” şeklinde okumuşlardır. Bkz., İbn Mücâhid, *Kitâbü-Seb’a*, s. 187; Bennâ, *İthâfü Fuzalâ’i’l-Beşer*, I, 445-46.

c. Şâz Kıraatlere Yer Vermesi

Müellifin tefsirinde zaman zaman şâz kıraatlere değindiği görülmektedir.

I. misâl:

«وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ»¹,
قرئ بكسر اللام، فبالكسر هما بشران، وهو قول أبي الأسود الدؤلي والربيع والضحاك وبه قرأ الحسن
البصري، ورواه عن ابن عباس.²

“Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil’de Harut ile Marut isimli meleğe indirileni öğretiyorlardı... » âyetinde geçen ‘الْمَلَكَيْنِ’ kelimesindeki ‘ل’ harfi kesre ile okunmuştur. Bu şekildeki kıraâtı ile anlam ‘iki beşer’ demektir. Bu da Ebü’l-Esved ed-Düelî, Rebî’ ve Dahhâk’ın görüşüdür. Ayrıca bunu Hasan-ı Basrî de -İbn Abbas’tan rivayetle- bu şekilde okumuştur.”

Müfessir burada, “الْمَلَكَيْنِ” kelimesine ilişkin Hasan-ı Basrî’nin (v. 110/7289) İbn Abbas’tan naklettiği bir şâz kıraate değinmiştir.

II. misâl:

«وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ...»³, بكسر اللام لقوله تعالى:
«هَلْ أَذُنْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى»⁴.

“(Şeytan) “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalacaklardan olursunuz diye yasakladı” dedi» âyetinde geçen ‘مَلَكَيْنِ’ kelimesindeki ‘ل’ harfi kesre ile [kral anlamına gelen melik] olarak da okunmuştur. « Şeytan “Ey Âdem, sana sonsuzluk ağacını ve çökmeyen bir mülkü göstereyim mi” dedi» âyeti de buna işaret etmektedir.”

¹ Bakara (2), 102.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 155; Krş., Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 64; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *İmlâ'ü mâ Menne Bihi'r-Rahmân min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kirâ'ât fî Cemî'i'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 55; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, I, 497.

³ A'raf (7), 20.

⁴ Tâhâ (20), 120; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 178; Krş., Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 300; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *İmlâ'ü mâ Menne Bihi'r-Rahmân*, I, 270; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, IV, 280.

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte de “مَلَكَيْنِ” kelimesine ilişkin şaz bir kıraati zikretmiştir.

d. Farklı Kıraatler Arasında Tercih Yapması

I. misâl:

“وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ»،¹ وقوله: وَلَا تَمْسِكُوا، بتشديد السين أولى قراءة لأنه يلزم عنها أيضاً معنى المخففة.²

“«Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın» âyetindeki ‘تُمْسِكُوا’ kelimesinde geçen ‘س’ harfinin şedde ile [تُمْسِكُوا] şeklinde okunması daha uygundur/evladır. Zira bu okunuş şekli, şeddesiz ‘تُمْسِكُوا’ şeklindeki kıraatin anlamını da kapsamaktadır.”

Bu misalde Safedî’nin “تُمْسِكُوا” kelimesine ilişkin farklı okunuş tarzlarından birini tercih ettiği görülmektedir.

II. misâl:

“إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ...»،³ الأولى قراءتها بالفتح، لأنه لما عَيَّن أنهم أئمة الكفر فلا حاجة إلى نفي الإيمان، ويكون المعنى لا أيمان لهم عليكم.⁴

“«Çünkü, onların yeminleri yoktur...» âyetinde geçen ‘أَيْمَانَ’ kelimesindeki elif harfinin fetha ile okunması daha uygundur/evladır. Zira söz konusu âyette onların küfür önderleri oldukları belirtildikten sonra mümin olmadıklarına işaret edilmesine gerek yoktur. Böylece âyetin anlamı şu şekilde olur: Sizin aleyhinize yeminleri geçerli değildir.”

Safedî, burada da “أَيْمَانَ” kelimesinin iki farklı okunuş tarzının bulunduğu işaret etmekle kalmamış aynı zamanda o okunuş tarzlarından birini tercih etmiştir.

¹ Mümtehine (60), 10.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 311-12; Söz konusu kelime ile ilgili kıraat âlimlerinden üç farklı okunuş tarzı rivayet edilmiştir. Ebû Amr, Ya'kûb ile Yezîdî, kelimenin "ت" harfinin örtesi ile "س" harfinin şeddesi ile تُمْسِكُوا şeklinde okurken Hasan el-Basrî, "ت" harfinin fethasıyla "س" harfinin de şeddesi ile تُمْسِكُوا olarak; diğer kıraat âlimleri ise "س" harfinin şeddesiz تُمْسِكُوا şeklinde okumuşlardır. Bkz., İbn Mücâhid, *Kitâbü-Seb'a*, s. 643; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 387; Bennâ, *İthâfû Fuzalâ 'i'l-Beşer*, II, 535.

³ Tevbe (9), 12.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 293; İbn Âmir, söz konusu kelimenin ilk harfinin kesresiyle اَيْمَانَ; diğer kıraat âlimleri ise fetha ile اَيْمَانَ şeklinde okumuşlardır. Bkz., İbn Mücâhid, *Kitâbü-Seb'a*, s. 312; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 278; Bennâ, *İthâfû Fuzalâ 'i'l-Beşer*, II, 88.

2.5. Nüzul Sebepleri

Müfessirlerin, “Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvet zamanında meydana gelen ve Kur’ân’ın bir veya birkaç âyeti ya da tam bir sûresinin inişine neden olan hadise ya da Resûlullah’a sorulan bir sual” olarak tanımlanan sebep-i nüzul konusunda sahabeden gelen rivayetlere dayandıkları bilinmektedir.¹ Zira yaklaşık yirmi üç yıl içerisinde nâzil olan Kur’ân’ın büyük çoğunluğu olmasa da bir kısım âyetleri farklı sebepler ve çeşitli sualler dolayısıyla indirilmiştir. İndirilmesine sebep olan hadise veya sorunlara sahabenin vâkıf oldukları malumdur. Sahabeden rivayet edilen ve ‘sebebu’n-nüzul’ olarak bilinen bu sebeplerin, Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetlerinde önemli bir yeri olmuştur. Hatta bazı âlimler, esbâbu’n-nüzul ilmi ve rivayetlerini bilmeyen kimsenin, Kur’ân tefsirine teşebbüs etmesinin haram olduğunu dile getirmişlerdir.²

Bu sebepten dolayı müfessirler, hem bu ilimle ilgili yazılan müstakil eserlerde ve hem de tefsir kitaplarında esbâbu’n-nüzul rivayetleri üzerinde önemle durmuşlardır.

Tefsir usulüne ilişkin mevcut olan eserlerde esbâbu’n-nüzul rivayetleri için kullanılan tabirler; *sarih/kesinlik* ve *gayr-ı sarih/kesinlik* arzetmeyen ifadeler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. “سبب نزول هذه الآية/bu âyetin nüzul sebebi şudur”, “فأنزل الله هذه الآية/bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi” ve “فنزلت هذه الآية/geçen soru ya da hâdisse üzerine şu âyet nâzil oldu” gibi ifadeler, bu konuda sarih ve kesin tabirlerdir. “نزلت هذه الآية في كذا/bu âyet şu konuda indi” gibi sebep lafzı ve “ف” harfi ihtiva etmeyen ifadeler ise sarih değil, muhtemel lafızlardır.³

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken başka bir husus da belirli bir hâdisse veya Hz. Peygamber’e sorulan bir sual dolayısıyla indirilen âyetler tefsir edilirken, âyetin lafzının umumiliğine mi yoksa sebebin hususi oluşuna mı bakılacağı konusudur. Safedî’nin de içinde bulunduğu âlimlerin kahir ekseriyeti, “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب/tefsir ve âyetten hüküm çıkarmakta muteber olan sebebin hususi olması değil, lafzın

¹ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 89-95; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 54. basım, IFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 219.

² Vâhidî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbü Nüzûli’l-Kur’ân*, 1. basım Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 10; Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Esbâbü’n-Nüzûl (Lübâbü’n-Nukûl fî Esbâbi’n-Nüzûl)*, 1. basım Muessetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut 2002, ss. 7-8; es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, ss. 129-30.

³ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 96; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 222.

umumi olmasıdır” kanaatindedirler.¹ Fakat az da olsa bazı âlimler, âyetin lafzı ve iniş sebebinin hususi olduğunda, o âyetin hususliliğine itibar edileceğini kabul etmişlerdir.²

Müfessir Safedî’nin tefsirinde daha çok “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب” kaidesine başvurduğu ve nüzul sebeplerine ilişkin rivayetlere ise fazla yer vermediği görülmektedir. Safedînin bu tutumu –yukarıda da belirtildiği gibi- onun, âyetlerden genel ve umumî mana çıkarmak düşüncesinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Konuyla ilgili zikrettiği rivayetler incelendiğinde Vahidî (v. 468/1076) ve Beğavî’den (v. 516/1122), bazen manen ve bazen de doğrudan istifade ettiğini söylemek mümkündür.

Şimdi müellifin konuya yaklaşımını örneklerle incelemeye çalışalım:

a. Âyetin İnişine Neden Olan Sebebin, Hususi Değil, Lafzın Umumi Olması Gerektiğine İşaret Etmesi

Müfessirimiz, âyetleri açıklarken âyetin indirilmesine sebep olan hususi bir hadisenin hükmünün umumi olması gerektiğine işaret etmektedir.

I. misâl:

«إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ...»³ «هذا وإن كان مخصصاً بقضية جرت، ففيه الإطلاق الذي يعم مثلها، فالقصة المخصصة يجعلها الله مثلاً نفهم به مثله فيكون إخباراً في قوة النهي أو الأمر لتنبه لمثله في المستقبل دائماً.»⁴

“(Peygamber’in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın, aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır...” hususî bir hâdise için indirilmiş olsa da bu âyetler, buna benzer diğer olaylar için de uygulanabilecek olan genel bir hükmü hâvîdir. Nitekim Allah, başka âyetlerde anlattığı hususî bir kıssayı

¹ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh, *el-Burhân fî ‘Ulûmi ‘l-Kur’ân*, Dâru’t-Türâs, Kahire t.y., s. 32; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 73-74; Zürkânî, *Menâhilü ‘l-İrfân*, ss. 104-15; Çetin, Mustafa, “Nüzûl Sebepleri (Esbâbü’n-Nüzûl)”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, c. 30, sy. 2 (1994), ss. 95-120.

² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 74; Demirci, Muhsin, “Esbâbü’n-Nüzûlün Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi*, sy. 11-12 (1993), ss. 7-25.

³ Nûr (24), 11.

⁴ es-Safedî, *Keşfü ‘l-Esrâr*, III, 217-18.

onun benzeri olan başka olayları anlamamız için bize örnek olarak verir. Âyetlerde bize misâl olarak getirilen bir kıssa, gelecekte ona benzer bir hadiseye karşı dikkatli olmamız için ihbârî nitelikteki yasaklama veya emirleri muhtevidir.”

Bilindiği gibi tefsirlerde ve esbâbü’n-nüzûl ile ilgili yazılan kitaplarda bu misalde geçen âyet, Hz. Âişe’ye (ra) yapılan iftira ve literatürlerde *ifk* hâdisesi olarak bilenen mesele ile alakalı nâzil olmuştur. Safedî’ye göre bu âyet, her ne kadar belirli bir hâdisi üzerine indirilmiş olsa da onun lafzı, umumî ve geneldir. Başka bir deyişle Safedî, ifk hâdisesi üzerine nâzil olan âyetlerin ihtiva ettiği hükmün, o hâdiseye benzeyen tüm olayları kapsadığını dile getirerek âyetlerin manasında muteber olan sebebin hususi olması değil, lafzın umumi olmasının gerektiğine işaret etmiştir.¹

II. misâl:

”قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ...“² وهذه القضية وإن كانت قد نزلت في حق امرئ لواقعة مخصصة فالحكم عام، والمشروع مستمر.³

“*Evet işitti Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyet eden o kadının dediğini*» âyeti, belli bir şahıs için inmiş olsa da âyetle bildirilen hüküm umûmîdir ve şeriattaki konumu dâimdir.”

Bazı klasik tefsirler ve esbâb-ı nüzûl ile ilgili yazılan eserlerde rivayet edildiğine göre Evs b. Sâmit, karısı olan Havle bint Sa’lebe (yahut Huveyle bint Sâmit veya Huveyle bint Sa’lebe) el-Ensâriyye’den zihâr ile ayrılmak istemiştir. Karısı Havle’nin, Resûl-i Ekrem’in yanına gelmesi ve konuyla ilgili Hz. Peygamber (sav) ile tartışması üzerine bu âyetler nâzil olmuştur. Misalde görüldüğü üzere Safedî, bu âyetle “*muteber olan sebebin hususi olması değil, lafzın umumi olmasıdır*” kaidesine başvurmuştur. Ona göre bu âyetler, hususi bir hâdisi üzerine nâzil olmuş olsa da onun lafzının âm olduğu için, ihtiva ettiği hüküm de âmdir.⁴

¹ Âyetin indirilmesine sebep olan hâdisi için bkz., Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli l-Kur’ân*, ss. 328-32; Süyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, ss. 183-86.

² Mücadele (58), 1.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 227.

⁴ Âyetin sebebi nüzûlü için bkz., Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli l-Kur’ân*, ss. 427-28; Süyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, ss. 255-57.

III. misâl:

«وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»¹ ... واعلم أن هذه الآية مطلقة ويدخل فيها ما ذكر في أسباب النزول من جميع الوجوه وإن اختلفت الروايات وتعددت الأشخاص.²

“*Rablerinin rızasını isteyerek, sabah-akşam O’na yalvaranları kovma!*» Bu âyetin hükmü mutlak olduğu bilinmelidir. Âyetin nüzul sebebiyle ilgili zikredilen rivayetler ve o rivayetlerde işaret edilen zatlar farklı farklı olsa da bütün benzer durumlar, onun hükmünün içine girmektedir.”

Rivayet edildiğine göre, müşrikler, Hz. Peygamber’den (sav) Bilâl b. Rebâh (v. 20/641), Ammâr b. Yâsir (v. 37/657), Habbâb b. el-Eret (v. 27/657-58) ve Suheyb er-Rûmî (v. 38/659) gibi yanında bulunan zayıf Müslümanların kovmalarını istemişlerdir. Bunun üzerine de bu âyet nâzıl olmuştur. Burada da görüldüğü gibi bu âyetler, hususi bir hâdisi üzerine nâzıl olmuş olsa da Safedî, onların lafzı âm ve dolayısıyla ihtiva ettikleri hüküm ve manaların da umûmî olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nüzûl sebebine ilişkin nakledilen farklı farklı rivayetler de âyetlerin hükmünün içine girmiştir.³

Misallerde de görüldüğü gibi Safedî’nin bu görüşü özgündür. Çünkü onun bu tutumu genel tefsir metodu ile de uyum içindedir. Zira o, âyetlere umumî/genel/kapsayıcı manalar vermeye çalışmaktadır. Bu özellik, diğer tefsirlerde pek fazla rastlanılmayan bir hususiyettir. Diğer müfessirler de özel sebeplerin genel mana ifade ettiklerini söylemektedirler, ancak onlar bu konuya Safedî’nin değindiği sıklıkta değinmemektedirler. Safedî, hemen her fırsatta bu tutumunu ortaya koymaktadır.

b. Nüzul Sebebine İlişkin Rivayeti Âyetin Manasını Daha İyi ve Doğru Anlayabilmek İçin Zikretmesi

Müfessirimiz Safedî’nin, âyetlerin anlamlarını daha iyi ortaya koymak ve tercih ettiği bir görüşü teyit etmek amacıyla nüzul sebebine ilişkin rivayetleri zikrettiği görülmektedir.

¹ En’âm (6), 52.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 113.

³ Söz konusu âyet ile ilgili nakledilen nüzûl sebebine ilişkin rivayet için bkz., Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli’l-Kur’ân*, ss. 219-21; Süyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, ss. 113-14.

I. misâl:

"وإيضاح ما قلناه مما نقله ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بالحديبية، وصالحه مشركوا مكة على من أتاه من أهل مكة رده عليهم، ومن أتاهم من أهل مكة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو لهم ولم يردوه عليه. وكتبوا على ذلك كتابًا وختموا عليه. فجاءت سبيعة بنت الحارث الأسلمية مسلمة بعد الفراغ من الكتاب والنبى عليه السلام بالحديبية. فأقبل عليه زوجها في طلبها وكان كافرًا، فقال: يا محمد اردد علي زوجتي، فإنك قد شرطت لنا أن ترد علينا من أتاك منا، وهذه طينة الكتاب لم تجف بعد. فأنزل الله هذه الآيات المتضمنة خلاف الهدنة بقوله: «فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ».¹

“Yukarıda bu âyetler ile ilgili söylediğimiz izahı İbn Abbâs’ın naklettiği şu rivayette bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sav), Hudeybiye’de Mekkeli müşriklerden bir kimse, Hz. Muhammed’in yanına kaçarsa geri gönderileceği, fakat bir Müslüman kaçıp Mekke’ye sığınırsa Peygamber’e (sav) iade edilemeyeceğini içiren barış antlaşmasının metnini imzaladıktan sonra; Sübey’a bint el-Hâris el-Eslemiyeye, Hz. Peygamber (sav) Hudeybiye’den ayrılmadan Müslüman olarak yanına gelmiştir. Ancak kâfir olan kocası onu geri almaya gelmiş ve ‘Ey Muhammed bizden yanına kaçanların bize iade edeceğini antlaşma metninde kabul ettiğin için bu maddeye uyarak bana karımı geri ver’ demiştir. Bunun üzerine Allah, «onları kâfirlere geri döndürmeyin» ifadesiyle antlaşmanın aksini ihtiva eden âyetleri indirmiştir.”

II. misâl:

"(وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ)²... وهذا الكلام يشير به إلى زيد وزوجته قبل أن يفارقها مفارقة الطلاق. وكان زيد قد هدى إلى الإسلام وقد أعتقه النبي صلى الله عليه وسلم. وكان النبي صلى الله عليه وسلم تبناه، أعني اتخذه ابنًا له وهو الدعي، لأنّ الدعي ما تبنيته. وكانت العرب إذا تبني أحدهم بدعي حرّم على نفسه ما حرم من ولد الصّلب عليه من ذلك الدعي. فلما تزوّج النبي صلى الله عليه وسلم زوجة دعيّة زيد أنكروا ذلك. فقال الله تعالى: «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ».³

¹ Mümtehin (60), 10; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 313; Krş., Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, ss. 444-45; Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, VIII, 97.

² Ahzâb (33), 4.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 424; krş., Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 465; Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 317.

“*Kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi de anneleriniz yapmamıştır...*» âyeti, Zeyd b. Hârîse’nin hanımından boşanmadan önceki hikayesine işaret etmektedir. Bilindiği üzere Zeyd, İslam dinini kabul etmiş ve Hz. Peygamber (sav) onu azat edip evlat edinmiştir. Araplarda biri, birini evlat edindiğinde, öz oğlunun evlendiği kadını kendine haram etmesi gibi, evlatlık aldığı kişinin evlendiği kadını da kendine haram ederdi. Bu sebeple Hz. Peygamber (sav), evlatlığı olan Zeyd’in boşadığı hanımıyla evlendiğinde halk ona karşı çıkmıştır. Bunun üzerine Allah, «*evlâtıklarınızı da öz oğullarınız kılmamıştır. Bunlar sizin ağızlarınıza geliveren sözlerden ibarettir*» buyurmuştur.”

III. misâl:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا¹ ... وَقِيلَ: كَانَ الرَّجُلُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا مَاتَ قَامَ ابْنُهُ لغير زوجته أو قرابته ألقى ثوبه على زوجة الميت فيملكها بذلك، فإن شاء تزوجها بصداق الميت وإن شاء زوجها لغيره، وهذا مما نقله البغوي في تفسيره، قال: فنهى الله عن ذلك.² وأقول: هذا غير جائز، وليس مفهوم اللفظ ما قاله البغوي ومن وافقه، لأن الكلام فيما يأخذه الرجل من المرأة لا في نفس المرأة، لجواز ارتفاع الكره فيلزم جواز فعل الجاهلية. وإنما الكلام في مالها بعد وفاتها هي أو في حياتها بدليل قوله تعالى بعده: «وَلَا تَغْضُلُوهُمْ لِيَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُمْ».³”

“*Ey iman edenler, kadınlara zorla vâris olmanız size helal değildir*» ... Denilir ki, cahiliye devrinde bir kişi öldüğünde onun oğlu, öz annesinin dışında babasının diğer hanımlarından birine ya da ölen kişinin akrabalarından biri, ölenin hanımına kıyafetini atar ve o onun mülkü olurdu. İster ölenin verdiği mihir ile ona başka bir mihir vermeden evlenir, isterse de başkasından mihiri alıp onunla evlendirir. Bu da Begavî’nin tefsirinde naklettiği sebep nüzul ile ilgili rivayetlerden biridir. Begâvî, Allah’ın bu âyet ile söz konusu cahiliye âdetini yasakladığını söylemiştir. Fakat bunun doğru olmadığı kanaatindeyim. Bu âyet Begâvî’nin ve onun görüşünü savunan müfessirlerin söyledikleri şekilde anlaşılmaz. Zira, ölen kişinin akrabalarından birinin hanımıyla zorla olmadığı takdirde evlenmesi caizdir. Dolayısıyla bu âyetin, kadının kendisi değil; erkeğin o kadından aldığı mal ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca [aynı âyette geçen] «*verdiğiniz bir kısmını ele geçirmeniz için de kadınları sıkıştırmayın*» ifadesini göz

¹ Nisâ (4), 19.

² Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur’ân*, s. 101; Begavî el-Ferrâ’, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, II, 185.

³ Nisâ (4), 19; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 463.

önünde bulundurularak bu âyetin, kadının hayatta iken yahut vefatından sonraki malı ile alakalı olduğu ortadadır.”

Görüldüğü gibi birinci ve ikinci örnekte Safedî, Vâhidî'nin *Esbâbü Nüzûli 'l-Kur'ân* adlı eseri gibi esbâbü nüzûle ilişkin yazılan müstakil eserlerde nakledilen rivayetleri zikretmekle açıklamalarda bulunmaktadır. Üçüncü örnekte ise sebebi nüzul ile ilgili rivayete değinmekle kalmayıp aynı zamanda da bu rivayetin, âyetin lafzının mefhumuna aykırı olduğunu ifade edip onun siyakı ve sibakından yola çıkarak görüşünü ortaya koymaktadır.

2.6. İsrâiliyât

Müfessir Yusuf b. Hilal es-Safedî, İsrâiliyât konusunda klasik âlimlerin kullandıklarından farklı bir yöntemle başvurmuştur. Özgün bir üslûba sahip olan Safedî'nin İsrâiliyât'a yaklaşımını daha iyi görebilmek için önce, İsrâiliyât kavramının tarifi, kaynakları, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif meselesi, müfessirlerin tefsirlerinde İsrâiliyât'ı kullanmasına ilişkin yaklaşımları, tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapmanın hükmü ve nakillerin bağlayıcılığı gibi konular üzerinde durmakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

2.6.1. İsrâiliyâtın Tanımı

İsrâiliyât, Hz. Yâkûb'un ismi veya lakabı olan “İsrâîl'den gelmekte, Yahudi kaynaklardan gelen malumatlar” olarak tanımlanmaktadır.¹ Her ne kadar bazı klasik tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında İsrâiliyât kelimesi görölse de orada söz konusu kelime ile ilgili herhangi bir tarif bulunmamaktadır. Fakat Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Remzî Na'nâa, Abdullah Aydemir ve Musâid b. Suleymân et-Teyyâr gibi çağdaş İslam âlimleri ve bazı oryantalistler tarafından bu kavram ile alakalı farklı tarifler yapılmaktadır. Bu tariflerin bazıları şunlardır:

Remzî Na'nâa, İsrâiliyât lafzını, Benî İsrâîl dışındakilerden rivayet edilmiş yahut İsrâîlî olmayan kıssalarla ilgili olsa bile, yabancı unsurlardan/kaynaklardan tefsire dahil

¹ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâ'iliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire t.y., s. 13; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 29.

edilen, özellikle mübalağa, desise, yalan ve tahrif içeren her şey olarak değerlendirilmektedir.¹

Abdullah Aydemir ise İsrâiliyât'ı şöyle tarif etmektedir: “Kelime her ne kadar tefsire girmiş Yahudi kültürünü ifade ediyorsa da bunda bir inhisar düşünülemez. İslâm’a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine, gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber’e ve onun muasırları olan sahabe ve müteakip nesillere izâfe edilen her türlü haber, İsrâiliyât kelimesinin manası içine girer. Tek kelime ile İslâm’a yabancı olan her şey, bu kelimenin bünyesinde mütalaa edilmelidir.”²

Oryantalistlerden Camilla Adang, İsrâiliyât'ı “İslâm kaynaklarına giren İsrâiloğulları ve krallarına ilişkin kıssalar, özellikle de Hz. Musa’nın vefatının akabinde ve İsraililere vaat edilen topraklara girildikten sonra anlatılan kıssalar” olarak tanımlamaktadır.³

Bu tariflere bakıldığında, bazı araştırmacıların İsrâiliyât'ı, sınırsız olarak klasik tefsirlerde yabancı kaynaklardan gelen bütün kıssa ve hâdiselerle İslâmî literatürlere giren uydurma haberler şeklinde tanımlamışlardır. Bazıları ise kapsamlı olmayan bir tarif ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada Musâid et-Tayyâr’ın da dediği gibi, klasik tefsirlerde nakledilen İsrâilî rivayetlerin çoğunun Yahudilere ait kitaplarda olduğuna dayanarak⁴ İsrâiliyât kavramını, “gerek Kitab-ı Mukaddes’ten gerekse Yahûdî ve Hristiyanların diğer kitaplarından yahut onların âlimlerinden nakledilen bilgilerin tümü” olarak kabul etmekteyiz.

Burada açıklamamız gereken bir husus şu ki, bazı klasik müfessirler, eserlerinde İsrâiliyât kelimesini hiç kullanmamışken, bazıları nadiren ona işaret etmiştir.⁵ Safedî de

¹ Remzî Na’naâa, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi’t-Tefsîr*, Dârru’l-Kalem, Dımaşk 1970, s. 74.

² Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, s. 29.

³ Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism & The Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden-New York 1996, s. 9.

⁴ Tayyâr, Musâid, “Tefsiru’l-Kurân bi’l-İsrâiliyât: Nazratu’n-Takvîmiyye”, *Mecelletu Me’hedi’l-İmam eş-Şâtıbî li’d-Dirâsetü’l-Kur’âniyye*, c. XIV (1433), s. 16.

⁵ İsrâiliyât kelimesi tefsirlerde ilk defa, Ebû Bekîr İbnü’l-Arabî (v. 543/1148) tarafından kullanılmaktadır. Sonra Râzî (v. 606/1209), Kurtubî (v. 672/1273), İbn Teymiyye (v. 725/1344), Ebû Hayyân (v. 745/1344) ve İbn Kesîr’in (v. 774/1373) eserlerinde de yer yer görülmektedir. Ancak Mukâtil b.

eserinde bu kelimeyi hiç zikretmemiş ve onun yerine Tevrât, İncil, *kütübü Beni İsrâil*, *fî kelâmi enbiya’i Benî İsrâil* ve *zekara ulemâü Benî İsrâil* gibi ifadeler kullanmıştır. O, Tevrat’ın ilk beş bölümü olarak bilinen Eski Ahit’ten istifade ettiği zaman ‘ve *hâza mektûbun fî’t-Tevrât*’ gibi ‘Tevrat’ içeren ifadeyi kullanmıştır. Eski Ahit’in diğer bölümlerinden ise ‘*fî kütübî Beni İsrâil*’ ifadelerini kullanarak nakiller yapmıştır. Aynı şekilde İncil’in ilk dört bölümünden bir bilgi aldığında ‘*fî’l-fasli’r-râbî’ min İncili Luka*’ diyerek hem İncil’in sahibine hem de bölümüne işaret etmiştir.

2.6.2. İsrâiliyât’ın İslam Kültürüne ve Tefsirlere Girmesinin Süreci ve Müfessirlerin İsrâilî Rivayetleri Nakletme Konusuna Yaklaşımları

İsraililerin kültürü ve bilgileri Arap yarımadasında İslamiyet’ten önce de mevcut olup Araplar arasında yayılmıştır. Nitekim Cahiliye döneminde Medine ve Medine’nin varoşlarında Benî Kaynukâ’, Benî Nadîr ve Benî Kurayza gibi Yahudi kabileleri yaşamıştır. Bu şehirlerde yaşayan Yahudiler hem kutsal kitaplarına hem de kültürlerine uymaya çalışmışlardır. Yahudilerle birlikte yaşayan Araplar, onlarla bazen sohbetler etmişlerdir. Böylece İslamiyet’ten önce İsrâil kültürü ve bazı bilgiler, Arap yarımadasında yayılmıştır.¹

İslamiyet’ten sonra Hz. Peygamber (sav), Medine’ye hicret etmiş ve akabinde, Yahudilerle birlikte barış içerisinde yaşama antlaşması yapmıştı. İslâm’a davet etmek için de toplandıkları yerler olarak bilenen Midras’a zaman zaman giderek onlarla konuşurdu. Hz. Ebu Bekîr ve Hz. Ömer de Hz. Peygamber’in (sav) yaptığı gibi onlarla ara sıra oturup sohbet ederlerdi. Bunun sonucunda Abdullah b. Selam (v. 43/663-64) gibi Yahudi âlimler İslam dinini kabul etmişlerdi. Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra Kâ’b el-Ahbâr (v. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi Yahudiler de İslam dinine girmişlerdi.²

Süleyman (v. 150/767) ve Taberî (v. 310/923) gibi İsrâiliyât rivayetleri ile meşhur olan müfessirler, bu kelimeyi eserlerinde hiç zikretmemişlerdir. Yine, Begavî (v. 516/1122), Zemehşerî (v. 538/1143), İbnu Atıyye (v. 541/1147), İbnü’l-Cevzî (v. 597/1200) ve el-Beyzâvî (v. 691/1292) gibi meşhur müfessirlerin eserlerinde bu kelimeye de hiç rastlanmamıştır. İsrâiliyât kelimesinin tarihçesiyle geniş bilgi için bkz., Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, TDV, İSAM yayımları, Ankara 2018, ss. 105-21.

¹ Na’naâa, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubî’t-Tefsîr*, s. 109.

² a.g.e., ss. 107-108, 110.

Sahabenin, Kur'ân-ı Kerim'de veciz bir üslûbla anlatılan kıssalar ile ilgili bazen İslâm dinini kabul eden Yahudilere sorular sordukları nakledilmiştir. Böylece İsrâiliyât rivayetleri, tefsir, hadis ve tarih gibi İslâmî literatüre girmeye başlamıştır.¹

İslâmî ilimlerin tedvin döneminin başlamasıyla günümüze ulaşan ilk tefsir eseri olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleymân'ın (v. 150/767) *et-Tefsîrû'l-Kebîr* adlı kitabında, senetsiz olarak Kâ'b el-Ahbâr (v. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi Müslüman Yahudilerden nakledilen malumata, özellikle de peygamberlerin kıssalarıyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır.² Mukâtil'den sonra Taberî'nin (v. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsirinde de onlardan nakledilen İsrâilî rivayetler senetleriyle birlikte bir hayli yer almaktadır. Taberî'den sonra Sa'lebî (v. 427/1035), Begavî el-Ferrâ' (v. 516/1122), Zehamşerî (v. 538/1144), İbn Atıyye el-Endelûsî (v. 541/1147), Râzî (v. 606/1210), İbn Kesir (v. 774/1373) ve Süyutî (v. 911/1505) olmak üzere gerek rivayet gerekse de dirayet müfessirlerinin çoğunluğu eserlerine İsrâilî rivayetleri derç etmişlerdir. Bunların bazılarında nakledilen rivayetler, tenkit edilmeden alınmışken, bazılarında ise (İbn Kesir'in tefsiri gibi) eleştirilerek zikredilmiştir.³

Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da Kâ'b el-Ahbâr (v. 32/652-53), Abdullah b. Selam (v. 43/663-64) ve Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi Müslüman olmuş Yahudilerin verdikleri malumatlar sadece Kitab-ı Mukaddes'e dayanmamaktadırlar. Nitekim, İbn Sa'ad el-Bağdâdî'nin (v. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserinde, Vehb b. Münebbih'in (v. 114/732) o dönemde yaşayan Yahudi ve Hristiyanlar arasında pek bilinmeyen bazı kutsal kitapları mütalaa ettiği kaydedilmektedir.⁴ Ayrıca, Babil gibi önceki dönemlerin efsaneleri hem Arap hem de Arap yarımadasında bulunan Yahudi halklar arasında yaygın olup İsrâilî hikayelere ve kitaplara girdiği de söylenebilir.⁵

¹ Na'naâ, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi't-Tefsîr*, s. 110; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, ss. 141-42.

² Örnekler için bkz., Na'naâ, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi't-Tefsîr*, s. 219 vd.

³ Geniş bilgi için bkz., Na'naâ, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi't-Tefsîr*, s. 234 vd.

⁴ el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1. basım Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, VI, 71.

⁵ Adang, *Muslim Writers on Judaism*, ss. 1-3.

Her ne kadar Razî'nin (v. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı gibi klasik tefsir kitaplarında Kitab-ı Mukaddes'te bulunan bazı bölümlerden nakillere rastlanırsa da Safedî'den önce gelen müfessirlerin, Kitab-ı Mukaddes'ten direkt olarak nakillerde bulunmak yerine Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi Yahudi asıllı Müslümanlardan nakledilen rivayetleri kullandıkları görülmektedir.¹ Ancak bu rivayetlerin bazılarının Tevrat ve İncil'deki bilgilerle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Taberî'nin (v. 310/923) tefsirinde bulunan İsrâilî rivayetlere ilişkin yapılan bir çalışmada, eserde yer verdiği İsrâilî nakillerin Kitab-ı Mukaddes ve Talmûd gibi Yahudilerin kaynaklarına mutabık, muhtevaları müttefik ve onlardan (İsrâilî kaynaklardan) farklı olan rivayetler olarak kısımlara ayrılmaktadır.² Başka bir ifade ile Taberî'nin eserinde bulunan İsrâilî rivayetlerin bazıları Tevrât'a dayanırken, bazıları da Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle uyuşmamaktadır. Fakat Taberî'nin zikrettiği İsrâilî rivayetlerin Ehl-i Kitab'ın kaynaklarıyla uyuştuklarını ve onların dayanaklarına baktığını söylemek mümkün değildir.

Taberî'den sonra Sa'lebî (v. 427/1035), Begavî (v. 516/1122), Zemahşerî (v. 538/1144) ve İbn Atıyye (v. 541/1147) gibi müfessirler, İsrâilî rivayetlere yer verme konusunda aynı yaklaşıma başvurmuşlardır. Taberî'de bulunan bir rivayeti onların eserlerinde aynıyla bulmak mümkündür. Dolayısıyla Taberî'de olduğu gibi onların tefsirlerinde de Kitab-ı Mukaddes ve diğer Yahudi kaynaklarından doğrudan nakledilen rivayetlere rastlamak oldukça zordur.³

Bize ulaşan tefsir kitapları incelendiğinde, Kitab-ı-Mukaddes'in pasajları, ilk olarak Fahrüddin er-Râzî'nin (v. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde görülmektedir. Zira Râzî'nin tefsirinin farklı yerlerinde *Beşâirü'n-Nübüvve* ile alakalı izahlarında Tevrat ve İncil'in bazı fasıl ve bölümleri (*ishâh, sifir*) bulunmaktadır.⁴ Fakat, Râzî'nin sadece

¹ Razî'nin tefsirinin birkaç yerinde Tevrat ve İncil'den nakillerde bulunmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, ss. 488-96.

² Aslında araştırmacı, mutabık olan, muhtevaları müttefik olan, tefsirdeki İsrâiliyât rivayetlerinde mücmel ancak İbrani kaynakta müfassal (ayrıntılı) olan, rivayetlerde müfassal ancak İbrani kaynakta mücmel ve rivayetlerde mübalağalı olan olmak üzere beşe bölümlenmiştir. Ayrintılı bilgi için bkz., Rebî', Âmâl Muhammed Adurrahman, *el-İsrâiliyyât fî Tefsîri'r-Taberî: Dirâse fî'l-Luga ve'l-Mesâdiri'l-İbriyye*, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 2001, s. 169 vd.

³ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, s. 488.

⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, 314.

Resûlullah'ın peygamberliğine ilişkin Tevrat ve İncil'in pasajlarını zikrettiği, dolayısıyla kendisinden önceki âlimlerin, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini ispat etmek için “*Delâilü'n-Nübüvve*” yahut “*A'lâmu'n-Nübüvve*” adındaki eserlerinden naklettiği muhtemeldir. Üstelik Râzî'da görülen Tevrat ve İncil pasajları, Ali b. Rabbe'nin (v. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed* ve Mâverdî'nin (v. 450/1058) *A'lâmu'n-Nübüvve* adlı eserlerinde geçmektedir. Demek ki Râzî, Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan doğruya nakilde bulunmamaktadır. Aynı zamanda zikrettiği İsrâîlî rivayetlerin de Tevrat ve İncil'e veya diğer Yahudi kaynaklarına uyumluluğuna bakmak için Kitab-ı Mukaddes'e müracaat ettiğini söylemek mümkün değildir.¹

Her ne kadar klasik müfessirler doğrudan doğruya Kitâbı-Mukaddes'ten istifade etmeseler² de o dönemde yaşayan müfessirimiz Safedî, İbranice ve Süryaniceye vakıf olduğu için onları Arapçaya çevirerek kendilerinden yararlanmıştı. Safedî, Bakara sûresinin 148. ayetini açıklarken şöyle demiştir:

"ولقد تأملت التوراة والإنجيل باللغة العبرية والسريانية بعد إحكام اللغة وفهم الألفاظ على حقائقها، فلم أجد فيهما أمراً من الله تعالى بالتوجه إلى القدس..."³

“İbranice ve Süryanice dillerine ve bu dillerin lafızlarının anlamlarına vâkıf olduktan sonra İbranice ve Süryanice ile yazılan Tevrât ve İncil nüshalarını inceledim. Ancak bu iki kitapta da ibadet için Kudüs'e yönelmek ile ilgili Allah Teâlâ'dan bir emre rastlamadım.” Bu ifadeden yola çıkarak Safedî'nin doğrudan doğruya Tevrât ve İncil'in İbranice ve Süryanice nüshalarını inceleyip -sonraki bölümlerde misallerle inceleneceği üzere- onlardan (Tevrat, İncil ve diğer Yahudi kaynaklarından) istifade ederek İsrâîliyât konusuna ilişkin önceki klasik müfessirlerin kullanmadığı bir yöntemle başvurduğunu ileri sürmek mümkündür.

Müfessirlerin İsrâîliyât'a yaklaşımlarından söz ettikten sonra şimdi Safedî'nin ve diğer âlimlerin Tevrat ve İncil'in tahrifi meselesini nasıl ele aldıklarını irdelemeye

¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyât Eleştirisi*, ss. 489-95.

² a.g.e., s. 496.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 194-95.

çalışacağız. Ardından tefsirlerde Tevrat ve İncil'den istifade etmenin meşruiyeti konusunda âlimlerin görüşlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

2.6.3. Safedî'nin ve diğer Âlimlerin Tevrat ve İncil'in Tahrifi Meselesine İlişkin Görüşleri

İsrâiliyât ile ilgili âlimler arasında temel tartışma konularından biri de Tevrât'ın tahrifi meselesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ilk dönemde kaleme alınan tefsirlerde zikredilen İsrâilî rivayetlerin bazıları Kitab-ı Mukaddes'in pasajlarıyla uyumlu iken, önemli bir kısmının ise diğer Yahudi kaynaklardan yahut Arap yarımadasında meşhur olan Babil gibi eski medeniyetlerin efsanelerinden alınmış olmaları ihtimali güçlüdür. Hem bu tür rivayetleri hem de Kur'ân'ı Kerim'in tahrifine işaret ettiği Tevrat'tan istifade etmenin meşruiyeti hususunda, âlimlerin farklı görüşlerini zikretmeden önce Safedî'nin ve diğer klasik âlimlerin Tevrat'ın tahrifi meselesine ilişkin görüşlerini özetlemenin yararlı olacağını düşündük.

Bütün İslam âlimleri, Tevrat'ın tahrifini kabul etmekle birlikte, tahrifin mahiyeti konusunda farklı görüşlere sahip bulunmaktadır. Söz konusu görüşlerin ilki, İbn Hazm'ın (v. 456/1064) da içinde olduğu bir grup âlimlerin görüşüdür. Bu görüşe göre, Tevrat'ın kahir kısmı gerek lafız gerekse mânâ açısından tahrif edilmiştir. İbn Hazm *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal* adlı eserinde Yahudiler ve Hristiyanların ellerindeki Tevrat ve İncil'den delil zikrederek, o kitapların Hz. Mûsa'ya ve Hz. İsâ'ya indirilen kitaplar olmadıklarını, onların vefatından sonra yazıldıklarını ileri sürmüştür.¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256/870) ise, tahrifin Tevrat'ın metninde olmadığını ancak onun tevilinde ya da tefsirinde olduğunu dile getirerek birinci görüşün aksine bir kanaate meyletmiştir.²

¹ İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye t.y., I, 93 vd., II, 9 vd.; Söz konusu görüş ile ilgili geniş bilgi için bkz., Adam, Baki, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesine Bir Bakış", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. XXXVI (1997), ss. 366-378.

² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 523-26; el-Makrîzî de *el-Hitâtü'l-Mekrîziyye* adlı eserinde benzer bir görüşü ortaya koymuştur. Bkz., el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, IV, 379-81.

Konuyla ilgili müfessir Safedî'nin de içinde olduğu bir grup âlim ise orta yolu takip etmişlerdir. Safedî, Bakara sûresinin 79. âyetini tefsir ederken “يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ” ifadesini şöyle açıklamıştır:

"واعلم أنهم لو كتبوا كتابًا وقالوا: هذا هو التوراة لما صدقهم الناس. وإنما يقولون لما يحرفونه من تأويلها: هذا من عند الله."¹

“Bil ki eğer onlar [Yahudilerin âlimleri] bir kitap yazıp, bunun Tevrat olduğunu söylemeye çalışsalar, insanlar onlara inanmazlardı. Ancak onlar, tevil ederek onun Allah katından olduğunu söylemek suretiyle Tevrat'ı tahrif etmişlerdir.” Yine aynı âyeti izah ederken şöyle demiştir:

"والعلماء حرّفوا وأمروا بنبد آيات التوراة وراء ظهورهم، أعني العمل بمضمون الآيات كأنهم لا يعلمون أنّها حق، وأسقطوا منها ما أمكنهم، وبدّلوا من نفس نصّها."²

“Yahudilerin âlimleri Tevrat'ı tahrif etmiş ve [insanlara] Tevrat âyetlerini görmezden gelmelerini emretmişlerdir. Yani, hak olduğunu bilmelerine rağmen Tevrat'ın ihtiva ettiği hükümler ile amel etmemişlerdir. Ayrıca Tevrat'tan çıkarmaları mümkün olan hükümleri göz ardı ederek Onun ana metninde de değişikliğe gitmişlerdir.”

Yine Safedî, Bakara sûresindeki cumartesi günü azgınlık edenler ile ilgili inen âyetleri açıkladıktan sonra, Tevrat'ın tebdilini şöyle dile getirmiştir:

"فإن قلت: لم لا سطر هذا في التوراة؟ قلنا: يحتمل أنّه جرى بعد نزولها، ويحتمل أنّه من جملة ما أسقطوه وبدّلوه بغيره."³

“Bu [kıssa] Tevrat'ta neden yazılı değildir? diye sorarsan sana şöyle cevap veririz: Muhtemelen bu hâdise Tevrat nâzil olduktan sonra vuku bulmuştur. Ya da Yahudilerin değiştirdikleri Tevrat metnindendir.”

Ayrıca, Saff sûresindeki *Beşâirü'n-Nübüvve* ile ilgili âyetinde kendi görüşünü zikrettikten sonra, şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 141.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 142.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 134.

"وقد جاء في الإنجيل ما يستنبط منه مثل ذلك، مع أنهم أعني بني إسرائيل حرّفوا وكذبوا وزادوا ونقصوا..."¹

“Onlar yani İsrailoğulları, [Tevrat’ı] tahrif ederek yalanlanmış ve onda ziyâde ve eksiltmelerde bulunmuşlardır. Ancak buna rağmen İncil’de gelen pasajlardan [Tevrat’ta Hz. Peygamber’e (sav) Ahmet ismi verildiğine] dair benzer malumatlar elde edilebilir.”

Müfessirimiz Safedî’nin bu ifadelerinden, Tevrat ve İncil’in, hem manen, hem de lafzen yani, hem manaları çarpıtılmış ve hem de -lafızlarının çıkarılması, değiştirilmesi ve ilave yapılması gibi- tahrif edilmiş olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Safedî’nin Tevrat ve İncil’in tahrif edilmediği kanaatinde olduğu pasajlarını tefsirinde kullandığını söyleyebiliriz.

Safedî’nin Tevrat’ın tahrifi meselesine ilişkin bu görüşü, İbn Teymiyye’nin (v. 728/1328) *el-Cevâbü’s-Sahîh li-man Beddele Dine’l-Mesîh* adlı eserinde benzer bir şekilde görülmektedir.²

2.6.4. Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes’ten Alıntı Yapmanın Meşruiyeti ve Nakillerin Bağlayıcılığı

Müfessirimiz, İsrâiliyât’a yönelik yaklaşımına dair örneklerle geçmeden önce onun ve diğer klasik âlimlerin Kitab-ı Mukaddes’ten alıntı yapmanın hükmü ve tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes âyetlerinin bağlayıcılığına ilişkin görüşleri üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Belirtmemiz gerekir ki, bilindiği üzere sahabe döneminden itibaren Ka‘b el-Ahbâr (v. 32/652-53) ve Abdullah b. Selâm (v. 43/663-64) gibi Müslüman Yahudi âlimlerden nakledilen İsrâilî rivayetler tefsirlerde kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca, Mukâtil b. Süleymân (v. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (v. 200/815) Taberî (v. 310/923) ve Ebû İshâk es-Sa‘lebî (v. 442/1035) gibi ilk dönem klasik müfessirlerin; İsrâiliyât

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 319.

² İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm *el-Cevâbü’s-Sahîh li-Man Beddele Dine’l-Mesîh*, (thk.) Adnân Zarzûr, 2. basım Dâru’l-Âsime, Suudi Arabistan 1999, III, 17-18, II, 380-81, 413-14.

rivayetleriyle bilinen Abdullah b. Selâm (v. 43/663-64) ve Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi müfessirlerin naklettiklerini eserlerinde kullandıkları bilinmektedir.¹ Bazı ilk dönem müfessirleri, bu rivayetleri her ne kadar tenkit etmişlerse de onların kahir ekseriyetinin bu tür rivayetlerin, tefsirlerde kullanılmalarında bir sakınca görmediklerini söyleyebiliriz.

Tefsirlerde İsrâilî nakillerin bağlayıcılığı (kabulü veya reddi/hücciyeti) ile ilgili olarak, Kur'ân'a uygun olduğu için makbul olarak sayılan, Kur'ân'a muhalif olduğundan makbul görülmeyen ve Kur'ân'a ne uygun ne de muhalif olduğu için ne kabul ne de reddedilebilen İsrâilî rivayetler olmak üzere üçe ayrılmaktadır.² Ancak her ne kadar âlimler tarafından İsrâiliyat'ın önemli bir kısmını oluşturan üçüncü grup için, ne kabul ne de reddedilebileceği dile getirilse de Taberî (v. 310/923) gibi klasik müfessirlerin tefsirlerinde, özellikle kıssaların açıklanmasında belirli şartları gözeterek onu kullandıkları görülmektedir.³

Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmanın hükmü ve nakillerin bağlayıcılığına gelince, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk dönem klasik tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakillerin bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1210), doğrudan doğruya nakilde bulunmamış olsa da tefsirinde hem Tevrat'tın hem de İncil'in pasajlarının birkaç defa geçtiği görülmektedir.⁴ Bu da ilk dönem klasik âlimlerinin, Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunmakta bir sakınca görmediklerini göstermektedir. Ancak geçmiş dönemin sonlarında Bürhâddîn el-Bikâî (v. 885/1480), kaleme aldığı *Nazmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* adlı tefsirinde, farklı konularda Tevrat'ın çeşitli Arapça nüshalarından, uzun pasajları alıntılanmaktadır. Bundan dolayı da Şemsüddîn es-Sehâvî (v. 902/1497) gibi bazı âlimler, onu çok sert bir şekilde tenkit etmektedirler. Fakat Bikâî de *el-Akvâlü'l-Kavîme fî'n-Nakl Mine'l-Kütübi'l-Kadîme* isimindeki bir eser yazarak, hem

¹ Taberî gibi klasik müfessirlerin İsrâiliyat ile ilgili yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz., Remzî Na'naâa, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi't-Tefsîr*, ss. 234-86.

² İbn Teymiyye, *Mukaddime Fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 100-101; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, ss. 10-11.

³ Klasik tefsirlerde İsrâiliyat'ın yeri ile ilgili bkz., Tayyâr, "Tefsiru'l-Kurân bi'l-İsrâiliyyât: Nazratu'n-Takvîmiyye", ss. 30-37; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, s. 185 vd.

⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 37-41, XXIX, 314.

kendisine yöneltilen tenkitlere cevap vermekte hem de Kitab-ı Mukaddes'ten nakilde bulunmanın meşru olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.¹

Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin konuyla ilgili tutumu ise, Tevrat ve İncil âyetlerini çevirip tefsirinde kullanmasıyla, tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes'ten faydalanmanın caiz olduğu yönündedir. Ayrıca müfessir Safedî A'raf sûresinin 160. âyetini açıklarken, bir Tevrat âyetini zikrettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

"ويجب أن تعلم أن كل ما لم يأت في كتاب الله تعالى لكنه أتى في الكتب المتقدمة أو في حديث أو إجماع فلا يخلو إما أنه أتى في القرآن ضده أو أنه وإن لم يأت هو بعينه فكذلك أيضا لم يأت ضده، فذلك نؤمن به ونعمل به. وأما إن أتى في الكتاب ضده فنعمل بما في القرآن ونتأول غيره إذا لم يمكن تركه عقلاً أو نقلاً. وهذا بعد فهم القرآن حق فهمه..."²

“Burada şu noktayı sen iyi bilmelisin: Allah'ın kitabında geçmeyen ancak önceki kutsal kitaplarda veya hadislerde yahut icmâ'da zikredilen bir bilginin durumu iki ihtimalden biridir; ya Kur'ân'da onun aksini beyan eden bir âyet geçmiştir. Ya da Kur'ân'da aynısı geçmemiş olsa bile ona zıt olan bir âyet bulunmamaktadır. Kur'ân'da tersi geçmeyen bir bilgiyse onu alır ve onunla amel ederiz. Kur'ân âyetleriyle ters düşen ancak aklen veya naklen kabul edilebilen bir malumat ise, o takdirde bu bilgiyi tevîl ederek Kur'ân âyetine göre amel ederiz. Bu da Kur'ân'ı gerçek anlamda anladığımız takdirde olur...”

Ayrıca müfessir Fussilat sûresinde yaratılışla ilgili âyetleri izah ederken, Tevrat'tan istifade ederek görüşünü şöyle dile getirmektedir:

"ويجب أن تعلم أنه لا يجوز لنا أن نجعل القرآن تبعاً للتوراة، لأن الله تعالى يقول: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»³ وقال عن التوراة: «بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابٍ»⁴ وفرق بين ما حفظ وبين

¹ Bikâî ve bazı muasırlarının tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etme konusundaki ihtilafları ile ilgili geniş bilgi için bkz., Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, ss. 520-30.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 223.

³ Hicr (15), 9.

⁴ Mâide (5), 44.

ما استحفظ. فما كان موافقاً منها للقرآن كان القرآن مصدقاً له، وجاز أن نأخذ منها برهاناً أو بياناً. وما خالف ذلك كان ملحقاً بالمنسوخ أو المبدل أو غير ذلك.¹

“Ve yine şu husus da iyi kavranmalıdır: Bizim Kur’ân’ı Tevrat’a tabi kılmamız caiz değildir. Çünkü Allah, Kur’ân ile ilgili «*Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız*», Tevrat hakkında ise «*Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için...*» buyurmaktadır. Burada, ‘Biz koruyacağız’ ile ‘korumaları kendilerinden istendi’ ifadeleri arasında bir ayrım yapılmıştır. Bununla birlikte Tevrat’ta Kur’ân’a uygun âyetler bulunduğunda, Kur’ân o âyetleri tasdik etmiş olur. Bu tür Tevrat pasajları tefsirde bağlayıcıdır. Kur’ân âyetleriyle ters düşen Tevrat metinleri ise ‘mensûh’ yahut ‘mübeddel’ olarak kabul edilmelidir.”

Demek ki, Safedî’ye göre, hadis ve icmâin tefsirlerde kabul edildiği gibi, Kur’ân’da geçen bilgilerle ters düşmeyen Kitab-ı Mukaddes pasajları da tefsirde kullanılabilir.

2.6.5. Safedî’nin İsrâiliyât’a Yönelik Yöntemi

Yusuf b. Hilal es-Safedî’nin tefsirinde, doğrudan doğruya Tevrat pasajlarına oldukça fazla rastlanırken, İncil âyetlerine bir-iki defa atıfta bulunulmuştur. Safedî, Kitab-ı Mukaddes’ten istifade ederken farklı bir yaklaşım tarzına sahiptir. Bazen ‘ve hazâ mektûbun fî’t-Tevrat ile yevminâ hâzâ’, ‘kâla Allah teâle fî’t-Tevrat mâ hâzâ maktûbu ibriyyihî’, ‘hâzâ lefzu’t-Tevrât’, ‘ve hâzâ’l-ma’nâ biaynîhî fî’t-Tevrat’, ‘ve hâzâ nassu’t-Tevrat’ ve ‘hâzâ nassu’l-İncil’ gibi ifadeleri zikrederek, Kitab-ı Mukaddes’in İbranice ya da Süryanice’den Arapça’ya çevirdiği pasajlarını ya da Kitab-ı Mukaddes’in Arapça nüshalarından naklettiği metinlerin gerek tamamını gerekse özetini aktarmaktadır. Kimi zaman ise Kitab-ı Mukaddes’teki pasajlara değinmeksizin, yukarıda geçen ifadelerden birini ya da ‘ve kıssatu Musa meşrûhatun fî’t-Tevrat ve lâ binâ hâcetün ile tilâvetü’l-kıssa’ gibi bir tabiri zikretmekle yetinmektedir.² Safedî’nin bu ifadelerle naklettiği metinlerin kahir ekseriyeti, tercüme farklılıkları dışında, Kitab-ı Mukaddes’le uyuşmaktadır. Fakat ‘fî kütübî enbiyâ’ benî İsrail’, ‘netakat kütübü benî İsrail’ ve ‘zekerâ

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 617.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 448-49.

ulemâu benî İsrail’ gibi ifadelerle zikrettiği nakillerin bazılarının Kitab-ı Mukaddes’in (ilk beş bölümü hariç) diğer bölümlerinden alındığı yahut diğer Yahudi kaynaklarından alıntılandığı anlaşılmaktadır. Bu tür nakiller ile ilgili örnek verecek olursak, müfessirin Sebe’ sûresinin 12. âyetinde işaret ettiği şu ifadeyi nakletmek mümkündür:

"وذكر في كتب أنبياء بني إسرائيل ما هذا نصه: «وكان لسليمان سبعون ألفاً يحملون بالآقوات، وثمانون ألفاً يقطعون الجبال. يريد من بني آدم»¹

“İsrâiloğulların peygamberlerinin kitaplarında şu bilgi kaydedilmektedir: «Süleyman’ın gıda taşıyan 70000 ve dağları kateden 80000 adamı vardı». Nitekim bu ifade, tercüme farklılığı dışında, günümüzdeki Kutsal Kitabın 1. Krallar 5/15. âyetiyle uyumaktadır.²

Safedî, Kitab-ı Mukaddes’ten alıntı yaparken, Mâide sûresinin 117. âyetinde dile getirdiği ‘*ve misluhu fî’l-Fasl er-Râabi*’ min *İncil Luka*’ ifadesi dışında, Kitab-ı Mukaddes’in kitap ve bölümlerini zikretmediği görülmektedir.³

Başka bir husus da Safedî’nin, Vehb b. Münebbih gibi İsrâilî rivayetleriyle meşhur olan müfessirlerin nakillerini kullanmasıdır. Bu çerçevede müfessirin, nadiren de olsa İsrâiliyâtan olan malumatları, âyetin bağlamına uygun olmadığını açıklamak üzere kullandığı görülmektedir. Ayrıca bazen âyet ile ilgili, özellikle Kur’ân’daki kıssalara ilişkin bazı bilgilerde, İsrâilî rivayetlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Meselâ Sad sûresinin 44. âyetinde geçen “وَحُذِّ بِيدِكَ ضِعْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ” ifadesiyle ilgili şöyle demiştir:

"«وَحُذِّ بِيدِكَ ضِعْثًا»⁴ باقة من قضبان أو مثله، لأنه حلف أن يجلد زوجته، وعلم بعد ذلك أنها بريئة، فأفتاه الله، وعلمنا فيماذا تكون الفتوى.⁵

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 458.

² Safedî’nin zikrettiği (يحملون بالآقوات) gıda taşıyan) ifadesinin yerine bazı kısımları Arapçaya çevrilen Kutsal Kitapta يحملون الأثقال / yük taşıyan ve يقطعون الجبال ifadesinin yerine يقطعون في الجبال olarak geçmektedir. Bkz., 3. Krallar 5/15, Kitab-ı Mukaddes (Arapça Tercümesi 1878), Beyrut, Matbeatu’l-Kâsûlîkiyye, 1951.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 89.

⁴ Sâd (38), 44.

⁵ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 554.

“*«Eline bir demet sap al da onunla vur»* âyetinde geçen ‘ضَغْتٌ’ kelimesi, ince dal vb. nesne demeti anlamına gelmektedir. Söz konusu âyette geçen emrin sebebi ise şudur: [Eyüp] karısını döveceğine dair yemin etmişti ve sonra onun masum olduğunu öğrenmişti. Bunun üzerine Allah, *«eline bir demet sap al da onunla vur ve yemini böylece yerine getir»* buyurarak ona bir fetva vermiş ve bize fetvanın içeriğini bildirmiştir.”

Safedî, burada müfessirlerin İbn Zeyd (v. 71/690), Dahhâk (v. 105/723) ve İbn Vehb’in (v. 197/813) naklettikleri İsrâîli rivayete dayandığını söylemek mümkündür.¹

Ayrıca müfessir, Yusuf sûresinin 31. âyetinde «وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» ifadesinde, İsrâîliyât sayılabilecek bir bilgiyi şöyle aktarmaktadır:

"وليس المراد أنَّ كلَّ واحدةٍ منهن قطعت يد نفسها ولا أنَّه كان بأيديهن مثل الأترج وغيره، وأنَّهنَّ لَمَّا بهتَن من حسن يوسف سهون عند تقشيرِه فجرحت كلَّ واحدةٍ منهن يدها، كلَّ ذلك ليس بشيء، إذ من شغله حسن فائق أو أمر رائق لا يقدر أن يعمل عملاً بيده."²

“Burada kastedilen kadınlardan her birinin kendi elini kesmiş olması değildir. Yine onların ellerine kavun gibi bir meyve de verilmiş değildir. [Burada mana] kadınların Yusuf’un yakışıklılığı karşısında büyük bir heyecana kapılarak ellerini yaralamış olmamalıdır. Bütün bu yukarıdaki açıklamalar gerçeği yansıtmamaktadır. Zira çok etkileyici bir güzellik karşısında kalan ya da önemli bir iş ile meşgul olan hiç kimse elleriyle başka bir işle uğraşmaz.”

Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Safedî, İbn Abbâs (v. 68/ 687-88), İbn Zeyd (v. 71/690) Mücâhid (v. 103/721), Alî b. Ebi Talha (v. 142/760) ve İbn Vehb’den (v. 197/813) nakledilen İsrâîlî rivayetleri reddedip, kendi kanaatini ortaya koymaya çalışmaktadır.³

¹ Âyet ile ilgili İsrâîlî rivayet için bkz., Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an*, XX, 111-13; Begavî el-Ferrâ’, *Me‘âlimü’t-Tenzîl*, VI, 96-97; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VII, 273-74; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, IV, 508; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXVI, 215.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 422.

³ Rivayetler ile ilgili bkz., Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, XXIII, 133-35; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, V, 218.

Şimdi de Safedî'nin Kitab-ı Mukaddes'i ele alış tarzını örnek vermek suretiyle görmeye çalışalım.

2.6.6. Safedî'nin Kitab-ı Mukaddes Pasajlarını Kullanma Maksadı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Safedî, Kitab-ı Mukaddes'ten şu maksatlarla istifade etmiştir:

a. Kur'ân Kıssalarındaki Bazı Hususlara Açıklık Getirmek Maksadıyla

Müfessirimiz Safedî, her ne kadar klasik tefsirlerde Kur'ân kıssalarına ilişkin tekerrür eden İsrâîlî rivayetlere eserinde yer vermemiş olsa da Âdem ve Musa'nın kıssaları başta olmak üzere Nuh, İbrahim, Lut, Yusuf ve İbrahim gibi Kur'ân'da yer alan peygamberlerin haberlerini açıklarken ilgili bazı hususlarda Kitab-ı Mukaddes'ten faydalanmaktadır. Ayrıca İsrâîl oğullarıyla ilgili inen bazı âyetlerin tefsirinde de Tevrat'tan istifade etmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazen Tevrat'taki malumatı özet bir şekilde zikrederken bazen de Tevrat âyetinin tamamını nekletmektedir. Bazen ise malumatın Tevrat'ta geçtiğine işaret eden bir ifadeyi zikretmekle yetinmektedir.

I. misâl:

Müfessir Enbiya' sûresinin 72. âyetini izah ederken şöyle demiştir:

"وفي التوراة أنّ إبراهيم لما جاءته البشرى بإسحاق «قال: يا رب ليت إسماعيل يحيى بين يديك. فقال له: ولإسماعيل سمعتك ها أنا باركته وأنميته جدا جدا اثني عشر شريفاً يولد وتكون منه أمة عظيمة.» هذا نصها الجلي. فكان إسحاق ويعقوب نافلة.¹

“Tevrat'ta Hz. İbrahim'in, Hz. İshak ile müjdelendiğinde şöyle dediği kaydedilmektedir: «Ey Rab keşke İsmail senin huzurunda yaşayabilse!» Bunun üzerine Allah ona dedi ki: «...ve İsmail'e gelince, seni işittim; işte onu mübarek kıldım, onu verimli kılacağım ve soyunu ziyadesi ile çoğaltacağım; on iki asil aileden olacak ve Ondan büyük ümmet meydana gelecek». Bu da Allah'ın Hz. İbrahim'e [İsmail'den sonra]

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 150; Tekvin, 17/18 ve 20.

fazla bir bağış olmak üzere İshak ve Ya'kub'u lütfettiğine açık bir şekilde işaret eden Tevrat'ın ifadesidir.”

Görüldüğü üzere müfessir İbrahim kıssasını ele alırken, Kutsal Kitabın Tekvin bölümünde geçen 17. ve 20. âyetlerin ifadelerinden yola çıkarak, Allah'ın İbrahim'e önce İsmail'in, sonra İshak ile onun oğlu olan Yakub'un nafile/ikram olarak verildiğini ileri sürmektedir.

II. misâl:

Müfessir Hûd sûresinin 35. âyetinde Nuh'un gemisi ile ilgili kıssayı şöyle açıklamaktadır:

"في التوراة أن السفينة طولها ثلاثمائة ذراع، وسعتها خمسون ذراع، وارتفاعها ثلاثون؛ وعن ذراع من فوقانيها ضوءها، وهي طبقات ثوان وثالث. ودام المطر أربعين يومًا. ولم يبق على وجه الأرض ذو روح. وعلا الماء أعلى الجبال خمسة عشر ذراعًا. ودام الماء كذلك مائة وخمسين يومًا ثم نقص. وفي سبعة عشر يوما من الشهر السابع وقفت السفينة. وفي أول العاشر انكشفت رؤوس الجبال. وبعد أربعين يومًا فتح نوح باب السفينة. وكان عمر نوح ستمائة سنة. ولما خرج قَرَب قريبًا من البهائم والطير. وقال الله: لا أعود ألعن الأرض بسبب الإنسان، لأن خاطر قلب الإنسان ردي من صغره. وعاش نوح بعد الطوفان ثلاثمائة وخمسين سنة."¹

“Tevrat'ta şöyle geçer: «Geminin uzunluğu üç yüz arşın, genişliği elli arşın ve yüksekliği otuz arşındır. Yukarıya doğru bir arşında geminin ışıklığı mevcuttur. İki ve üç tabaka halindedir. Yağmur kırk gün sürdü ve yer üzerinde ruh sahibi olan hiçbir şey kalmadı (öldü) ve sular dağlar üzerinde on beş arşın yükseldi. Sular bu şekilde yüz elli gün kaldıktan sonra azaldı ve gemi yedinci ayın on yedinci gününde durdu. Onuncu ayın birinci gününde dağların başları ortaya çıktı. Kırk günden sonra Nuh, geminin kapısını açtı. (Tufanın olduğu zaman) Nuh altı yüz yaşında idi. Nuh, gemiden çıktıktan sonra kuş ve behime/evcil hayvanlardan (bazılarını keserek) Allah'a kurban sundu ve Allah dedi ki: İnsanların yüzünden artık yeryüzüne tekrar lanet etmeyeceğim; çünkü çocukluk

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 385-86.

çağlarından itibaren insanın kalbine doğan şeyler alçakçadır. Ve Nuh, tufandan sonra üç yüz elli yıl daha yaşadı».”

Müfessirin burada Tufan ve Nuh’un gemisi ile ilgili verdiği bilgileri Tevrat’tan özetlediği anlaşılmaktadır. Zira bu malumatların tercüme farklılıkları dışında Kitab-ı Mukaddes’in Tekvin bölümündeki bazı âyetlere harfiyyen uyduğunu söyleyebiliriz.¹

b. Beşâirü’n-Nübüvve ile İlgili Açıklamalarda Bulunmak İçin

Bilindiği üzere bazı müfessirler, Kur’ân’da Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetinin Tevrat’ta geçtiğine işaret eden âyetleri tefsir ederken gerek Müslüman Yahudilerinden nakledilen, gerekse Tevrat’ta Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetiyle ilgili geçen âyetleri zikretmektedirler. İşte müfessirimiz Safedî de konuyla ilgili zaman zaman Tevrat’tan istifade ederek açıklamalarda bulunmaktadır.

Müfessir Âli İmrân sûresinin 81. âyetindeki Peygamberler ve kavimlerinden alınan misakı şöyle ifade etmektedir.

Misâl:

”وصورة هذا الميثاق في التوراة هذا لفظه: «نبيًا يقيم لكم الله». وفي موضع آخر فيها: «نبيًا أقيم لكم من إخوانكم، -ولم يقل منكم- أجعل كلامي في فيه، ويكلمكم بجميع ما أوصيكم» إشارة إلى أنه لا يكتف شئًا وتعريفًا لهم أنه صاحب وصايا، وأنه يكون أميًا لا يعرف الكتابة بل يجعل الله كلامه في فيه، أي لا في ألواح كما أنزل على موسى. ثم قال في التوراة: «وكل من لا يسمع إلى كلام ذلك النبي أنا أنتقم منه.» فهذا هو الميثاق الذي في التوراة.²

“Söz konusu misak Tevrat’ta şöyle geçer: *«Allah size bir peygamber çıkaracaktır»*, başka bir pasajda ise şu ifade bulunmaktadır: *«Size (içinizden değil) kardeşlerinizden bir peygamber çıkaracağım sözlerimi onun ağızına koyacağım ve o, size bütün emirlerimi bildirecek»*. Hz. Peygamber’in Allah’ın ona vahyettiği âyetlerden hiçbirini saklamayacağına işaret edilmek ve Hz. Peygamber’in onlara (İsrailoğullarına) nasihat edeceği bildirilmek üzere bu pasajlar kaydedilmektedir. Ayrıca, ümmi olduğu ve Allah’ın Hz. Peygamber’e ilâhî kelamını Hz. Musa’ya verdiği gibi levhalar halinde değil

¹ Bkz., Tekvin 6/15-16; 7/6,17,20,21,24; 8/3-6, 20-22 ve 9/28.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 356.

onun bizzat Allah tarafından kendisine verilmesi ve ağızına konulması şeklinde olacağı Tevrat'ta bildirilmiş olmaktadır. Sonra Tevrat'ta şu ifade de bulunmaktadır: «O peygamberin iletği sözleri dinlemeyecek olan insanı cezalandıracağım». Bütün bu Tevrat pasajları [Alî-İmrân sûresi 81. âyette geçen] Allah'ın peygamberler ve İsrailoğullarından almış olduğu ahdi açıklamaktadır.”¹

Görüldüğü gibi Safedî bu âyette geçen misakın ne olduğunu, Tevrat'ta Hz. Peygamber'e (sav) işaret eden âyetlerle izah etmektedir. Safedî'nin eserinin birkaç yerinde, özellikle *Beşâirü'n-nübüvve* ile ilgili yaptığı izahlarda, söz konusu âyette zikrettiği Tevrat pasajlarını tekrar etmektedir.²

c. Yeryüzü ve Göklerin Yaratılışına İlişkin İzah Yapmak İçin

Müfessir, tefsir ederken Kitab-ı Mukaddes'ten istifade ettiği hususlardan biri yeryüzü ve göklerin yaratılışı konusudur. Nitekim Safedî Kur'an'daki yaratılış ile ilgili âyetleri izah ederken, Tevrat âyetlerini naklettiği görülmektedir.

Misâl:

"ويجب أن تفهم أن قوله تعالى: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ»³ لا يناقض قوله: «وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا»⁴ لأنَّ السماء خلقت قبل الأرض كما جاء في التوراة وشهد به القرآن. فأما التوراة فإنَّ أول آية فيها ما هذا مقلوبه عربيًا: «وهو برأسية برأ الإله السماوات والأرض». فقدَّم السماء في الذكر عند وصف أول الخلق كما قدَّمها في الذكر عند قوله تعالى: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ»⁵. وذلك في الكتابين عبارة عن أول الكون. ثم قال في ثاني آية في التوراة: «والأرض كانت غامرة مستبحرة، وظلام على وجه القمر، ورياح الله نهب على وجه الماء». ثم ذكر في الثالثة: «وقال الله: يكون نور، فكان نور. ورأى الله النور جيدًا فأفرز الله بين النور والظلمة وسمَّى الله النور نهارًا والظلمة ليلاً. وكان غروب وكان بقور يومًا واحدًا». ثم ذكر بعد هذه الآية أن الله خلق السماء أولًا في وسط الماء فقال فيها: «وقال الله: يكون رقيق بوسط الماء، ويكون فاصلاً بين ماء لماء...» فهذا نصها نقلتها بلفظه متتابعًا.⁶

¹ Safedî'nin burada zikrettiği Tevrat pasajları için bkz., Tesniye, 18/15,18 ve 19.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 180, III, 130.

³ Fussilet (41), 11.

⁴ Nâziat (79), 30.

⁵ Fussilet (41), 11.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 612.

“Burada şu nokta anlaşılmalıdır: *«sonra duman halinde olan göğe yöneldi»* âyeti, *«ondan sonra da yerküreyi döşedi»* âyetiyle çelişmemektedir. Çünkü Tevrat’a göre gökyüzü, yerküreden önce yaratılmıştır. Kur’ân da Tevrat’ta geçen bu malumatı doğrulamaktadır. Nitekim Arapça’ya çevrilmiş Tevrat’ın ilk âyeti şu şekildedir: *«Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı»*. Demek ki, Kur’ân’ın *«sonra duman halinde olan göğe yöneldi ona ve yerküreye: isteyerek veya istemeyerek gelin! dedi»* âyetinde olduğu gibi yaratılışın başlangıcıyla ilgili Tevrat’ın yukarıdaki pasajında da ilk önce gök zikredilmektedir. Bu ise iki kitabın da evrenin başlangıcını benzer şekilde ifade ettiğini göstermektedir. Tevrat’ın ikinci âyetinde ise şu geçmektedir: *«Ve yeryüzü engin ve kuru kıraç idi ve ayın (enginin) üzerinde karanlık vardı ve Allah’ın rüzgarları suların üzerinde esiyordu»* üçüncü âyetinde ise şöyle denir: *«Allah dedi ki: nûr olsun ve nûr oldu. Ve Allah nûrun güzel olduğunu gördü ve Allah onu karanlıktan ayırdı. Ve Allah nûra gündüz ve karanlığa gece adını koydu. Ve Akşam oldu gece oldu ilk gün oluştu»*. Tevrat’ta bu âyetlerden sonra Allah’ın semayı ilk önce suların ortasında yarattığına değinilir: *«Allah ‘suların ortasında kubbe olsun, suları birbirinden ayırsın’ diye buyurdu...»*. Bütün bu pasajlar, benim Tevrat’tan sırasıyla ve hafiyen nakletmiş olduğum ifadelerdir.”¹

Görüldüğü gibi burada Safedî’nin Fussilet sûresinde geçen yaratılış ile ilgili âyetleri izah ederken Tevrat’ın bazı pasajlarından harfiyyen iktibas ettiği açıkça ortadadır. Safedî, burada yaptığı gibi Şûrâ sûresinin 11. âyetinde de Hz. Âdem’in yaratılışı ile ilgili Kitab-ı Mukaddes pasajlarından alıntılar yapmıştır.²

c. Kelimelerin Anlamlarıyla İlgili Yaptığı İzahı Teyit Etmek İçin

Safedî, özellikle özel isimlerin anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamalarında Tevrat âyetlerini kullanmaktadır.

¹ Safedî’nin burada zikrettiği Tevrat pasajları için bkz., Tesniye, 18/15,18 ve 19.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 16-17.

I. misâl:

"إسحاق لفظة عبرانية، ولهذا كتب بغير ألف وهي في التوراة "يصحق" بهذه الحروف. وتفسيرها "يضحك". وعلمه في التوراة بما هذا نصه: «وسمّته سارة يضحك قائلة: كلّ سامع يضحك لي». هذا مقلوب نص العبري إلى العربي.¹ "وسارة" في التوراة بهذه الحروف بغير ألف،² وتفسيرها رئيسة، وسر عندهم رئيس. ويحتمل أن معناها في العربية سارة من السرور.³

"İshak kelimesi İbranice bir kelimedir. Bu yüzden [Kur'ân'da] elifsiz bir şekilde yazılmıştır. Tevrat'ta ise 'يضحك/güldürür' anlamına gelen 'Y-S-H-K/يضحك' harfleri ile geçmiştir. Onun Tevrat'taki manası ise şu şekilde açıklanmıştır: «Her duyan bana gülecektir» diyerek 'يضحك' adını vermiştir. Bu İbranice bir metnin Arapça'ya çevrilmiş halidir. Sara kelimesi ise, Tevrat'ta elifsiz bir şekilde [سر] olarak yazılmış ve bu da 'رئيسة/reis hanım' anlamına gelmektedir. Nitekim İbranicede 'سر' kelimesi reis demektir. Ancak onun Arapçadaki anlamının سرور kelimesinden gelen سارة olması da muhtemeldir." Görüldüğü gibi müfessir, burada İshak ve Sara isimlerini, Tevrat âyetlerinden yararlanarak açıklamaya çalışmıştır.

II. misâl:

"وأما اسم "آدم" فهو مشتق من الأدمة وهي الأرض، وهذا مقلوب لفظ التوراة من العبري إلى العربي.⁴

"Âdem ismi ise, arz anlamındaki أدمة kelimesinden türetilmiştir. Bu da Tevrat'ta bulunan bir lafzın İbranice'den Arapça'ya çevrilmiş halidir."

Görüldüğü üzere müellif burada da Tevrat âyetinden yola çıkarak, Âdem isminin أدة /arz kelimesinden türetildiğine işaret etmektedir.⁵

¹ Müfessirimizin burada zikrettiği Tevrat âyeti tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzdeki Tevrat nüshalarında görülmemektedir. Ancak Tekvin bölümünde Safedî'nin zikrettiğine benzer şu iki âyet geçmektedir: "İbrahim, Sara'dan doğan oğlunun adını İshak koydu... O zaman Sara, 'Allah yüzümü güldürdü. Buna duyan herkes de benimle birlikte gülecek.' dedi." Bkz., Tekvin, 21/3,6.

² Tevrat'ta Sara kelimesi çok geçmektedir. Ancak Arapçaya çevrilen Tevrat nüshasında Sara kelimesi elif harf ile yazılmaktadır. Örnek için bkz., Tekvin, 17/15.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 396.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 104.

⁵ Safedî, burada muhtemelen Tekvin bölümünde geçen "Sonra Allah, yerin toprağından Âdem'i yarattı, onun burnuna hayat nefesini üfledi ve Âdem yaşayan bir can oldu." âyetine dayanmaktadır. Bkz., Tekvin, 2/7.

d. Âyete Verdiği Manayı Teyit Etmek Maksadıyla

Müfessirimiz zaman zaman âyete verdiği mananın doğruluğunu teyit etmek için Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmektedir.

Misâl:

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»¹ أي لا وحيًا بل كان يسمع كلامًا من وراء حجاب. وجاء في التوراة: «فَمَا بَفَمِ أَكَلِمِهِ»، يقول الله تعالى في موضع آخر منها: «كَمَا يَكَلِّمُ الْمَرْءَ صَاحِبَهُ»².

«Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu» yani Allah, Musa'ya vahiy vasıtasıyla değil, perde gerisinden kelimini duyurdu. Konu ile ilgili Tevrat'ta da şöyle geçmektedir: «(Musa ile) karşı karşıya konuştum». Tevrat'ın başka bir yerinde de Allah şöyle demiştir: «Bir adamın arkadaşıyla konuştuğu gibi».³

Burada görüldüğü gibi Safedî, «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» âyetine ilişkin ileri sürdüğü manayı, Tevrat'ta geçen bazı âyetlerle teyit etmeye çalışmaktadır.

e. Fıkhî ve Ahlaki Konuları Açıklarken Tevrat'tan Delil Göstermesi

Müellif Safedî, fıkhî ve ahlaki konuları ele alırken, Kur'an'dan âyetleri ve hadisleri delil gösterdiği gibi, zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'teki âyetleri de kullanmaktadır.

I. misâl:

«وقد قال عليه السلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»»⁴ وهذا الوصف كان مختصًا به عليه السلام. ومثله قول الله تعالى في التوراة عن موسى ما هذا مقلوبه: «والإنس موسى متواضع جدًا من كل آدميين الذين على وجه الأرض»⁵. وهذا الوصف أعني التواضع هو من جملة أحسن الخلق...⁶

«Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: «Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim». Bu Hz. Peygamber'e (sav) mahsus bir sıfattır. Hadiste işaret edilen güzel ahlakın bir örneği Hz. Musa ile ilgili Arapça'ya çevrilmiş şu pasajda geçmektedir: «Musa

¹ Nisâ (4), 164.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 565.

³ Safedî'nin zikrettiği Tevrat âyetleri için bkz., Çıkış 33/11 ve Tesniye 5/4.

⁴ İmâm Mâlik, İbn Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1985, Husnu'l-huluk, 8; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XIV, 267; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, Tevârihi'l-Mutekaddimîn, 4221.

⁵ Sayılar 12/3.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 380-81.

yeryüzünde yaşayan herkesten daha mütevazidir». Nitekim tevazu, en güzel huyların başında gelmektedir...”

Görüldüğü gibi müfessirimiz güzel ahlak konusunda, hadis-i şeriften delil gösterdiği gibi Tevrat’ın bir âyetini de delil olarak zikretmektedir.

II. misâl:

"وَلَمَّا أَرَادَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْتَارَ مِنْ قَوْمِهِ سَبْعِينَ رَجُلًا أَمْرَهُ اللَّهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ بِمَا تَفْسِيرُهُ «كُونُوا مَهَيِّئِينَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَا تَتَقَدَّمُوا إِلَى امْرَأَةٍ.»¹ هَذَا نَصُّ التَّوْرَةِ.²

“Hz. Musa (as) kavminden yetmiş kişiyi seçmek istediğinde Allah, ona şöyle buyurdu: *«Onlara üç gün içinde hazır olun ve karılarınıza yaklaşmayın diye emret»*. Bu Tevrat’ın nassıdır.”

Müfessirimiz, Bakara sûresi 187. âyette i’tikâfın camilerde gerçekleştirilmesi ve i’tikâfa giren kimsenin hanımına yaklaşmayacağını açıklarken, Tevrat’ın misalde geçen pasajına işaret etmektedir.

¹ Çıkış 19/15.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 230.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ESERİN DİRAYET YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

DİRAYET YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

Yukarıdaki bölümlerde de belirttiğimiz gibi tefsirler, doğrudan Kur'ân'a dayanan, sünnet, sahabe, tabiîn ve diğer müfessirlerin tefsire dair görüşlerinin ağırlıklı olduğu rivayet; dil/lügat ve diğer ilimlere dayanılarak yapılan tefsirler ise dirayet diye ikiye ayrılmaktadır.¹ Bu açıdan Yusuf b. Hilal es-Safedî tefsirinde âyetleri tefsir ederken, dirayet yöntemini kullanmıştır. Ancak âyetin âyetle tefsir yöntemine çok sık başvurmuştur. Şimdi Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin dirayet yönü ağır basan bu eserinin özelliklerini aşağıdaki başlıklar altında incelemeye çalışacağız:

- Fıkıh ve Fıkıh Usulü
- Kelam
- Lügat, Sarf-Nahiv ve Belagat
- Hadis Usûlü
- Müşkulu'l-Kur'ân
- Tekrâru'l-Kur'ân
- Münâsebâtu'l-Kur'ân
- Emsâlü'l-Kur'ân
- Resmü'l-Mushaf
- İşârî Tefsir

3.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü

3.1.1.1. Fıkıh

Allah tarafından, dünya ve ahiret saadatinin yollarını göstermek üzere bütün insanlara gönderilen Kur'ân, şüphesiz itikat, ibadet, muamelat ve ahlaka ilişkin çeşitli ilke ve hükümler ihtiva etmektedir. Bazı İslam bilginleri, Kur'ân'da ahkâm âyetlerinin beş yüz kadar olduğunu ileri sürmektedirler. İslam Hukuku'nun ilk ve ana kaynağının Kur'ân olduğu hususunda bütün âlimler görüşbirliği içerisinde.² Bu sebeptendir ki, mezhep ve

¹ ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 112,183.

² Ahkâm âyetlerinin sayısına ilişkin âlimlerin iki farklı görüşü mevcuttur. Gazzâlî (v. 505/1111) ve Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1210) gibi âlimler, ahkâm âyetlerinin beş yüz olduğunu dile getirirken Şihâbüddin el-Karâfî (v. 684/1285) gibi âlimler, ahkâm âyetlerinin sayısına dair bir görüş belirlemenin doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir. İkinci grup âlimler, insanın zekasının seviyesine göre Kur'ân'ın her âyetinden bir hükmü çıkarabileceğini söylemişlerdir. Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1993, s. 342; Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî 'İlmi 'Usûli'l-Fıkhi*, 1. basım, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, VI, 24; el-Karâfî, Şihâbüddin Ahmad b. İdris, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 1. basım, Şeriketü't-Tibâatu'l-Fenniyye el-Müttehida

fırkaların eserlerinde olduğu gibi el-Cessâs (v. 371/981) ve İbnu'l-Arabî (v. 543/1148) gibi Ahkâmu'l-Kur'ân adı altında eser kaleme alan âlimlerin, mensup oldukları mezhebi ve benimsedikleri görüşün doğruluğunu kanıtlamak, diğer mezheplerin fikir ve kullandıkları delilleri çürütmek ve onların ortaya attıkları sorunlara cevap vermek maksadıyla öncelikle Kur'ân âyetlerini kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte Kurtubî (v. 671/1273) gibi fikhî âyet ve görüşlere ağırlıklı olarak yer veren müfessirler, ahkâm âyetlerini ele alırken kendilerinden önceki fikhî tartışmaları konu alan meselelere değinmektedirler. Aynı zamanda onlar, âyetlerden birtakım hükümler de çıkarıp kendi içtihatlarını ve görüşlerini ortaya koymaya gayret etmektedirler. Bazen de zikrettikleri farklı görüşler arasında mensup oldukları mezhebin fikri ya da benimsedikleri görüşünü tercih etmekte, kabul etmedikleri görüşün ise çürütülmesine ve reddedilmesine çalışmaktadırlar.

Yusuf b. Hilal es-Safedî de ahkâm âyetlerini açıklarken fikhî konuları ele almaktadır. Safedî'nin Saîd b. Cübeyr (v. 94/713), Ebû Hanife (v. 159/767), Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve Şâfiî (v. 204/820) gibi meşhur fakihlerin fikirlerine yer verdiği gibi kısas ve miras gibi konularda kendisine ait fikir ve içtihatları ortaya koyduğu görülmektedir. Kendisinin münferit olarak ortaya attığı görüşleri yanında kaynak olarak Kıyâ el-Herrâsî'nin (v. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Begavî'nin (v. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*'i, Ebü'l-Fazl el-Kirmânî'ye (v. 543/1149) ait *Ferâiz*'i ve İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserlerine atıf yaptığı anlaşılmaktadır.

Safedî ele aldığı fikhî konuların bazılarında sözü uzatmadan özet bir şekilde onlardan bahsetmekte, bazılarında ise detaylı bir şekilde konuyu incelemektedir. Safedî fikhî konuları ele alırken âlimlerin görüşlerine değinip bazen de zikrettiği görüşler arasından birini tercih etmektedir. Görüşler arasında tercih yaparken de mensup olduğu Hanefî mezhebinin görüşünü tercih ettiği gibi Şâfiî, hatta bazen Şîî mezhebini de yeğlediği olmaktadır.

Şimdi müfessirin konuyu ele alış tarzını örneklerle ortaya koymaya çalışalım.

t.y., s. 437; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 3-4; Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ss. 668-69.

a. Fakihlerin İsimleriyle Birlikte Fikirlerini Açıklaması ve Görüşleri Arasından Birini Tercih Etmesi

I. örmek:

"ومما ذكره أبو الفضل الكرماني الحنفي في فرائضه أنه قال: قال علي وعمر رضي الله عنهما: الفاضل عن فرض ذوي السهام يردّ عليهم بقدر سهامهم إلّا على الزوج والزوجة. وقال زيد: يوضع في بيت المال. وبه أخذ مالك والأوزاعي والشافعي. وكلّ منهم رحمهم الله تعالى نظر من وجه. والواجب أنّ النسب يحجب الصهر إذا وجدًا معًا، وهو مذهب علي وعمر. فإن بقي الزوج وحده يردّ عليه وهو مذهب عثمان رضي الله عنه. فإن لم يبق نسب ولا ذو رحم من زوج أو زوجة فبيت المال، وهو مذهب زيد رحمه الله.¹

“Ebû’l-Fazl Kirmânî el-Hanefî’nin ferâize dair eserinde şu malumatlar yer almaktadır: Kirmânî dedi ki: Hz. Alî ve Hz. Ömer konuyla ilgili şöyle bir beyanda bulunmuşlardır: Ashâbü’l-Ferâiz’in belirli hisselerinden artakalan hisse, karı-koca dışında kendilerine [Ashâb-ı Ferâiz’e] hisselerin değerine göre *red* olarak verilir. Zeyd’in ise şöyle dediğini nakletmiştir: Ashâbü’l-Ferâiz’in belirli hisselerinden artakalan hisse, beytül-mâle intikal eder. Mâlik, Evzâi ve Şâfiî, bunu [Zeyd’in görüşünü] savunmuşlardır. Her âlim bu meselenin bir boyutuna bakmıştır. Dolayısıyla bu meselede yapılması gereken şudur: *Nesep* [cihetiyle mirasa müstahak olan kişi] ile *sıhr* [nikah yoluyla mirası alan kişi ile *red* meselesinde] bir arada bulundukları zaman nesep yoluyla mirasçı, *sıhr* cihetinden olan kişinin [red payından] mahrum kalmasına neden olur. Bu da Hz. Alî ve Hz. Ömer’in kanaatidir. Koca ya da karı tek vâris olduğu zaman ise artakalan hisse ona *red* olarak verilir. Bu da Hz. Osman’ın (ra) görüşüdür. Nesep yoluyla mirasa müstahak olan kişi ve koca veya karı gibi *zû-rehimin* bulunmadığında ise [artakalan pay] beytül-mâle intikal eder. Bu da Zeyd’in mezhebidir.”

Görüldüğü gibi Safedî miras hukukundaki red meselesine ilişkin Ebû Hanife, Mâlik, Şâfiî ve Evzâî’nin görüşlerini zikretmekle beraber Hz. Ali, Ömer ve Zeyd’in görüşlerine dayanarak kendi görüşü ortaya koymaktadır.²

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 441.

² Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Ebû’l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. IV, 223; Serahsî, *el-Mebsût*, s. XXIX, 192-98; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, s. VI, 295-97.

II. örmek:

"والمنقول عن أبي حنيفة أنَّ الكفارة بعد الحنث في الجميع سوى ما خصصه النص؛ وعن الشافعي أنها قبل الحنث في الجميع. والواجب التفصيل، ولم أسمع به لأحد. وتعليقه أن الكفارة تجب ههنا على من قال زوراً، فاليمين فيما لا يجوز زور فوجبت الكفارة بنفس وقوع هذه اليمين، فهي كقوله في الظهار: «وإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا».¹ واليمين فيما يجوز ليست بزور إلا إذا وقع الحنث فقد عادت زوراً، فالكفارة على قول الزور باليمين، فافقه ذلك. وهذه الكفارة لمن يريد أن يفعل الذي هو خير لا لمن يحلف أنه لا يشرب الخمر مثلاً ثم يشربه، فتلك لا تكفر قبله بل تجب الكفارة بعد.²

“Bu konuyla ilgili Ebû Hanîfe’den şu görüş nakledilmektedir: [Yemin bozmanın] kefareti, nassın tahsis ettiği durumlar dışında *hanes*’ten [yemin bozulduktan] sonra ödenir. Şafî’den ise kefaretin *hanes*’ten [yemin bozulmadan] önce ödeneceği nakledilmiştir. Bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekirken daha önce hiçbir âlimin söz konusu mevzûyu detaylarıyla açıkladığını işitmedim. Biz bu konuyu şu şekilde açıklayacağız: [Mâide sûresi 89. âyetinde geçen] kefareti, yalan üzerine yemin eden kişi içindir. Zira doğru olmayan bir şey üzerine yapılan yemin *zûr* [yalan]dır. Dolayısıyla yemin vuku bulunduğu takdirde kefaretin ödenmesi vacip olur. Bunun bir benzeri de *zihâr* ile ilgili «*şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar*» âyetinde geçmektedir. Câiz olan bir şey üzerine yapılan yemin ise *zür* değildir. Ancak bu durumda yapılan yeminin bozulmasıyla *zûr* ve yalana dönüşür. Dolayısıyla bu takdirde kefaretin ödenmesi yemin edilmiş ve yalana dönüşmüş şeyin gerçekleşmesiyle vacip olur. Bunu iyice kavra! Ayrıca [Mâide sûresi 89. âyetinde geçen] kefareti, içki içmeyeceğine dair yemin eden ve sonra içerek yemini bozan kişi ile ilgili değil, aksine daha hayırlı bir iş yapmak istediği için yeminini bozan kişi ile alakalıdır. Zira, bu durumda yemin bozulmadan önce değil, bozulduktan sonra kefaretin ödenmesi gerekir.”

¹ Mücadele (58), 2.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 69.

Görüldüğü gibi müellif yemin kefareline ilişkin Ebû Hanife ve Şâfiî'nin görüşlerini beyan ettikten sonra konuyu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.¹

b. Fakihlerin İsimlerini Tasrih Etmeksizin Fikhî Görüşleri Açıklaması

Safedî, tefsirinde ahkâm âyetlerini ele alırken fikhî görüş sahiplerinin isimlerini zikrettiği gibi bazen de onların isimlerini tasrih etmeden görüşlerine işaret etmektedir. Safedî bu görüşlerini zikrederken onlar her ne kadar bazı fakihlerin görüşlerine benzese de onun kendince doğru olduğu ve savunduğu görüşleri beyan etmek istediği anlaşılmaktadır. Şimdi konuyla ilgili bir iki örnek vermek yerinde olacaktır:

I. misâl:

«لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ»²... فإن هجر الزوج فراش الزوجة أكثر من هذه المدة بألية أو بغير ألية فلها أن تطالب بالوطء أو الطلاق إن لم يكن عذر...³

“*Kadınlara yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler...*» Eğer koca, gerek îlâ ile [yemin] gerek îlâ [yemin] olmaksızın bu süreden fazla eşinin yatağını terk ederse ve bir mazereti de yoksa, o takdirde eşi, bir araya gelme ya da ayrılık talebinde bulunmak hakkına sahiptir.”

Bilindiği üzere îlânin dört aylık süresi dolduğunda boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve çoğu fıkıh âlimleri îlâda dört ay dolduğunda evliliğinin kendiliğinden bitmediği, kocanın karısına yanaşması ya da boşaması gerektiği, bu ikisinden birini yapmazsa da karısı hâkime başvurarak yanaşma yahut boşamayı talep edebileceği ve bu durumda hâkim kocanın eşine dönmesini isteyeceği, yoksa eşlerin ayrılacağını ileri sürmüşlerdir. Hanefî mezhebine göre ise dört aylık süre tamamladığında hâkime başvurulmadan eşler arasında kesin boşanmanın

¹ Konuyla ilgili mezheplerin farklı görüşleri için bkz., Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, III, 93; Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3. basım Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003, I, 248; el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 570-71; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ss. 95-96.

² Bakara (2), 226

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 260.

gerçekleştiği öne sürülmüştür.¹ Her ne kadar müfessir burada âlimlerin isimlerini tasrih etmese de Mâlikî, Şafîî, Hanbelî ve cumhurun ileri sürdüğü görüşü savunduğu anlaşılmaktadır.

II. misâl:

«وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»² ... وإنما فهمنا وجوب التسمية بالله فيحل الأكل، ولا يحرم مع عدمها بل يحرم مع تسمية غير الله. فتأن لتفهم أن من ذبح ونسي التسمية أو تعمّد أن لا يسمي فقد خالف الأمر مع جواز أكل المذبوح...³

“*Üzerlerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin*» âyetinden [hayvan kesiminde] Allah’ın ismini zikretmek vacip ve besmele ile kesilen hayvanın helal olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın adı zikredilmeden kesilen hayvan ise haram değildir. Ancak hayvanın Allah’tan başka bir şeyin ismi zikredilerek kesildiğinde onun yenmesi haramdır. Bu dikkatlice incelensin ki, kimin hayvan kesmek istediğinde Allah’ın adını unutarak yahut kasten zikretmezse Allah’ın emrine karşı çıktığı, ancak bu durumda kesilen hayvanın helal olduğu anlaşılabilir.”

Bilindiği üzere sehven yahut kasten besmele çekilmeksizin kesilen hayvanın yenmesinin haram yahut helal olduğuna ilişkin âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Mâlikî ve Hanefî mezhebine göre sehven besmele çekilmeksizin kesilen hayvan yenir, ancak taammüden besmele çekilmeksizin kesilen hayvan yenmez. Şafîî mezhebine göre ise gerek sehven olsun, gerekse de kasten olsun besmele çekilmeksizin kesilen hayvan yenir. Burada görüldüğü gibi müellifin, -sarahaten işaret etmese de- ileri sürdüğü görüşün Şafîî mezhebinin görüşü olduğu anlaşılmaktadır.⁴

¹ Konuyla ilgili âlimlerin görüşleri için bkz., İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli Medîne*, 2. basım, Mektebetu’r-Riyad el-Hedîse, Rıyâd-Suudi Arabistan 1980, II, 598-99; Ebû’l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, III, 118-19; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 553-54.

² En’âm (6), 121.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 145.

⁴ Konuyla ilgili âlimlerin görüşleri için bkz., Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 75-76.

c. Ehl-i Sünnet Dışı Mezheplerin Görüşlerine Değınmesi

Müellif, tefsirinde nadiren de olsa Şia gibi Ehl-i sünnetin dışındaki mezheplerin görüşlerini de zikretmektedir. Bazen zikrettiğı bu mezheplerin görüşünü tercih etmekte, bazen de reddetmektedir.

I. misâl:

Bakara sûresinin 229. âyetini izah ederken şöyle dile getirmektedir:

"الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ...¹ والمفهوم من قوله مَرَّتَانٍ، أي تطليقة بعد تطليقة بينهما رجعة، ولا تكون الثانية تطليقة إلا بعد عودة الزوج. ويصح حينئذ أن يقال: طلقها مرتين...والدليل على صحة رأي كثير من أهل البيت في أن الزوج لو طلق ثلاثاً جملة لم يقع إلا واحدة ما فصله تعالى بقوله: الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ. ثم قال ما دل على أن المرتين كل واحدة بمفردها بقوله: «فَإِنْ طَلَّقَهَا»²، أي مرة ثالثة. ولو لم يكن كذلك لأجزأ قوله: الطلاق ثلاث ولا تحل له من بعد حتي...³

“*Boşama iki defadır*» âyetinde geçen ‘مرتان’ kelimesinden şu anlaşılmaktadır: İki boşama, arka arkaya ve arasında *rica* ile [boşanan karısının kocasına dönmesiyle] vuku bulmaktadır. Nitekim boşanan hanımın birinci boşamadan kocasına dönmedikçe ikinci boşama vuku bulmaz. Zira, sadece kocasına döndükten sonra bir talakın tahakkuk ettiğini ifade etmek mümkün ve kocasının ikinci kez boşadığında da ‘طلقها مرتين’ ifadesi kullanılabilir... Konuyla ilgili Ehl-i Beyt’in çoğunun, kocanın karısını bir mecliste üç defa birden boşadığında sadece bir boşama olarak sayılacağına ilişkin görüşünün doğru olduğuna işaret eden delil de Allah’ın ayrıntılı olarak buyurduğu «*boşama iki defadır*» ifadesinde görölmektedir. Bununla birlikte bu âyetten sonra ‘فإن طلقها’ ifadesiyle Allah, iki boşamanın her birisinin ayrı olacağına delalet etmektedir. Nitekim ‘فإن طلقها’ ifadesi, ‘üçüncü defa boşarsa’ anlamındadır ve söz konusu ifade ile boşanmanın ayrı ayrı olacağına işaret edilmiş olmasaydı ifade, ‘o boşanma üç defadır ve üçüncü defadan sonra başkasıyla evlenene kadar, ona helal olmaz’ şeklinde gelirdi.”

Göröldüğü gibi müfessir burada birden ya da bir mecliste üç defa boşamanın hukuken geçerli sayılıp sayılmayacağına ilişkin ortaya atılan görüşler arasında, Ehl-i

¹ Bakara (2), 229.

² Bakara (2), 230.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 262-63.

Beyt'in görüşünü tercih etmektedir. Nitekim konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşü bulunmaktadır. Hanefî, Mâlikî, Şafî ve Hanbelî gibi Ehl-i Sünnet mezhepleri, hukuken boşamanın geçerli sayılacağını ileri sürerken; İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ile Zeydiyye gibi Şîî mezhebine mensup olanlar bir defada gerçekleşen üç talâkla sadece bir boşamanın meydana geleceğini öne sürmektedirler. İsnâaşeriyye Şîası'nın fikhî görüşüne göre ise, bir defada üç talâk sünnete aykırıdır. Dolayısıyla tamamen geçersiz sayılmaktadır.¹

II. misâl:

"ويجب أن يغسل اليد من الكف إلى المرفق بخلاف ما ذكره الطوسي وأمثاله. فإنه قال: "يجب عندنا غسل الأيدي من المرافق وغسل المرافق معها إلى رءوس الأصابع ولا يجوز غسلها من الأصابع إلى المرافق." هذا كلامه وهو بخلاف تتابع النص، فإنَّ "إلى" لانتهااء الغاية لا لابتدائها."²

"Abdest alınırken Tûsî gibi âlimlerin söylediklerinin aksine bilekten dirseklere kadar elin yıkanması vaciptir. Zira Tûsî'nin '*bizim mezhebimizde dirseklerden parmak uçlarına kadar ellerin yıkanması vaciptir; parmaklardan dirseklere kadar yıkanması ise caiz değildir*' ifadesi, âyetin siyakıyla ters düşmektedir. Nitekim âyette geçen 'إلى' harf-i cerri, ibtidâ manasında değil *intihâü'l-gâye* anlamına gelmektedir."

Görüldüğü gibi Safedî, bu âyette de Şîî mezhebinin, önde gelen âlimlerinden biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (v. 460/1067) tefsirinde, abdest alırken elin yıkanmasına ilişkin iddia ettiği görüşünü reddetmektedir.

¹ Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri ile alakalı geniş bilgi için bkz., Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 57; Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfî (Usûlu-Kâfî)*, 1. basım Menşûrâtî'l-Fecr, Beyrut 2007, VI, 46; ez-Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4. basım Dâdu'l-Fıkır t.y., VIII, 406-7.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 21; Krş., et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü İhyâ' et-Turâsî'l-Arabî, Beyrut t.y., III, 450.

d. Fıkḥî Terimleri Açıklaması

Müellif, ahkâm âyetleri açıklarken bazen fıkḥî kavramları izah etmektedir.

I. misâl:

"وكذلك ههنا لما استفاض من أن المراد بالعمرة هو أن يخرج المسلم إلى أدنى الحل ويُحرم ويدخل إلى مكة ويطوف ويسعى كما عمل في التعبد بالحج ويقيم بمكة مدة ما على تلك الحالة، عاد المراد بلفظ العمرة هذه الصورة."¹

“Bu âyette de umre kelimesi, ‘bir Müslümanın en yakın bir ‘hill’ bölgesine gidip ihrama girmesi, Mekke’ye geri dönmesi, hac ibadetinde yaptığı gibi, tavaf ve sa’y yapması ve Mekke’de ihramlı olarak bir müddet beklemesi’ suretiyle eda edilen şer’i ibadet anlamına gelmektedir.”

Görüldüğü üzere müfessirimiz bu örnekte umre kelimesini fıkhîtaki muradını zikrettikten sonra, söz konusu âyette geçen umre kelimesinin aynı şeri anlamı taşıdığına işaret etmektedir.

II. misâl:

"(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)،² وهو أن تعطي شيئاً بمثله وزيادة عليه، وتكون تلك الزيادة لأجل مدة. واشتقاقه من ربا يربو إذا ارتفع وزادا. وقال الراغب: الربا في تعارف العرب هو كرفع دين بزيادة أجل، أو كزيادة ثمن لزيادة في الأجل."³

“«Halbuki Allah, alım-satım helal, faizi ise haram kılmıştır» âyetinde geçen ‘ribâ’ kelimesi, daha sonra ödenmek üzere alınan bir şeyin yerine ilavede bulunmak suretiyle verilen şey anlamına gelmektedir. Söz konusu kelime, artırmak ve büyümek anlamındaki يربو ربا, kökünden türetilmiştir. Konuyla ilgili Râgib el-İsfahânî şöyle demiştir: Arap geleneğinde ribâ’dan kasıt; sürenin uzamasına karşılık olarak borcun da artması ya da vadenin uzatılması için semen [fiyatın] artması anlamına gelmektedir.”

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 239.

² Bakara (2), 275.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 304; Krş., Râgib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *Tefsîru Râgib el-İsfahânî*, 1. basım, Edebiyat Fakültesi, Tantâ Üniversitesi, Mısır 1999, I, 578.

Bu örnekte de görüldüğü gibi Safedî, fıkhi bir terim olan ribâ kelimesiyle ilgili bir açıklamada bulunmaktadır.

III. misâl:

"والإيلاء ههنا كقول القائل: والله ما بقيت آتيك أبداً وسنة مثلاً، أو أقل أو أكثر. والفرق بين الإيلاء والظهار أن الإيلاء ما قيد بيمين... والظهار ترك الوطء مع لفظ مخصص..."¹

“Burada ilâ kelimesi, bir kişinin hanımına, ‘Allah’a yemin ederim ki, sonsuza dek yahut bir yıl ya da bu süreden [bir yıldan] az veyahut fazla bir müddet içerisinde sana yaklaşmayacağım’ ifadesindeki manaya karşılık gelmektedir. İlâ ile zihâr kelimeleri arasındaki fark ise şudur: İlâ ancak yemin edilerek yapılabilirken... Zihâr hususi bir lafız ile cinsel ilişkiyi terk etmek suretiyle meydana gelebilir.”

Görüldüğü gibi Safedî, bu örnekte de fıkhi bir terim olan ilâ kelimesini tarif ettikten sonra, ilâ ile zihâr arasındaki anlam farklılığını da zikretmektedir.²

e. Fıkhî Konuları Ayrıntılı Olarak Ele Alması

Müellif Safedî, tefsirinde ahkâm âyetlerini açıklarken umumiyetle fikhî konuları ayrıntıya girmeden ele almaktadır. Fakat Safedî’nin birkaç konuyu detaylı bir şekilde işlediği de görülmektedir. Bu konuların başında miras meselesi gelmektedir. Şimdi Safedî, fıkhi konular arasında miras konusunu ayrı tuttuğu için ve bu konuda onun farklı görüşleri olması nedeniyle ilmi kişiliğini tahlil etmek mümkün olduğundan, miras konusundaki yaklaşımına ilişkin fikirlerini özetlemeye çalışacağız.

Öncelikle şunu hemen belirtmek gerekir ki Safedî, miras âyetlerini izah ederken önce mutabakat, iltizam ve tazammun delâleti olmak üzere fıkıh usulünün önemli konularından biri olan delâlet konusundan bahsetmektedir. Safedî’nin miras âyetlerinde işaret ettiği delâletlerden harekât ederek bazı hadislerde işaret edilen miras meselesi ile

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 260.

² İlâ ve Zihâr kelimeleri ile ilgili benzer tarifler için bkz., İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 536; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 19; Kâsım el-Konevî, *Enîsü’l-Fukahâ fî Ta’rîfâtî’l-Elfâzî’l-Mütedâvile Beyne’l-Fukahâ*, 1. basım Dârü’l-Vefâ, Cidde- Suudi Arabistan 1986, ss. 161-62; Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rîfât*, 1. basım Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, ss. 41-44; Abdulmunim, Muhammed Abdurrahman, *Mu’cemü’l-Müstalahâtü ve’l-Elfâz el-Fıkhiyye*, Dârü’l-Fedîle t.y., II, 452-53.

sahabe, tabiîn ve Ebû Hanife (v. 150/767), Mâlik (v. 179/795) ve Şâfiî (v. 204/820) gibi mezhep imamlarının fikirlerine başvurmadan Kur'ân âyetlerinde geçen miras hükümleriyle yetinen bir miras teorisi ortaya koymaktadır. Safedî'nin babalar (baba-anneler), evlatlar, kardeşler ve karı-kocalardan oluşan bu miras teorisi, tekli, ikili, üçlü ve dörtlü meseleler şeklinde taksim edilmektedir. Tekli meseleler dört şekil, ikili altı, üçlü dört ve dörtlü ise tek şekil altında incelenmektedir. Meselelerin her şekline ilişkin farklı örnekleri tablo içerisinde yazılarak bütün miras meselelerin 12 levha, 99 mürabba'/kısım ve 487 ile 626 civarında şekil/suret altında ele alınmaktadır.¹ Ele alınan bu meselelerde mirasçıların hak ettikleri miras paylarına belli harfler ile işaret edilmektedir.² Safedî'nin konuyla ilgili Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Zeyd b. Sâbit gibi miras konusunda görüşleriyle meşhur olan sahabe ile Hanefî, Malikî, Hanbelî ve Şafîî gibi meşhur mezheplerden farklı olan görüşlerinin bazıları şunlardır:

1- Safedî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, mirasa dair görüşlerini sadece Kur'ân âyetlerinde geçen hükümlerden çıkarmaktadır. Bundan dolayı Safedî, gerek klasik gerekse de modern fıkıh literatürlerinde zikredilen amca ve amca oğlu gibi *asabe* yoluyla mirasçıları zikretmemektedir.³ Ayrıca, ana baba bir, baba bir ve ana bir erkek kardeşlerini ayırt etmeksizin hepsini erkek kardeş olarak isimlendirmektedir. Aynı şekilde Safedî, ana baba bir, baba bir ve ana bir kız kardeşlerin de hepsini kız kardeş olarak adlandırmakta ve miras payı açısından aralarında da bir fark gözetmemektedir. Âlimlerin kahir ekseriyeti, Nisa sûresinin 12. âyetinde geçen erkek kardeş yahut kız kardeşin, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın kıraatine dayanarak ana bir erkek ve ana bir kız kardeş; Nisa sûresinin 179. âyetinde geçen erkek ve kız kardeşin ise Hz. Ebû Bekr'in (ra) görüşüne istinaden ana baba bir erkek ve kız kardeş ya da baba bir erkek ve kız kardeş olduğunu söylemişlerdir. Binaenaleyh, ana bir erkek ve kız kardeşler ile ana baba bir erkek ve kız kardeşler yahut baba bir erkek ve kız kardeşler arasında hisse açısından tefrik etmişlerdir. Onlara göre,

¹ Safedî, tablolarda 626 şekil zikrederken, tablolardan sonra yapmış olduğu bir açıklamada meselelerin toplam 487 şekil olduğunu söylemiştir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 446-59.

² Safedî'nin pay sahiplerin hisseleri için kullandığı işaretler şu şekildedir: (ب) üçte iki hisse; (ف) terkedilen malın yarısı olan hisse; (ث) üçte bir hisse; (ع) dörtte bir hisse; (س) altıda bir hisse; (ن) sekizde bir hisse; (د) bütün/tekinin tümü olan hisse; (ط) kırat; (طين) iki kırat; (ك) şurakâ/paydaşlar; ve (في) hisselerden kalan hisse için kullanılmaktadır. bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 446.

³ Fıkıh literatürlerde amca ve amca oğlu gibi *asabe* yoluyla zikredilen mirasçıları ile ilgili geniş bilgi için bkz., Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX, 174; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, VIII, 335-37.

ana bir erkek ya da kız kardeşi (kelâle durumunda) tek olduğu zaman altıda bir payı verilir, fakat birden fazla iseler mirasın üçte birinde ortaklırlar. Ana baba ya da baba bir kız kardeş ise (kelâle halinde) tek olduğu zaman terekenin yarısı, iki olduğu zaman ise terekenin üçte ikisi, (ana baba bir ya da baba bir) erkek ve kız kardeşle birlikte olduğu zaman ise erkeğin payı, kadının payının iki katı olarak tereke aralarında paylaşılır. Safedî ise yukarıda belirttiğimiz gibi kardeşler arasında hisse açısında bir ayırım yapmamıştır.¹

2- Safedî'nin miras konusundan farklı olan görüşleri arasında âyetlerde belirtilen miras hisselerinin, duruma göre değişebileceğine ilişkin görüşüdür. Nitekim Safedî'ye göre âyetlerde geçen bir mirasçının hissesi, eğer başka bir âyette o mirasçı için başka bir mirasçı ile bulunduğu durumlarda aynı ya da farklı bir hisse belirtilmemiş ise, o durumda ilk önce kendisine belirtilen hisse, oranına uygun değişebilirdi. Safedî bu görüşüyle ilgili iki kız, zevç, anne ve baba meselesini misal olarak vermektedir. Bu meselede iki kıza terekenin üçte ikisinin verilmeyeceğini ileri sürmektedir. Miras âyetlerinde kocanın, karısının çocukları varsa terekenin dörtte birini alacağı, ebeveynin her birine ise ölenin oğlu varsa terekenin altıda biri verileceği belirtilmektedir. Ancak iki ve ikiden fazla kız, zevç ve ebeveyn ile birlikte olan durumlarda iki kızın payı belirtilmemektedir. Dolayısıyla Safedî'ye göre bu meselede kocaya terekenin dörtte biri; ebeveynin her birine terekenin altıda biri verilir, terekenin kalan hissesi ise iki kıza düşer.²

3- Safedî, fakihlerin çoğu tarafından kabul edilen *avl* teorisini de reddetmektedir.³ Nitekim Safedî, konuyla ilgili misal vermek suretiyle *avl* teorisinin doğru olmadığını ileri sürmektedir. Safedî'nin bu teorisini çürütmek için verdiği aklî delili şöyle özetlemek mümkündür. *Avl* teorisini kabul edenler, mirasçılar, kız, ebeveyn ve koca olduğunda bu meseleyi, kız dahil bütün vârislerin hissesinin azaltılması suretiyle yani *avl* teorisine başvurarak çözmüşlerdir. Ancak söz konusu meselede kız ile birlikte

¹ Konuyla ilgili cumhur âlimlerin görüşü için bkz., Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX, 151; Kurtubî, *el-Câmi ' li-Ahkâmi 'l-Kur'ân*, V, 78; Ebü'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü 'l-Müctehid*, III, 118-19.

² Âlimler bu gibi meselelerde *avl* teorisine başvurmuşlardır. Fakat Safedî'nin görüldüğü gibi *avl* teorisini kabul etmediği için bu şekilde taksim etmiştir. es-Safedî, *Keşfü 'l-Esrâr*, I, 428.

³ *Avl* teorisine ilişkin geniş bilgi için bkz., İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VI, 287; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX, 160-65.

erkek evlat bulunuyorsa onlar, vârislerin hisselerinde hiçbir değişlik yapılmaksızın ve *avl* teorisine başvurmadan koca ve ebeveynin hisselerinden kalan hisseyi, kız ile erkeğe ‘mirasta erkeğe kadının hissesi iki katı vardır’ âyetini kullanarak vermişlerdir. Bu da *avl* teorisinin doğru olmadığının göstergesidir. Çünkü *avl* teorisini savunanların, birinci meselede yaptıkları gibi ikinci meselede de sadece kızın hissesi değil, bütün vârislerin paylarında azaltma yapmaları gerekmektedir. Bunu yapmadıkları için bu teorisinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.¹ Safedî’nin işaret ettiği bu meselede kıza, koca ve ebeveynin hisselerinden kalan pay verileceği ve kız ile birlikte erkek evlat var ise o takdirde kalan hisse ‘erkeğin hissesi kadının hissesinin iki katıdır’ âyetini gözeterek aralarında paylaştırılacağı kanaatindedir.²

4- Kelâle meselesinde de Safedî’nin faklı anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Hz. Ömer (v. 23/644), Zeyd b. Sâbit (v. 45/655), Ebû Hanife (v. 150/767), Malik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi meşhur fakihler, kelâleyi ‘evlat ve ebeveyn dışındaki mirasçılar ve bu mirasçıların sıfatı’ veya ‘evlat ve ebeveyn bulunmayan muris ve bu murisin sıfatı’ ya da ‘evlat ve ebeveyn bulunmayan miras meselesi ve bu meselenin sıfatı’³ olarak tanımlamışlardır. Safedî ise kelâle meselesini, karı-koca ve oğlu ile karı-koca bulunmayan meseleleri olmak üzere iki şeikle ayırmıştır.⁴

5- Hünsanın mirasına ilişkin de Safedî, onun (hünsanın) hissesi Kur’ân âyetlerinde geçmediği için hâkimin, Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden nakledilen görüşleri göz önünde bulundurarak belirteceğini ileri sürmekle beraber hünsayı kısır kadına benzeterek ona kadının hissesi kadar, ancak erkek sıfatı baskın olduğunda (erkek olduğu anlaşıldığında) ise erkeğin payı kadar verileceğini ifade etmektedir. Bilindiği üzere fıkıh literatüründe hünsa ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, hünsa olmakla beraber erkeklik ya da dişilik sıfatları arasından biri diğeri daha baskın olan, yani erkek ya da

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 426-27.

² Safedî’nin ileri sürdüğü bu görüşün benzeri İbn Abbas’tan (ra) rivayet edilmektedir. Bkz., Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 133.

³ İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1. basım Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, V, 354; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX, 151-54.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 438.

kadın olduğu kolayca anlaşılan, bu “hünsa-i gayr-i müşkil” olarak isimlendirilir. Bu gruptaki olan hünsaya ilişkin âlimler, ittifakla belirgin olan cinsiyete göre hükümler uygulanacağını, erkeklik sıfatının belirgin olduğunda erkeğin hissesi, dişilik sıfatına daha yakın olduğunda ise kadının hissesi verileceğini dile getirmişlerdir. İkincisi, erkek ya da kadın olduğu anlaşılmayan, buna da “hünsa-i müşkil” denilir. Bu gruptaki hünsanın miras hissesine ilişkin âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Ebû Hanife (v. 150/767), hünsa-i müşkilin erkek ya da kadın olarak hangi durumda daha az hisse alacaksa kendisine o hisse verileceğini, aynı şekilde mirastaki bir durumuna göre mirasçı olacak ve diğerine göre ise olamayacak ise o takdirde hisse almayacağını söylemiştir. Şâfiî (v. 204/820) ise hünsa ve hünsadan etkilenen diğer mirasçılara alacaklarının en az hissesinin verileceğini, fazlası ise hünsanın durumu anlaşıncaya veya diğer mirasçılarla hünsa arasında anlaşma sağlanıncaya dek muhafaza edileceğini ifade etmiştir. Malikî ve Hanbelî mezheplerinde ise hünsanın erkek ve kadın olarak verilecek hisselerin ortalamasını alacağını dile getirmişlerdir. Safedî ise yukarıda zikredilen bilgilerden anlaşıldığı üzere hünsa-ı gayri müşkil olduğunda diğer âlimlerin görüşünü savunurken hünsa-ı müşkil durumunda, hünsanın hissesini hâkimin belirteceğini ileri sürmekle beraber onun, kadının hissesi kadar alacağına ileri sürmektedir.¹

6- Safedî mirasta beytûlmalin konumunu farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Ona göre Allah mirasçılar arasında beytûlmali zikretmemektedir. Ayrıca “*akraba olanlar, Allah’ın kitabına göre (mirasçılık bakımından) birbirlerine diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakın/daha önceliklidirler*”² âyetinin gerektirdiği hükme göre ölünün terekesi beytûlmale intikal etmez. Dolayısıyla hak sahipleri/mirasçılar hisselerini aldıktan sonra artakalan hisse bulunduğu durumlarda önce, yakınlık yoluyla mirasçı olan kişilere verilir. Yakınlık yoluyla mirasçı olan kimse yoksa o takdirde evlilik yoluyla mirasçılara (karı ya da kocaya) *red* olarak verilir. Bu Safedî’nin beytûlmal ile ilgili görüşüdür. Faka bilindiği üzere beytûlmalin mirasçılar arasında sayılıp sayılmadığı hususunda ve miras açısından beytûlmal ile *zevi’l-erhâm* gibi farklı yakınlar arasında

¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 442; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VI, 335-37; İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli Medîne*, II, 1049-50; Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi’l Kebîr*, 1. basım Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, VIII, 168-69.

² Ahzâb (33), 6.

hangisinin takdim edileceğine ilişkin âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Mâlikî ve Şafiî mezheplerinde beytûlmal mirasçı olarak sayıldığı için mirasçısı olamayan kişilerin malı *zevi'l-erhâma* hiç hisse vermeden bir miras payı olarak beytûlmale kalmaktadır. Hanefiler ise beytûlmal mirasçılar arasında sayılmamakta, mirasçısı olamayan kişilerin malı *zevi'l-erhâm* gibi farklı yakınlarla verileceğini, ancak bu gibi yakın kimse bulunmadığında mirasçısı olmayan kişinin malı vasiyetten artakalan mal beytûlmale intikal edeceğini dile getirmektedirler. Yukarıda görüldüğü gibi Safedî'nin mensup olduğu Hanefî mezhebinin görüşünün benzerini ileri sürdüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Safedî de Hanefilerin yaptıkları gibi mirasta *zevi'l-erhâm* gibi yakınları takdim etmektedir. Fakat Safedî'nin miras malının beytûlmale intikal etmesinin mümkün olmadığı kanaatinde bulunduğu anlaşılmaktadır.¹

7- Safedî'nin mirasçıların hisselerinden artakalan pay ve *red* olarak bilinen kısmına ilişkin de özel bir görüşünün olduğu görülmektedir. Safedî, pay sahiplerinden artakalan hisseye ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmaktadır. Evlat, karı-koca, ebeveyn ya da kardeşler, mirasçılar arasında bulunduğu önce bu tertibe göre onların aldıkları hisseye bakılır. Eğer onlar, miras âyetlerinde zikredilen asgari hisseleri almış bulunmaktaysa, o takdirde mirasçıların hisselerinden artakalan paydan azami paylarına kadar hisse verilir. Mesela, zevce, baba, anne ve kız olan miras meselesinde Safedî, baba ve anneye altıda birini, kıza terekenin yarısını verirken zevceye sekizde bir payının yerine altıda bir oranı vermiştir. Böylece zevce, asgari hissesi olan sekizde bir ile vârislerin hisselerinden artakalan payı birlikte almıştır. Başka bir misal baba, kız, kardeşler ve koca olan miras meselesinde de babaya terekenin altıda biri verilirken, kıza terekenin yarısı verilmiştir. Kardeşler *hacb* yoluyla düşmüşler, koca ise kızı bulunduğundan dolayı asgari payı olan dörtte biri almıştır. Bunun için Safedî, kocaya dörtte bir payı ile mirasçıların hisselerinden artakalan hisseyi birlikte vererek, kocaya terekenin üçte bir oranındaki kısmını aldırmıştır. Âlimlerin belirli pay sahiplerinin hisselerinden sonra *asabenin* bulunmaması durumlarında artakalan hisselerin ashâbü'l-Ferâiz'e *red* usulüne göre

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 440; Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, VIII, 73; el-Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1. basım Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 665-66; el-Cündî, Halil b. İshak, *Muhtasar Halîl*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2005, s. 261.

dağıtılıp dağıtılmayacağına ilişkin farklı görüşleri mevcuttur. Abdullah b. Mes'ud (v. 32/652/53) ve Hz. Alî (v. 40/661) gibi birçok sahabe ile Hanefî ve Hanbeli mezhepleri *red* usulünü kabul edip mirasçıların payları oranında dağıtılacağını ifade etmekle beraber *red* usulünün karı-koca için söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Hz. Osman (v. 35/656) gibi bazı sahabelere göre ise *red* usulü eşler için de söz konusudur. Sahabeden Zeyd b. Sâbit (v. 45/665) ve Mâlikî ile Şafiî mezheplerine göre ise *red* usulünün geçerli olmadığı artakalan hissenin beytülmale intikal edeceği dile getirilmektedir.¹ Konuyla ilgili Safedî, yukarıda görüldüğü gibi farklı bir bakış açısını ortaya koymaktadır.² Safedî'nin *red* meselesine ilişkin görüşüne bağlı olarak miras tablosunda zikrettiği bazı örnekleri farklı bir şekilde çözdüğü görülmektedir. Mesela, baba, kız ve erkek kardeş yahut kız kardeşler olan miras meselesinde Safedî, babaya üçte bir, kıza terekenin yarısı, kardeş yahut kız kardeşlere ise altıda bir oranında pay vermiştir. Ayrıca, baba, anne, kardeş yahut kardeşler ve zevce olan bir miras meselesinde de Safedî, babaya terekenin üçte bir, anneye terekenin altıda bir, kardeş yahut kardeşlere dörtte bir ve zevce dörtte bir oranında pay vermiştir. Halbuki çoğu âlimler, evlat ya da baba bulunan miras meselesinde kardeşlerin (baba bir kardeş, anne bir kardeş ve şakîk/öz kardeş) *hacb* usulüne göre miras almayacaklarını ittifakla kabul etmişlerdir.³

Görüldüğü gibi Safedî, feraiz konusuna kendine özgü farklı bakış açıları getirmiştir.

3.1.1.2. Fıkıh Usulü

Usulü fıkıh ilmi, fıkıh alanında mühim bir rol oynadığı gibi, Kur'ân âyetlerinin yorumu konusunda, özellikle âyetlerde geçen lafızların anlamları ve o lafızlardan doğru bir şekilde hükümlerin çıkarılmasında da önemli bir yere sahiptir. Bunun için müfessirler, tefsirlerini ele alırken başvurdukları en önemli ilimlerden biri de bu ilimdir. Yusuf b. Hilal es-Safedî de tefsirinin bazı yerlerinde mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri gibi mantık ve usulü fıkıhın önemli konularını açıklamış, aynı zamanda onun mutlak-

¹ Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşlerine ilişkin geniş bilgi için bkz., Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX, 29; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VI, 295-96; Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 136.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 438-440,453.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 451; Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VI, 268; Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, IV, 129.

mukayyed, âm- hâs ile mefhum, lâzım, sarih, zâhir ve iktizâ gibi delâlet ile alakalı usulü fıkıh kavramlarına başvurmuştur. Şimdi müfessirimizin bu ilmi nasıl uyguladığını örnek vermek suretiyle ortaya koymaya çalışacağız:

b. Âyetlerde Geçen Bazı İfadelerin Mutlak, Âm ve Muhassas Olduğuna İşaret Etmesi¹

Müellif Safedî, tefsirinde gerek doğrudan fıkhi, gerekse de fıkhi olmayan âyetleri açıklarken ilgili yere geldiğinde ifadenin mutlak ya da âm olduğuna değinmektedir. Safedî'nin mutlak ile âm kavramlarını birbirlerinin yerinde kullandığı da görülmektedir. Şimdi konuyla ilgili örnekler verelim.

I. misâl:

«أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»² مطلق ومخصصه ما حرّمه من الطَّيِّبَاتِ على أهل الكتاب...»³

“*Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılınmıştır*» âyetindeki ‘الطَّيِّبَاتِ’ ibaresi, mutlak/genel bir ifade ile geçmektedir. Ancak Allah’ın Ehl-i Kitab’a haram kıldığı güzel şeyler onu tahsis etmektedir.”

Görüldüğü gibi müfessirimiz burada mutlak olan bir ifadeyi, onu tahsis eden başka bir ifadeyle birlikte açıklamaktadır. Ancak müfessirimizin burada mutlak olarak açıkladığı “الطَّيِّبَاتِ” kelimesine baktığımız zaman onun âm olduğu anlaşılmaktadır. Zira “الطَّيِّبَاتِ” kelimesi, tür/cins ifade eden ve lâm-ı ta’rîf olarak bilinen “ال” ile geçmektedir. Usulcülere göre de “ال” ile başlayan kelimeler, mutlak değil, âmıdır.⁴

¹ Mutlak; “müfret, çoğul yahut sıfatla kayıtlanamaksızın bir şeyin mahiyetinin olduğuna olduğu gibi işaret eden bir lafızdır.” Âm ise “bir tek olarak içine alabilecek, bütün fertlere işaret eden bir lafızdır.” Mahsus ya da hâs “tek bir vaz’ ile tek bir manâyı ifade etmek üzere konulmuş bir lafız” olarak tarif edilmektedir. Bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 309; Ebû Zühre, Muhammed Ahmed, *Usulü'l-Fıkıh*, Dârü'l-Fikir el-Arabî t.y., ss. 156-58; Yunus, Muhammed Kabir, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, Dârü'l-Umme, Kano 2010, s. 68, 69,77.

² Mâide (5), 4.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 18.

⁴ Yunus, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, s. 70.

II. misâl:

"(وَاصْبِرْ)¹ عام وهو خاص بالصلاة، كقوله: «وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا»² فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ³

“(Ey Muhammed) Sabırlı ol» âyetinde geçen emir umumi olmakla birlikte burada namaz için hususi olarak getirilmiştir. Bu emrin bir benzeri «ailene namazı emret kendinde ona sabırla devam et» âyetinde geçmektedir. «Zira Allah iyilik yapanların ecrini zayi etmez».”

Burada da her ne kadar müfessir, “وَاصْبِرْ” emrinin âm olduğunu söylemiş olsa da fıkıh usulü literatüründe emir kipinin âm değil de mutlak sîğalardan biri olduğu belirtilmektedir.⁴

c. Âyet Lafızlarının İşaret Ettiği Mutabakat, Tazammun, Lâzım ve Sarih Delâletlerini Açıklaması

Müfessirimiz, miras âyetlerini açıklarken iltizam, mutabakat ve tazammun delâletlerine ağırlıklı olarak başvurmuş, diğer fikhî âyetleri açıklarken zaman zaman sarih, lâzım ve tazammun delâletlerini kullandığı da olmuştur. Şimdi konuyla ilgili örneklere geçelim.

I. misâl:

"والصحيح أن مراد الآية ههنا تحريم الوطء في الفرج إلا بعد التطهر من الحيض. ولازم الآية يعطي النهي عما سوى ذلك لا صريحها، والله أعلم.⁵

“Burada âyetin maksadı, hayzdan temizleninceye kadar kadınlarla cinsel ilişki kurmanın haram kılınmış olmasıdır. Ancak sarih bir ifade ile gelmemiş olsa bile cinsel ilişki dışındaki ilişkilerin de men edildiği, âyetin kapsamına aldığı hükümler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Vellâhu a’lem.”

¹ Hûd (11), 115.

² Tâhâ (20), 132.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 408.

⁴ Âm ve mutlak sîğalarıyla ilgili bkz., Yunus, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 68-75, 85-87.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257.

Görüldüğü üzere müfessir bu örnekte hem âyetin işaret ettiği sarîh manayı hem de onun gerektirdiği hükmü açıklamaya çalışmıştır.¹

II. misâl:

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»²، إلى طريق المستقيم إلا بعد توبة عن الفسق. وفيه إشارة من طريق التضمن إلى أن الفاسق لا يهدى إلى فهم المعاني من الآيات...³

“Allah’tan korkun ve (O’nu) dinleyin. Allah yoldan çıkan bir topluluğa hidayet etmez» yani günahlarından tövbe etmeden önce Allah, onları doğru yola iletmez. Burada tazammun yoluyla; bir fâsıkın, ayetlerin anlamlarını kavrayacak bir seviyeye ulaştırılamayacağına da bir işaret vardır.”

Burada da müfessirimiz, tazammun delâletini kullanarak âyetten bir anlam çıkarmaya çalışmaktadır.⁴

III. misâl:

«لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ...»⁵، أي لا جناح في كونكم تركتم العدة التي أمرناكم بإحصائها في حق المطلقات. ولهذا بين ذلك بصريح آية أخرى فقال: «فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ».⁶

“Kendileriyle henüz temas etmediğiniz veya kendilerine bir mehir takdir etmediğiniz kadınları boşarsanız, size bir günah yoktur» yani, boşanan kadınlar üzerlerinde size emrettiğimiz iddetin sayılmasını bırakmanızdan mütevellit üzerinize bir günah yoktur. Allah, «ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp da henüz zıfafa

¹ “Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denilir.” İltizâm delâletinin tanımı için bkz., el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1. basım Dârü's-Sumeyî, Riyad 2003, I, 15; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219; Bolay, M. Naci, “Delâlet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, XI, 119.

² Mâide (5), 108.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 85.

⁴ “Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine ise tazammun denilir.” el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 15; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi 'Usûli'l-Fıkhi*, I, 219; Bolay, “Delâlet”, 119.

⁵ Bakara (2), 236.

⁶ Ahzab (33), 49; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 275.

girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletme hakkınız yoktur» ayetinde bu hükmü sarahaten beyan etmiştir.”

Görüldüğü gibi müfessirimiz bu âyetin anlamını, “anlamı net ve açık olan” ve usul âlimlerinin “sarih” olarak tanımladıkları başka bir âyetin sarih delâletiyle açıklamaktadır.¹

3.1.2. Kelâm

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kur’ân-ı Kerîm’de ibadet, muâmelât ve ahlaka ilişkin hüküm ve konular olduğu gibi itikâda dair âyetler de vardır. Her ne kadar kelam mezheplerinin çoğunun itikada ilişkin temel ilke ve usulleri bulunsa da gerek Ehl-i Sünnet gerekse de Mutezile gibi Ehl-i Sünnet dışı kelam mezheplerinin ilk başvurdukları kaynak hep Kur’ân olmaktadır. Zira itikada ilişkin mevcut olan hüküm ve usullerin değişmez ve sabit olmakla beraber dayandıkları delillerin sağlam ve kesinlik ifade etmeleri de gerekmektedir. Bu nedenle hem Ehl-i Sünnet hem de Ehl-i Sünnet dışı kelam mezheplerinin ortaya attıkları görüşleri kanıtlamak için her şeyden önce en sağlam, bağlayıcı, kesin olan Kur’ân âyetlerini kullandıkları görülmektedir.

Müfessirler de itikada dair âyetleri açıklarken kelam ile ilgili konuları ele almaktadırlar. Fahreddin Râzî (v. 606/1210) gibi meşhur bazı müfessirler bu konuları ağırlıklı bir şekilde incelerken diğer müfessirler, zaman zaman ve yeri geldiğinde temas etmektedirler.

İşte müellif Yusuf b. Hilal es-Safedî, kelam alanında tartışılan konuları ağırlıklı bir şekilde incelemese de itikada ilişkin âyetleri tefsir ederken *el-kazâ ve’l kader*, *el-irade ve’l meşiet*, *ilmüllah*, *rü’yetullah*, *halku’l-Kur’ân* ve *halku ef’âli’l-ibâd*, *kabir azabı*, *mürtekeb-i kebîre*, *teklif-i mâlâyutak*, *nübüvvet* ve *ismetü’l-enbiyâ* ile *tafdîl* (insan-melek ve peygamberler arasında üstünlük) gibi konuları kimi zaman detaylı kimi zaman ise özet bir şekilde ele almaktadır. Aynı zamanda Safedî’nin Kur’ân’da Allah’a atfedilen *yed*, *yemin* ve *vecih* gibi kelimeleri tevil ettiği, Kur’ân âyetlerinde geçen *idlâl*, *hüdâ* ve *istivâ*

¹ Sarih delâleti için bkz., Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü’l-Fıkh*, Dârü’l-Me’rife, Beyrut t.y., I, 187; el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, III, 317.

gibi itikada ilişkin kavramları Ehl-i Sünnet itikadına göre açıkladığı ve zaman zaman Cebriyye ve Kaderiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı grupların görüşlerini şiddetli bir şekilde tenkit ettiği görülmektedir.

Şimdi Safedî'nin konuya nasıl yaklaştığını, bazı konulara dair görüşlerini örnekler üzerinden inceleyerek tespit etmeye çalışacağız.

3.1.2.1. el-İrâde ve'l Meşiet

I. misâl:

"وكذلك الإنسان لما علم الله تعالى وقوع ما يقع منه بكسبه ولم يمنع ذلك قيل: أراد من العالم ما هو فاعلوه، بمعنى أنه لم يجبرهم على ترك الفعل ولا على الفعل نفسه، فمن فهم أن الإرادة من البارئ تعالى ههنا لا تجبر العبد على الفعل والترك نجا من كلّ مشكل يرد في هذا الباب. ولست أعني كل ما ينطلق عليه لفظ الإرادة بل الإرادة التي معناها الإذن كما نبين في موضعه. وإذا أراد الله من العبد أن تكون له إرادة من نفسه وقلنا: ليس للعبد إرادة كان ذلك ردًا على الله سبحانه في قوله: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ»¹ وفي أمثاله.²

“Allah, insanın kendi iradesiyle yapacağı amelleri bildiği ve buna engel olmadığı için şöyle denilmiştir: Allah, bütün âlemin yapacağı işleri onlardan istemiştir. Bu da Allah'ın mahlûkâtı bir şey yapmaya ya da bir şeyi terk etmeye icbar etmediği anlamına gelir. Dolayısıyla kim, Allah'ın iradesinin, kulunu bir fiili yapmaya ya da terk etmeye icbar etmediğini kavarsa, bu konudaki anlaşılması zor bütün açmazlardan kurtulmuş olur. Fakat ben “irade” lafzının içerdiği bütün her şeyi değil, -yeri geldiğinde beyan edileceği üzere- izin vermek anlamını kastediyorum. Son olarak şunu belirtelim ki Allah, kuluna hür bir irade vermişken biz onun hür iradeye sahip olmadığını söylersek, Allah'ın «herkim âhiret kazancını istiyorsa» ve benzer âyetlerini de reddetmiş oluruz.”

Safedî, burada kelâm alanında en tartışılan konulardan biri olan ilâhî irade ile insan iradesine ilişkin bir açıklamada bulunmaktadır. Bilindiği üzere Allah'ın “مريد/dileyen” ve “فاعل لما يريد/her dilediğini mutlaka yapan” bir varlık olduğu, İslam bilginleri tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Bununla beraber ilâhî iradenin, insanın

¹ Şûre (42), 20.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 102.

cüz’i iradesine tesir edip etmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Cebriyye anlayışını benimseyen âlimler, insanların kesbî ve ihtiyarî fiillerinin, ilâhî irade ve kudretin etkisiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır. Kaderiyye görüşüne göre insan, kesbî ve ihtiyarî fiilleri yapmakta mutlak kudrete sahiptir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise, insanın, kesbî ve ihtiyari amellerini ilahî irade ve kudretin tesiriyle yapmadığını ancak dünyada yapılacak bütün amellerin Allah tarafından bilindiğini ve yaratıldığını kabul etmişlerdir. Bu misalde görüldüğü gibi Safedî, Allah’ın, insanın kendi iradesiyle yapacağı amellerini bildiğini ve insanı bir şey yapmaya yahut terk etmeye icbar etmediğini ifade etmektedir. Böylelikle müfessir Ehl-i Sünnetin görüşünü savunmaktadır.¹

II. misâl:

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا»² إنباء عن قدرته تعالى أنه لو شاء أن لا يشركوا لما أشركوا، لكنّه لو فعل ذلك لم يكن ابتلاءً. فلما كان قد خلقهم ليلوهم أيهم أحسن عملاً وجب أن لا يشاء أن يشركوا ولا يشاء أن لا يشركوا، بل يشاء أن يشاءوا فيما كلّفوه فقط. فلهم بمشيئته مشيئة كيف شاءوا...³

“«Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı» Bu Yüce Allah’ın mutlak kudretine dair bir haber vermedir. Buna göre şayet Allah, onların şirk koşmamalarını dileseydi onlar şirk koşamazlardı. Fakat Allah böyle yapsaydı dünya hayatının imtihan olma özelliği de kalmazdı. Allah, dünyada kimlerin daha iyi amel işleyeceğini imtihan etmek için onları yaratmış olmasından dolayı, insanların ne müşrik olmaları ne de müşrik olmamalarını dilediğini söylemesi gerekirdi. Yine Allah, insanlara sadece teklif edildikleri amelleri yapabilmeleri için hür bir irade kabiliyeti vermiştir. Dolayısıyla insanlar, Allah’ın kendilerine verdiği irade ve dileme kabiliyeti ile istedikleri amelleri yapabilirler...”

Görüldüğü üzere Safedî burada da birinci örnekte işaret ettiği gibi, insanlara ait kesbi ve ihtiyari amellerin Allah dilediği için gerçekleştiğini dile getirmekle beraber, insanların mutlak dileme kabiliyetleri bulunmadığını ancak mesuliyetleri oluşturan

¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Eş’arî, *el-İbâne*, ss. 161-70; el-Gazzâlî, *Kavâidü’l-Akâid*, ss. 56-57, 197-201; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id’i-Nesefiyye*, ss. 83-88; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lüma’u’l-Edille*, ss. 110-14; İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-‘Akâidet’i-Tahâviyye*, ss. 52-55.

² En’âm (6), 107.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 138-39.

amellerin meydana gelmesinde onların ihtiyar ve irade kabiliyetlerinin bulunduğunu ifade etmektedir.

3.1.2.2. Allah'ın İlim Sıfatı

I. misâl:

«إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ»¹ سبقت في العلم القديم الذي لم يزل، وذلك أن علم الله سبق لعمل زيد فهو متقدم على العمل ولا يغيره. ولا يكون زيد مجبراً على العمل بسبق علم الله لعمله، لأن العلم يتبع المعلوم ولا يغيره. فلما علم الله ما يكسبه زيد من الخير وما يعينه الله به ويزيده من الإيمان جزاءً على إيمانه كتب له الخير والحسنى لعلمه بما يكون منه وما يستحقه. فلا شك أن الحسنى التي هي جزاء زيد في عمله في الدنيا سبقت في علم الله قبل أن يخلق زيد. ولما كان زيد لا يستحق الجزاء إلا بعد العمل والله تعالى قد كتب له الجزاء قبل العمل نسبه سبحانه إلى نفسه فقال: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ»، أي سبقت لهم علماً...²

“«Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, şüphesiz bunlar cehennemden uzak tutulanlardır». Yani, Allah'ın kadim ve ezeli ilminde onların güzel âkıbetlerinin bilgisi bulunmaktadır. Nitekim Allah'ın ilmi, Zeyd'in [insanın] amellerinden önce mevcuttur. Ancak ilim, ameli etkileyip değiştirmemektedir. Dolayısıyla Zeyd, Allah'ın kadim ilmiyle icbar edilmemektedir. Çünkü ilim, mâlûmaa tabi olur, onu değiştirmez. Allah, Zeyd'in yapacağı hayırlı amelleri ve o amellerinden dolayı imanının ziyadeleşeceğini bildiği için ona [Zeyd'e] hayır ve güzel bir mükâfat yazmıştır. Çünkü Allah, Zeyd'in yapacağı amelleri ve onun karşılığı olan mükâfatları önceden bilmektedir. Kuşkusuz Zeyd'in dünyada işleyeceği bütün hayırlı amellerine karşı verilecek en güzel mükâfat olan 'الحسنى' Zeyd'in dünyaya gelmeden önce Allah'ın ilminde mevcuttur. Fakat Zeyd, hayırlı amelleri işlemeden önce mükâfata müstahak olmamaktadır. Allah, ona hayırlı amelleri işlemeden önce sevabı yazdığı için «Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, şüphesiz bunlar cehennemden uzak tutulanlardır» buyurarak Zey'in âkıbetini kendi [ilmine] isnat

¹ Enbiyâ' (21), 101.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 138-39.

etmektedir. Dolayısıyla ‘إِنَّ الدِّينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى’ ifadesi, Allah’ın ilmi ile onlara verilecek olan mükâfatı önceden bildiği anlamına gelmektedir.”

II. misâl:

"وَأَمَّا مَا عَلِمَهُ اللَّهُ مِنْهُ أَنَّهُ سَيَكُونُ بِكَسْبِهِ فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ. لَكِنْ عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا سَيَكُونُ مِنْ زَيْدٍ لَيْسَ هُوَ السَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِمَا سَيَكُونُ مِنْ زَيْدٍ، بَلِ السَّبَبُ أَنْ دَعَا الشَّيْطَانُ فَأَجَابَهُ. وَاللَّهُ تَعَالَى عِلْمُ بِمَا سَيَكُونُ مِنْ إِجَابَةِ زَيْدٍ لَشَيْطَانِهِ. فَعِلْمُهُ سَبْحَانَهُ غَيْرُ مُوجِبٍ وَلَا سَبَبٍ لَكُونَ مَا يَكُونُ مِنْ سَيِّئَاتِ الْعِبَادِ. فَإِنَّ الْعِلْمَ يَتَّبِعُ الْمَعْلُومَ وَلَا يَغَيِّرُهُ وَلَا يَكُونُ سَبَبًا لَهُ..."¹

“İnsanın kendi eliyle yapacağı Allah’ın ezeli ilminde bulunan her şey mutlaka gerçekleşecektir. Ancak Allah’ın ilmi, Zeyd’in [insanın] yapacağı amellerin mücbir sebebi değildir. Bilakis onun [çirkin] amellerinin sebebi kendisini sapıklığa çağıran şeytanın davetine icâbet etmiş olmasıdır. Allah, Zeyd’in şeytana uyacağını da bilmektedir. Dolayısıyla Allah’ın ilmi, kullarının işleyecekleri kötü amellerin mucibi veya sebebi değildir. Çünkü ilim, mâlûma tabi olur, onu değiştirmez ve onun sebebi olmaz...”

Görüldüğü gibi müellif bu iki örnekte de Allah’ın temel sıfatlarından biri olan ilim sıfatına ilişkin bir değerlendirme yapmaktadır. Bilindiği üzere âlimler, ilmin Allah’ın sıfatlarından biri olduğu hususunda görüş birliği içinde olmakla beraber, bu sıfatın mahiyeti, zât ile irtibatı, irade-kader ve *ef’âl-i ibâd* ile münasebeti ve ilim-malum ilişkisi gibi meselelerde farklı görüşleri ileri sürmektedirler. Safedî bu iki örnekte insanların dünyada işleyecekleri bütün fiilleri, Allah’ın mutlak ve ezeli ilmiyle bildiğini, ancak bu ilmin malum olanı etkileyip değiştirmeksizin ona tabi olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Safedî’nin burada ortaya koyduğu bu tutumdan, Ehl-i Sünnetin görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.²

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 513.

² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Eş’arî, *el-İbâne ‘An Usûli’d-Diyâne*, ss. 141-57; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id-i-Nesefiyye*, ss. 57-58; İbn Ebi’l-İz, *Şerhu’l-‘Akâdeti’t-Tahâviyye*, ss. 270-72.

3.1.2.3. Kazâ ve Kader

I. misâl:

"«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا»¹... وكون الله تعالى عالمًا بتلك المصيبة وأنها في كتاب لا يتغير لا يمنع أن يكون العبد مكتسبًا وأن تكون تلك المصيبة على العبد بما قدمت يداها، فإن الله تعالى لم يزل عالمًا بالكائن قاضيًا بالحق فيه.

وقد لخصت لك ذلك في كلام ينكشف به سرّ القدر فافقه كل الفقه، اعلم أن القضاء هو حكم الله تعالى في الأشياء. وحكم الله سبحانه في الأشياء هو على حد علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء هو على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. والقدر تقدير ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد وتوفية. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. وهذا عين سر القدر... وهو مستنبط ولازم من قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»². هذا يعطي أن كل عطية: رزقًا أو عملًا، أو علمًا باطنًا وظاهرًا بكل اعتبار لا ينزلها الله إلا بقدر معلوم. والقدر كما يشاء، وما يشاء إلا ما علم، وما علم إلا ما أعطاه المعلوم. فتقدير العطية في الأصل للمعلوم؛ والقضاء، والقدر، والمشية، والإرادة، ومثل ذلك تابع للعلم الأزلي. والعلم يتبع المعلوم، فالكل أعطاه المعلوم لا العلم. فاعلم واعمل»³.

“*Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir müsîbet yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce o, bir kitapta yazılmış olmasın*». Allah’ın o müsîbeti bilmesi ve o müsîbetin değişmez bir kitapta yazılı olması, kulunun müktesip [amelleri kendi iradesiyle yapabileceğine] ve o müsîbetin kendi yaptığından dolayı başına gelmiş olmasına mâni değildir. Zira Allah, bütün var olanı bilir ve ona [kâinata] hak ve adaletle hükmeder.

Bunu kaderin sırlarını ortaya çıkaracak bir tarzda özetledim ki, sen onu iyice kavra! Burada bilinmesi gereken şudur: Kazânın anlamı, Allah’ın mahlukata hükmetmesidir. Allah’ın yarattıkları ve onlarla irtibatlı olan her şeye dair hükmü O’nun ezeli ilminde mevcuttur. Allah’ın mahlukat ile ilgili ilmi ise [Levh-i Mahfûz’da] bulunan malumata göredir. Kader ise, mahlukata ilişkin her şey anlamına gelmektedir. Ne eksik ne de fazla. Demek ki, mahlukata hükmetmek ancak kader ile olur. İşte bu kaderin sırrıdır.

¹ Hadîd (57), 22.

² Hicr (15), 21.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 255-56.

Bu da «her şeyin hazineleri yalnız Bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz» âyetinin gerektirdiği anlamdan çıkarılmaktadır. Yani Allah, rızık veya amel olarak, zâhirî-bâtınî ilim olarak her şeyi kullarına ancak belli bir ölçü ile verir. Kader ile indirilen şey de Allah'ın dilediği gibi olur. Ve Allah ancak bildiği şeyi diler ve Levh-i Mahfûz'da bulunan malumatı bilir. Dolayısıyla, verilen lütufların takdiri aslında bilinen, kazâ, kader, meşie ve iradeye bağlıdır. Aynı şekilde ezeli ilmi de takip eder. Ezeli ilim ise malûma tabi olur. Yani bütün lütuflar ilimden değil malûmdandır. Bunu bil ve ona göre de amel et.”

Safedî bu örnekte, kelâm alanında önemli bir yer tutan konulardan kazâ ve kaderden bahsetmektedir. Görüldüğü gibi burada Safedî, kazânın Allah'ın mahlukata hükmetmesi manasında olduğunu açıklarken kaderin olay ve nesnelere ilişkin her şey anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹ Ayrıca burada müfessirin, ilim, irade ve meşiet gibi Allah'ın sıfatları ile kazâ ve kader kavramı arasında bir bağlantı kurduğu görülmektedir. Nitekim müfessir, Allah'ın, insanın kesbî fiilleri dahil, bütün nesnelerini ve olaylarını bildiğini ve o nesne ve olaylar ile ilgili bütün malumatı levh-i mahfuzda yazdığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, kazâ ve kaderin, insanları icbar altında bırakmadığını ve başlarına gelmiş olan müsibetlerin iradeleriyle yaptıkları amellerden dolayı olduğunu dile getirmektedir. Müfessirin zikrettiği bu görüşten Ehl-i Sünnet âlimlerinin kazâ ve kader ile ilgili görüşü savunduğu anlaşılmaktadır.²

II. misâl:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ»³...واعلم أَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا هُوَ الْحَكْمُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ. وَالْحَكْمُ مِنْهُ سَبْحَانَهُ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ: حَكْمٌ مُّبْرَمٌ لَا بَدَّ مِنْ وَقُوعِهِ، وَحَكْمٌ مُّعَلَّقٌ بِالْعِبَادِ... وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»⁴ فلو كان هذا من القضاء المبرم

¹ Benzer bir tarif için bkz., Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ss. 174-77.

² Kazâ ve kader meselesine ilişkin Ehl-i Sünnet ile Mutezile âlimlerinin farklı görüşleri ortaya attıkları görülmektedir. Mutezileye göre, insanların sorumluluk doğuran fiilleri kazâ ve kader dışındadır. Dolayısıyla Allah, insanlara ait fiilleri yaratmamış ve sadece fiillerin hükmü haber vermiştir. Ehl-i Sünnet ise Safedî'nin belirttiği benzer bir görüşü savunmuşlardır. Kazâ ve kader ile ilgili farklı görüşleri için bkz., Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, İrşad Kitap Yayın Dağıtım, İstanbul t.y., ss. 394-97; Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *el-Lüma 'fi'r-Red 'Alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, Matbeatü Mısır 1955, ss. 69-77; Hemedânî, Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 1. basım Dârü'l-Fârâbî, Beyrut 2017, ss. 126-27.

³ Enâm (6), 2.

⁴ İsrâ (17), 23.

ولا بد من وقوع جميع ما قضى لما عبد أحد غيره. فتأمل هذا جيداً لتعلم أن من الأمور ما ليس بمعلق بشرط فلا بد من كيانه. ومنها ما هو مشروط فهو معلق بشرطه...¹

“*Sizi bir çamurdan yaratan, sonra size bir ecel takdir eden O’dur. Tayin edilen ecel de O’nun katındadır*». Bilinmedir ki kazâdan kasıt, Allah’ın varlıklara verdiği hükümdür. Yüce Allah’ın hükmü ise iki kısımdır; Birincisi, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan, diğeri ise gerçekleşmesi Allah’ın kullarına bağlı olan hükümdür. «*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti*» âyetinde geçen hüküm, Allah’ın kullarına bağlı olan hükümlerindendir. Zira bu âyetteki hüküm, gerçekleşmesi kaçılmaz hüküm olsaydı, hiç kimse Allah’tan başka bir şeye kulluk edemezdi. Bir şarta bağlı olmayan ve gerçekleşmesi mahlukata bağlı olup bir şarta dayanarak meydana gelen hususların bulunduğu da iyice kavranmalıdır.”

Görüldüğü gibi müellif bu örnekte de kazâ ile ilgili bir açıklamada bulunmaktadır. Burada kazânın nesneler ile ilgili Allah’tan gelen hüküm olduğunu açıkladıktan sonra o hükmü ikiye ayırmaktadır.

3.1.2.4. Peygamberlerin İsmeti

I. misâl:

"ويجب أن تعلم أن الله تعالى لم يذكر ذلك عن داود وموسى ويونس ذمًا لهم ولا أنه تعالى أراد منا أن نتأول وننفي الخطأ عنهم. وإنما أراد ألا يقنط أحد ولا ييأس من فضل الله. وإذا أخطأ بواحدة من هذه لا يظن أن الله أغلق عنه باب التوبة بل يدري أن الإنسان من حيث هو بشرٌ يخطئ ولو كان نبيًا، وأن الأنبياء كانوا بشرًا ولم يكونوا آلهة ولا ملائكة ولم يكونوا معصومين إلا من الكذب خاصةً كما بيَّناه."²

“Allah Teâlâ bu âyetlerde geçen ve Hz. Dâvûd, Mûsa ve Yûnus’a ait hataları, onları kınamak için zikretmemekte ve bizim o peygamberlerin hatalarını tevîl etmemizi veya onları işlememişler gibi reddetmemizi kastetmediğini bilmelisin. Ancak Allah, insan bir hataya düştüğünde Allah’ın ona tövbe kapısını kapattığını düşünmesin ve insanın beşer olduğu için -peygamber olsa bile- hata yapabildiğini anlasın diye bunu

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 93-94.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 543-44.

yapmaktadır. Peygamberlerin ilahlar yahut melekler olmadıkları ve onların -daha önce açıkladığımız gibi- sadece yalan söylemekten korunmuş olduklarını bilsin.”

II. misâl:

«قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ...»¹ ويحقق عندك وقوع الخطأ قوله: «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»² وهو حجة على من نزه الأنبياء عليهم السلام عن الخطأ من قبل أن يوحى إليهم، وقصة آدم حجة على من ينزه الأنبياء عن الخطأ بعد الوحي إليهم.³

«(Musa): “Rabbim! Doğrusu kendime haksızlık ettim. Beni bağışla! dedi. Allah da onu bağışladı» Hz. Musa’nın (as) bir hata yaptığına işaret eden başka bir âyet de «Musa: “Ben o işi, o anda sonunun ne olacağını bilmeyerek yaptım” dedi» âyetidir. Dolayısıyla bu âyetler, vahiy gelmeden önce peygamberleri hatasız kabul edenlere karşı kullanabilecek bir delildir. Hz. Âdem’in (as) kıssası ise vahiy geldikten sonra peygamberleri her türlü hatadan berî kılanlara karşı kullanılabilecek bir hüccettir.”

Bilindiği üzere peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten korunmuş/masum oldukları hususunda âlimler görüş birliği içindedir. Fakat onların diğer amellerinde korunmuş olup olmadıkları ile ismetin vakti hususunda âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Âlimlerin bir kısmına göre, peygamberlerin ismeti doğuşuyla başlamaktadır. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise, peygamberlerin ismet sıfatının başlangıcı nübüvvetten sonradır. Peygamberlerin diğer fiillerinde korunmuş olup olmadıkları hususunda ise âlimlerin bir grubu, onların nübüvvetten sonra taammüden büyük günah işlemekten masum olduklarını ifade etmektedir. Bazı âlimler ise, nübüvvetten sonra hata ederek dahi olsa onların büyük günah işlemelerinin caiz olmadığını dile getirmektedir. Diğer bir kısım âlimlere göre ise peygamberler nübüvvetten önce ve sonra taammüden veya sehven büyük günah işlemekten masumdur.⁴ Görüldüğü gibi müfessirimiz iki örnekte peygamberlerin yalnızca yalan söylemekten korunmuş olduklarını ve beşer oldukları için günah işleyebileceklerini ileri sürmektedir.

¹ Kasas (28), 16.

² Şuara (26), 20.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 331-37.

⁴ İsmet konusunda âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, ss. 39-40.

3.1.2.5. İnsan-Melek ve Peygamberler Arasında Üstünlük (Tafzîl)

Misâl:

"فإن قيل: فهل منزلة الملك أقرب من منزلة البشر أم بالعكس؟ فأقول: منزلة الملك أقرب ومنزلة البشر أفضل... وذلك لأنَّ الملك مجبر على الخير دون البشر، وهذا أقرب إلى صفة الباري تعالى، لأنَّه الخير المحض بكل شيء ضده. وأمَّا البشر فهو مكتسب للخير والشر غير مجبر على أحدهما، فهو يترقى بفعل الخير وباجتناب الشر، فبفعل الخير ضاهى الملك وباجتناب الشر فضل عليه. ولهذا قال تعالى: «وَفَضَّلْنَاهُمْ»¹ وقدم على التفضيل: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»² وأوضح سبب الإكرام منه لهم بقوله: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»³ فإن قلت: قد بينت أن الملك أقرب والبشر أفضل بشرط العمل الذي هو التقوى. فإذا عمل البشر بالتقوى بحسب ما يقوى فأيهما خير: هو أم الملك؟ فأقول: لا شك أن البشر بهذا الشرط خير البرية، كما سيأتي في سورة والتين.⁴ فإذا فهمت الفرق بين الألفاظ أعني قولنا: "أقرب" و"أفضل" و"خير" زال الاشتباه. ولولا أن يكون الملك أقرب لما جعل واسطة بين النبي والإله. ولولا أن يكون البشر أفضل بشرط التقوى التي لا تكون إلا للعالم لما أسجد الله الملائكة لآدم، لما شرفه بفضيلة العلم عليهم. ولهذا يعود الأفضل أقرب فلا يحتاج إلى الملك كما كان في ليلة الإسراء.⁵

“Allah’a melekler mi daha yakındır yoksa beşer mi?” diye sorulduğu zaman şöyle cevap veririm: Melekler mertebe olarak Allah’a daha yakındır (أقرب), bununla beraber beşerin mertebesi daha üstündür (أفضل)... Zira meleklerin hayırlı ameller yapmaya icbar edildikleri için Yüce Allah’ın sıfatına daha yakındırlar. Çünkü Allah mahz/sırf hayırdır. Beşer ise hayır ve şer amelleri herhangi bir mecburiyet olmaksızın yapabilirler. Hayırlı amelleri işleyip şerden uzak durarak Allah katında terakki ederler. Dolayısıyla beşer hayırlı fiilleri işlemekle meleğe benzemekte ve şer fiillerden kaçınmak suretiyle melekten üstün olmaktadır. Bu nedenle Allah, Kur’ân’da [beşer ile ilgili] «yaratıklarımızın birçoğundan üstün kıldık» buyurmaktadır. Ayrıca [aynı âyette] tafdîl/üstün kılma ifadesinden önce «Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık» ifadesi geçmektedir. Allah, «muhakkak ki, Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en

¹ İsrâ (17), 70.

² İsrâ (17), 70.

³ Hucurât (49), 13.

⁴ Metinde Tîn Suresinde olarak geçmektedir. Ancak metinde işaret edilen âyet, Beyyine sûresinin 7. âyetidir.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 519-20.

çok korkanınızdır» âyetinde bu üstünlüğün sebebini beyan etmektedir. Bu noktada meleğin Allah’a daha yakın bulunduğunu, fakat beşerin hayır amelleri ile takva sahibi olması şartıyla daha üstün olduğunu açıkladın, o halde takva sahibi bir beşer mi yoksa melek mi daha hayırlıdır? diye sorarsan şöyle cevap veririm: Şüphesiz beşer bu şartı yerine getirdiğinde -Tîn sûresinde görüleceği gibi- yaratıkların en hayırlısıdır. أقرّب (daha yakın), أفضل (daha üstün) ve خير (daha hayırlı) kelimeleri aralarındaki anlam farklılığını anladığın zaman, konuyla ilgili müşkilat/karışıklıklar çözülmüş olur. Zira melek Allah’a daha yakın olmasaydı, Allah ile peygamberler arasında vasıta olmazdı. Beşer de ilim sahibi olan insanda bulunan takva şartıyla daha üstün olmasaydı, Allah, Âdem’i ilim ile şereflendirdiğinde meleklerin ona secde etmelerini emretmezdi. Bu makama ulaşan, İsrâ gecesinde olduğu gibi, daha üstün olan beşer, Allah’a daha yakın olur ve meleğin aracılığına ihtiyaç duymaz...”

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte kelâm literatüründe beşer-melek, peygamberler, sahabe ve diğer insanlar arasında *tafdîl*/üstünlük olarak geçen îtikadî meselelere ilişkin bir değerlendirme yapmaktadır. Bu konu kelâm literatüründe genelde peygamberler ile melekler arasında, insan ile melek arasında, peygamberler kendi aralarında, sahabeler kendi aralarında ve sahabe ile diğer müminler arasındaki *tafdîl*/üstünlük olmak üzere beş başlık altında ele alınmaktadır. Müellif Safedî ise sadece insan ile melek arasındaki *tafdîl*/üstünlükten bahsetmektedir. Konuyla ilgili müfessirin, her ne kadar meleklerin Allah’a daha yakın olduklarını ileri sürse de takva sahibi olan insanın meleklerden daha üstün olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirin kabul ettiği bu görüş, bir kısım sünnî âlimlerin savunduğu görüştür.¹

¹ Tafdîl meselesi ile ilgili geniş bilgi için bkz., Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 1. basım Darülfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1928, ss. 295-304.

3.1.2.6. Âyetlerde Yed, Yemîn, Vecih, İstivâ ve Mecie Gibi Allah’a Atfedilen Kavram ve Filleri Tevil Etmesi

I. misâl:

“أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمَلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ”¹ وقوله: «أَيْدِينَا» إشارة إلى أننا لم نكل ذلك الخلق إلى غيرنا بل نحن تولينا عمله كما يتولّى أحدهم عمله بيده، فهو خطاب للناس بما يفهمونه من عاداتهم وأحوالهم. وكذلك فافهم في أسماء الصفات. فلا جائز أن يقال: هي عين الذات أو غير الذات، لأنّه تعالى فوق العقول المدركات. وهو القديم الذي لا تتسلط عليه المحدثات، فهو فوق الأسماء والمسميات.²

“«Görmüyorlar mı ki, biz kudretimizin eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sayede onlar bunlara sahip olmuşlardır» âyetinde geçen ‘أَيْدِينَا’ ifadesinde Allah’ın, hayvanları yaratma işine her hangi birini vekil olarak görevlendirmedeği, aksine insanların kendi elleriyle yaptıkları ameller gibi, kendisi bizatihi o işi yaptığına dair bir işaret vardır. Demek oluyor ki bu ifade, insanların normal tabiatları ve konuşma tarzlarının bir benzeri ile yapılan bir hitaptır. [Kur’ân’da geçen] Allah’ın diğer isim ve sıfatlarını da böyle anlamalısın. Zira Allah’ın isim ve sıfatlarının, O’nun zatı yahut zatının gayri olduğunu söylemek caiz değildir. Nitekim Yüce Allah’ın [zatı] varlıkları idrak eden akılların üstündedir. O [Allah] kendisine yaratılmış olanların üstün gelemeyeceği kadîm [zât-ı âlîdir]. Aynı zamanda Allah hem isimlerin hem de kendisine isim verilmişlerin de fevkindedir.”

II. Misâl:

“اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»³ وأما قوله: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، فاعلم أنّه تعالى ضرب الأمثال لنفسه ولغيره. ولا تكون الأمثال إلا بما هو معلوم مستقرّ في الأذهان والأفهام. والعرش يعبر به عن تعظيم أمر الملك في أنفس الناس،

¹ Yâsîn (36), 71.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 506.

³ Secde (32), 4.

كقوله: «وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»¹ فوصفها بما هو منبئ عن عظم القدرة وإن كانت قادرة على غير ذلك، كقوله: «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»²...

“Allah, gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratmış, sonra arşa istiva etmiştir» âyetinde geçen ‘ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ’ ifadesine gelince sen Allah’ın hem kendi zâtı, hem de kendisinin dışındakilere dair darb-ı meseller verdiğini bilmelisin. Darb-ı meseller ancak zihinlerde tam olarak anlam ve kavramı yerleşmiş, kesin olarak bilinen şeylerle yapılır. Dolayısıyla [Neml sûresi 23. âyetinde geçen] «Onun azametli bir arşı da mevcuttur» ifadesinde olduğu gibi arş kelimesi, insanlara bir melikin azametli olduğu gösterilmek üzere kullanılan bir tabirdir. Zira, [aynı âyette geçen] «kendisine her şeyden verilmiş» ifadesinden anlaşıldığı üzere [Belkıs’ın] başka bir güce sahip olduğu halde, [hüdhüd], onu azametli bir kudret ile vasıflandırmak üzere arş kelimesi kullanılmaktadır...”

Bilindiği üzere Kur’ân’da “استوى ve وجه ويمين يد” gibi Allah’a atfedilen kavram ve fiillerin manalarına ilişkin müfessirlerin farklı yaklaşımları mevcuttur. Bir kısım müfessirler, Kur’ân’da Allah’a atfedilen “استوى ve وجه ويمين يد” gibi kelimelerin tevil, yorum, teşbih ve temsile gitmeden lafız ve manalarını olduğu gibi anlamışlardır.³ Diğer grup müfessirler ise Arap diline, edebiyatına ve Arapların konuşma üslubuna dayanarak o kelimeleri tevil etmişlerdir.⁴ Bu iki örnekten anlaşıldığı gibi müellif, müfessirlerin ikinci grubu içine girmektedir.

¹ Neml (27), 23.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 412.

³ Bu kısımda müfessirler arasında Mükâtil b. Süleymân (v. 150/767) ile Ebû Ce’fer et-Taberî’nin (v. 310/923) yer aldığı söylemek mümkündür. O tür kelimeleriyle ilgili ileri sürdükleri manalara ilişkin mesela bkz., Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, II, 272, III, 685; Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, I, 457-58, XX, 245-53.

⁴ İmâm el-Mâtürîdî (v. 333/944) ve Fahrüddîn er-Râzî’nin (v. 606/1210) bu yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Bkz., Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IIX, 538,636,704; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 45-47, XXVI, 229-32.

3.1.3.7. Ehl-i Sünnet Dışındaki Kelam Mezheplerinin Görüşlerini Tenkit Etmesi

I. misâl:

"«مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»»¹... ولقد ذكر محمد بن الحسن بن فورك رحمه الله في كتابه المعروف بالإرشاد كلامًا هذا نصه، فأثبتته ههنا وإن لم أكن ممن يقلد أحدًا ولا دعوت إلى تقليدي أحدًا، قال: تفسير القدري أنّه هو الذي يزعم أنّه يقدر أعماله من دون الله ويخترعها بقدرته أرادها الله أو كرها. وتفسير الجبري أنّه هو الذي يزعم أن لا استطاعة للإنسان ولا كسب، فإنه بمنزلة الباب الذي يردّ والشجرة التي تحرك، وأنّه مضطر إلى كلّ ما هو فيه مجبر عليه. والجبريّة خلاف القدريّة، وكلاهما بدعتان. والصواب مخالفتهما، وهو القول بأنّ الله تعالى خالق لأعمالنا، ونحن مكتسبون لها قادرون عليها، مختارون لها غير مجبرين عليها ولا مضطرين إليها، وأنّ المكسب ممّا قادر على الحقيقة لما خلقه الله كسبًا له؛ هذا كلامه. فقد علمت أنّه شاء الله أن تكون للإنسان مشيئة يشاء الإنسان بها ما شاء من خير أو شر فيما مكّنه الله فيه بدليل قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»² وقوله: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»...³

“Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir»...

Kendisi hiç kimseyi taklit etmeyen ve hiç kimsenin de onu taklit etmesini beklemeyen biri olarak bu noktada Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek’in, el-İrşâd diye bilinen eserinde zikrettiği şu ifadelerle işaret ederim: İbn Fûrek dedi ki: ‘Kaderî anlayışa sahip biri, amellerini kendisinin planladığını ve o amelleri Allah’ın iradesi olmaksızın kendi gücüyle -Allah onu istese de istemese de - yaptığını iddia eden kimsedir. Cebrîye görüşüne sahip olan ise, insanın amelleri noktasında bir kudreti ve bir kesbinin bulunmadığını iddia eden kişidir. Ona göre açıp kapatılan kapı yahut [rüzgâr tarafından] hareket ettirilen ağaç gibi insanın bütün amelleri kendi irade ve kesbinin dışında meydana gelmektedir. Yani Cebriyye, Kaderiyye’nin görüşünün zıddı bir kanaati ileri sürmektedir. Bununla beraber her iki görüş de bidattır. Konuyla ilgili doğru olan kanaat ise, bu iki görüşe muhalif olan görüştür. Şöyle ki, Allah bizim amellerimizin yaratıcısıdır. Biz ise o amelleri iktisap edenleriz. Ayrıca, amellerimizi yapmaya icbar edilmedik, aksine (yapıp yapmamaya

¹ Nisâ (4), 79.

² Fussilet (40), 41.

³ Kehf (18), 29; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 512-13.

ilişkin) tercih sahibi olduk. Yine bizim aramızda kendi kesbi ile bir şey yapabilen bir kimse, aslında Allah'ın onda yaratmış olduğu kesb [kabiliyeti] ile o bir şey yapmaya kâdir olur.' Bu İbn Fûrek'in fikridir. «*Dilediğiniz yapın*» ile «*öyle ise dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin!*» âyetlerinden de Allah'ın insana meşiet/dileme özgürlüğü verdiği, insanın da Allah'ın ona verdiği dileme kabiliyeti ile istediği kötü veya hayırlı bir ameli yapabilen olduğu anlaşılmaktadır.”

II. misâl:

“*قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا*»¹ وهذا من أدل دليل على إبطال مذهب المجبرة. ولا يقال: إن قلنا: إنه لم يقض في الأول ولم يقدر عليهم أنهم لا يهاجرون فقد ذهب إيماننا بالقضاء والقدر؛ وإن قلنا: إنه قضى وقدر عليهم ذلك فأبي حيلة لهم؟ فالجواب أن القضاء والقدر منه تعالى هو بعدل لا بظلم ولا عن هوى، فهو تابع للعلم بما سيكون منهم باختيارهم مع قدرتهم على الهجرة وتمكنهم من فعلها. فلما كان القضاء والقدر تابعاً للعلم والعلم يتبع المعلوم من أعمالهم ولا يعمل المعمول من أعمالهم ولا يغيرها ولا يجبرهم عليها عاد الإيمان بالقضاء والقدر صحيحاً غير قادح في هذه العقيدة وعادوا غير مجبرين به. ولو كانوا مجبرين أو معذورين لما كان مأواهم جهنم.²”

“«*Allah'ın arzı geniş değil miydi, oraya hicret etseydiniz ya!*» dediler» âyeti Cebriye'nin mezhebini çürüten en güçlü delillerdendir. Allah ezelde onu [onların hicret etmelerini] kazâ olarak hükmetmediği ve onların hicret etmemelerini de kader olarak yazmadığını kabul ettiğimizde, kaza ve kadere olan imanımız gider; Allah'ın onlara hicret etmeyi hükmettiği ve kader olarak onlara yazdığını savunduğumuzda ise, bu durumu nasıl açıklayacağız? şeklinde itiraz edilmesi mümkün değildir. Şayet böyle bir itiraz söz konusu olursa buna şu şekilde cevap vermek mümkündür: Allah-u Teâlâ'dan gelen kazâ ve kader bir zülüm veya geçici bir hevesin [hevâ] sonucu değil, aksine adâletin bir gereğidir. Nitekim kazâ ve kader, bir ilme tabidir. Bu ilim de onlara hicret etme veya etmeme kudretini sağlayan seçme iradesidir. Dolayısıyla kazâ ve kader ilme, o ilim de onların amelleri sonucu ortaya çıkan bir mâlûma tabi olduğunda onların amelleri yapılan şeyi ortaya çıkarmaz. Yine onların amelleri [kaderde yazılı olanı] değiştirmez ve aynı

¹ Nisâ (4), 97.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 530.

zamanda [onların yapacaklarının yazılı olduğu ilim] onları o işi yapmaya icbar etmez. Bu şekilde kazâ ve kadere olan sahih iman, kendisinden herhangi bir itikadı butlana uğramaksızın meydana gelmiş olur ve insanın yaptığı işi bir icbar ile yapmadığına dair sahih akideye geri dönmüş olur. Şayet onlar, buna icbar edilmiş veya [Allah katında] hicret etmemeleri yönünde bir mazeret sahibi olsalardı, onların yeri cehennem olmazdı.”

Görüldüğü gibi müfessirimiz bu iki örnekte Ehl-i Sünnetin dışında olan Cebriyye ve Kaderiyye mezhebinin Allah'ın ve insanın iradesi konusundaki görüşlerini tenkit etmek suretiyle Ehl-i Sünnetin görüşünü savunmaktadır.¹

3.1.3. Lügat, Edatlar, Nahiv-Sarf ve Belagât

Arap dili ve edebiyatının zirveye ulaştığı bir dönemde indirilen Yüce Kur'ân, fasih Arapça olarak nâzil olmasıyla eşsizliğini ve mucize olduğunu kabul ettirmiştir. Bu nedenledir ki âlimler, bir müfessirin Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği derin manaları doğru bir şekilde anlayabilmek ve anlatabilmek için en başta Arapça'nın sarf-nahiv, belagat ve edebiyatını iyi bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'ân'a ilişkin yazılan eserlerde sarf-nahiv, belagat ve Arap edebiyatı müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında ilk sırada yer almıştır.²

Hiz. Peygamber (sav) ve sahabe dönemi başta olmak üzere klasik dönemde yaşamış olan müfessirlerin de tefsirlerinde lügat, sarf-nahiv ve iştikâk gibi Arap dili ve edebiyatına dair ilimlere çok önem atfettikleri görülmektedir. Hatta Mukâtil b. Süleymân (v. 150/767), el-Ferrâ (v. 207/822), Ebu Ubeyde (v. 209/824) ve İbn Kuteybe (v. 276/889) gibi âlimler, *mecâzü'l-Kur'ân*, *garîbü'l-Kur'ân*, *meâni'l-Kur'ân* ve *i'râbü'l-Kur'ân* adı altında müstakil dilbilimsel tefsir çalışmaları yapmışlardır.³

¹ Konuyla ilgili Mutezilenin görüşüne ilişkin geniş bilgi için bkz., Hemedânî, *Fazlû'l-İ'tizâl*, ss. 123-24, 126-27, 164-66.

² ez-Zehebî, *et-Tefsir*, I, 190-91.

³ Başta Hiz. Peygamber (sav) döneminde olmak üzere sahabe, tabiîn ve tedvin döneminde gerçekleşen dilbilimsel tefsir faaliyetlerine ilişkin geniş bilgi için bkz., Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015; Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru İbnî'l-Cevzî 1432.

Yusuf b. Hilal es-Safedî de Arap dili ve edebiyatı ile alakalı ilimlere bir hayli önem vermektedir. Şimdi konuyla ilgili Safedî'nin yaklaşımını dört başlık altında incelemeye çalışacağız.

3.1.3.1. Lügat

Safedî, âyetleri açıklarken o âyetlerde geçen kelimelerin hem asıl sözlük manalarını hem de köklerini belirtmiş, eş anlamlı kelimeler arasındaki farklılıklara temas etmiştir. Bunun yanı sıra, âyetlerde zikredilen kelimeleri kimi zaman zıt anlamlı kelimelerle, kimi zaman ise Arap kullanımından örnek vermek suretiyle açıklamaktadır. Ayrıca, kelimeleri izah etmede Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap şiirinden delil getirmektedir.

Şimdi Safedî'nin lügate yaklaşımını örneklerle görmeye çalışalım

a. Âyetlerde Geçen Kelimeleri Eş ve Zıt Anlamlı Kelimelerle Açıklaması, Ezdâd Lafızlara İşaret Etmesi

Müellifin kelimeleri bazen eş anlamlı, bazen zıt anlamlı kelimelerle açıkladığı görülmektedir.

I. misâl:

«فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا»¹ ... وجبت، سقطت، وسقوط الشيء الكبير على الأرض
يسمع له وجبة، وهي صوت الوقع.²

«Artık canları çıktığında onlardan hem kendiniz yiyin...» âyetinde geçen 'وَجَبَتْ' kelimesi, 'سقطت/düştü' manasındadır. Bu anlam, ağır bir şey yere düştüğünde işitilen sese verilen 'وجبة' kelimesinden gelmektedir.”

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte “وَجَبَتْ” kelimesini, kelimenin eşanlamlısı olan “سقطت” kelimesiyle açıklamaktadır.

¹ Hac (22), 36.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 177; Söz konusu kelime ile ilgili benzer açıklamalar için bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, 560; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire t.y., II, 51; Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1. basım Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, “vcb”, IV, 347; İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-luga*, Dâru'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, “vcb”, I, 272.

II. misâl:

"(فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ...)"¹ غبر بمعنى مضى وبمعنى بقي، وهي من الأضداد، بمعنى من الباقيين في العذاب"²

“Biz de onu ve karısından başka aile efradını kurtardık; çünkü karısı geride kalanlardan (kâfirlerden) idi»... âyetinde geçen ‘غبر’ kelimesi, ‘geçip gitmek/مضى’ ve aynı zamanda ‘kalmak/بقي’ manasındadır. Nitekim bu kelime ezdâd [birbirlerine zıt anlamları olan kelimelerdendir]. Bununla birlikte söz konusu âyette geçen ‘مِنَ الْغَابِرِينَ’ ifadesi, [Hz. Lût’un karısının] azâba dûçâr olanlar arasında olduğu anlamına gelmektedir.”

Burada müellif, “غابر” kelimesinin ezdâd kelimelerinden olduğuna işaret etmektedir.

III. misâl:

"(وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا)،"³ من الحزن والخوف عليه. والفارغ ضد المشغول."⁴

“Musa’nın anasının yüreğinde yalnızca çocuğunun tasası kaldı»... yani gönlünde hüznün ve korkudan eser kalmadı. Âyette geçen ‘فارغ’ kelimesi, meşgul kelimesinin zıttıdır.”

Görüldüğü gibi müellif burada da “فارغ” kelimesini açıklarken kelimenin zıttı olan meşgul kelimesini zikretmektedir.

¹ A’raf (7), 83.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 197; Benzer açıklamalar için bkz., Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, X, 309; Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, II, 48; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, “gbr”, I, 325.

³ Kasas (28), 10.

⁴ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 329; Krş., Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, II, 98.

b. Kelimelerin Köklerine İşaret Etmesi

I. misâl:

"«فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ.»¹...، والعير بالكسر مشتق من عار يعير في الأرض إذا ذهب، وهي النوق التي تحمل الميرة.²

“*Yusuf onların yükünü hazırladığı zaman maşrabayı kardeşinin yükü içine koydu! (kafîle hareket ettikten) sonra bir tellal: Ey kafîle! siz hırsızsiniz! diye seslend*» ... عار يعير ‘ harfinin kesresi ile ‘عير’ kelimesi, “yeryüzünde dolaştı” demek için kullanılan ‘ع’ harfinin kesresi ile ‘عير’ kelimesi, “yeryüzünde dolaştı” demek için kullanılan ‘ع’ harfinin kesresi ile ‘عير’ kelimesi, erzak taşıyan develer anlamına gelmektedir.”

II. misâl:

"«فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ.»³ والقرن مشتق من الاقتران. وأهل كل عصر قرناء، فهم قرن وأهل كل قرن.⁴

“*Biz onları, günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller yarattık*»... âyetinde geçen ‘القرن’ kelimesi, الاقتران kelimesinden türetilmiştir. [Arapçada] aynı çağda yaşayanlara ‘قرناء, قرن ve أهل كل قرن’ denir.”

III. misâl:

"«وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ.»⁵ مشتق من اللبس، نقيضه الإيضاح وهو بفتح اللام، ومعناه الاشتباه والالتباس وهو أمور يشتهب بعضها ببعض.⁶

“*Eğer o peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki, onu insan suretine sokar onları yine düşmekte oldukları kuşkuyla düşürürdük*» âyetindeki ‘يَلْبَسُونَ’ fiili, izah

¹ Yûsuf (12), 70.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 437; Benzer açıklamalar için bkz., İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, “ayr”, I, 325; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, 3. basım Dâru Sâdır, Beyrut 1414, “avr”, IV, 624.

³ En'am (6), 6.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 95; Krş., Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luga*, Dâru'l-Mısriyye t.y., “km”, IX, 86-87.

⁵ En'am (6), 9.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 96; Benzer açıklamalar için bkz., Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “lbs”, XII, 442-43; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, 4. basım Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, “lbs”, III, 973.

kelimesinin zıttı ve lââm harfinin fethası ile olan ‘اللَّبس’ kelimesinden türetilmiştir. Bu da ayırt edilemeyecek kadar birbirlerine benzeyen şeyler anlamına gelmektedir.”

Görüldüğü gibi Safedî, yukarıdaki bu üç misalde geçen kelimelerin köklerine işaret edip manalarını zikretmektedir.

c. Kelimelerin Asıl Sözlük Anlamlarını Belirtmesi

I. misâl:

«فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ»¹... والمخاض أصله من مخض اللبن بفتح الخاء وضمها وكسرها مخضًا، والاسم مخاض، كقولك سمع يسمع سمعًا وسماعًا. ولما كان الجنين عند خروجه يمشح مكانه من أمه سمي ذلك مخاضًا. ومنه قيل للفصيل إذا استكمل الحول ودخل في السنة الثالثة: ابن مخاض، لأنه فصل عن أمه وألحقته أمه بالمخاض سواء لقحت أو لم تلقح.²

سمع «Derken doğum sancısı O’nu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevk etti...» tasrifinde olduğu gibi, âyette geçen ‘مخاض’ kelimesi, ‘خ’ harfinin fetha, ötre veya kesresi ile ‘مخضًا ومخاضًا’ [يمخض]، ‘مخض اللبن’ tasrifinden gelmektedir. Ceninin de anne karnından çıktığı zaman yaptığı hareketlere de ‘مخاض’ denilir. Bundan dolayı da emzirmeden kesilmiş ve üç yaşına girmiş deve yavrusu, ‘ابن مخاض’ diye isimlendirilmiştir. Zira o deve yavrusu annesinden ayrılmış ve annesi hamile olsun veya olmasın ‘مخاض’ haline girmiştir.”

Safedî burada “المخاض” kelimesinin asıl sözlük manasına işaret etmektedir.

II. misâl:

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ»³ هو من الملكة وجاء للمبالغة بوزن الفعل الماضي، كقولك: رجل صنع مبالغة في كثرة صنائعه... وأصل الملاك من مألِك. والمألِك في اللغة الرسالة فتكون الملائكة رسلا، «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا»⁴. والأول هو الأصل.⁵

¹ Meryam (19), 23.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 70; Krş., Cevherî, *es-Sihâh*, “zm”, III, 1105.

³ En’am (6), 50.

⁴ Fâtır (35), 1.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 112; Krş., Ferâhidî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, “mlk”, V, 380; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “alk”, X, 394.

“«De ki: “Ben size Allah’ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum» âyetinde geçen ‘مَلَكٌ’ kelimesi, الملكة kelimesinden türetilmiştir. Kelime, mübalağa ifade etmek için mazî fiilin vezni ile gelmiştir. Bunun bir benzeri, bir kişinin farklı zanaatları bildiğini mübalağalı bir şekilde ifade etmek için söylenen ‘رجل صنع’ tabirinde görülmektedir. Bununla birlikte ‘الملاك’ kelimesinin aslı, ‘مَالِكٌ’ kelimesidir. ‘المالكة’ ibaresi ise sözlükte risâle anlamına gelmekte ve dolayısıyla الملائكة, «melekleri... elçiler yapan Allah’a hamdolsun» âyetinde geçtiği gibi ‘رسلا/ elçiler’ manasını kazanmaktadır. Ancak kelimenin asıl manası; birinci anlamdır.”

Safedî burada “الملائكة” kelimesinin risale anlamındaki “مَالِكٌ” kelimesinden geldiğine işaret etmektedir.

III. misâl:

“«كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ»¹... والدأب العادة، تقول فلان دأبه فعل الخير أو الشر، أي شأنه وعادته التي بدأت فيها. وأصله دأب بفتح الألف يدأب بفتحها أيضًا دأبًا ودؤوبًا فهو دئب. ومعناه الحقيقي جدّ وتعب في تكرار شيء، فكأنه عادة بشرط الجد...»²

“«(Onların yolu) Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin tuttuğu yola benzer...» ‘الدأب’ kelimesi ‘töre/gelenek’ anlamına gelmektedir. Araplar, hayır olsun şer olsun, birinin yaptıklarının onun alışkanlığı haline geldiğini ifade etmek üzere ‘فلان دأبه’ derler. Bununla beraber ‘دأب’ kelimesinin aslı, elif harfinin fethası ile ‘دئب’ ve ‘دؤوبًا’ kökündendir. Kelimenin asıl sözlük anlamı ise, ‘çok çalışarak ve çabalayarak bir şeyi tekrarlamaktır.’ Yani çok uğraşmak şartıyla tekrarlanan bir şeyin alışkanlığa dönüşmesi anlamına gelmektedir.”

Safedî, bu örnekte de “الدأب” kelimesinin aslında “çabalayarak bir şeyi tekrarlamaktır” anlamındaki “دأب يدأب دأبًا”den müştak olduğunu beyan etmiştir.

¹ Âl-i İmrân (3), 11.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 320; Krş., Cevherî, *es-Sihâh*, “dab”, 123-24; Kazvîni, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, Dârü'l-Fıkır 1979, “dab”, II, 321.

d. Eş Anlamlı Kelimeler Arasındaki Anlam Farklılıklarını Beyan Etmesi

Safedî, lügat ile ilgili açıklamalar yaparken aynı ve farklı kökten gelen kelimeler ile kelimelerin harf ve harekelerinin değişikliğinden kaynaklanan anlam farklılıklarına temas etmiştir.

I. misâl:

"أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"¹ يقال: حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً إذا بطل ثوابه جملة، وكأن الحاء في حبط موضع الهاء في هبط. وإنما هبط للأجسام وحبط للمعاني والأعمال. قال أبو عمرو: الإحباط أن يذهب ماء الركبة ولا يعود.²

“*İşte bunlar, dünyada da ahirette de çabaları boşa giden kimselerdir...*»

Araplar, bir kimsenin bütün çabalarının boşa gittiğini ifade etmek için ‘ب’ harfinin sükûnu ile ‘حبط عمله حبطاً ve حبوطاً’ derler. ‘حبط’ kelimesinde bulunan ‘ح’ harfi, ‘هبط’ kelimesinde geçen ‘ه’ harfi gibidir. Ancak ‘هبط’ kelimesi, nesnelerin battığını ifade etmek için kullanılırken ‘حبط’ cisim olmayan kavramlar ve amellerin boşa çıktığına işaret etmek için kullanılmaktadır. Söz konusu kelimenin manasına ilişkin Ebû Amr da şöyle demiştir: ‘الإحباط’ kelimesi, kuyu suyunun tekrar çıkmamak üzere bitmesi anlamına gelmektedir.”

Görüldüğü gibi bu örnekte müellif, “حبط” ile “هبط” kelimeleri arasındaki anlam farklılıklarından yani, ilk harfinin değişikliğinden meydana gelen anlam farklılığından bahsetmektedir.

II. misâl:

"فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"³ والفرق بين الإلجاء والاضطرار أن الإلجاء ما يلجئك إلى فعل شيء إما لنفع أو لضرر، والاضطرار ما يلحق عنه ضرر. وقيل: الفرق بين البغي والعدوان أن البغي طلب الحرام مع الحلال فجمع بينهما؛ والعادي هو الذي ترك الحلال واستعمل الحرام كأنه تعدى من هذا إلى هذا.⁴

¹ Âl-i İmrân (3), 22.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 326; Krş., Cevherî, *es-Sihâh*, “hbt”, III, 1118; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hbt”, VII, 272.

³ Bakara (2), 173.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 208; “الإلجاء” ile “الاضطرار” arasındaki anlam farklılığına ilişkin benzer açıklamalar için bkz., Askarî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Muessestu'n-neşr el-İslâmî 1412, ss. 66-67.

“Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur...” ‘الإلجاء’ ile ‘الاضطرار’ kelimeleri arasındaki anlam farklılığı şudur: ‘الإلجاء’, bir fayda [sağlamak] yahut bir [sıkıntıyı] gidermek için seni bir şey yapmaya sevk eden şeydir, ‘الاضطرار’ ise kendisinden zarar bulunan bir hususta meydana gelen zorlanmayı ifade eder. ‘العدوان’ ile ‘البغي’ kelimeleri arasındaki anlam farklılıkları hakkında ise şöyle denilmektedir: ‘الباغي’ helalle beraber haramı da arzu ederek ikisini bir araya getirmeyi isteyen kimse, ‘العادي’ ise helali bırakıp haram olanı tercih edendir. Buna göre ‘العادي’, helal olanı terk ederek harama meyledendir.”

Burada müfessir, “الاضطرار ile الإلجاء” ve “العدوان ile البغي” kelimeleri, yani farklı kökten gelen kelimeler arasındaki anlam farklılığını açıklamaktadır.

III. misâl:

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»¹ وهو بضم الغين ما يغر من لذة الدنيا، وبفتحها الشيطان ومن يقوم مقامه²

“Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir». ‘غ’ harfinin ötresi ile ‘الغُرور’ kelimesi, dünyanın aldatıcı lezzetleri, fethası ile ise Şeytan ve ona benzeyen kimseler anlamına gelmektedir.”

Görüldüğü gibi bu örnekte Safedî, “الغُرور” kelimesinde fetha ve ötre, yani hareke değişikliği ile ortaya çıkan anlam farklılığına işaret etmektedir.

e. Kelimeleri Arap İstimaline İşaret Etmek Suretiyle İzah Etmesi

I. misâl:

«لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا»³ يقال: "فلان أتى الأمر الفلاني" إذا جاء إليه باقتصاد منه ففعله.⁴

¹ Hadîd (57), 20.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 253.

³ Âl-i İmrân (3), 188.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 400.

“« O yaptıklarına sevinen ve yapmadıkları işle övülmekten hoşlanan kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma! » Araplar, bir kişinin bir işe severek gelip o işi yaptığı zaman ‘فلان أتى الأمر الفلاني’ bir kişi şu işi severek yaptı’ derler.”

Bu örnekte müellif, âyette geçen “يُفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا” ifadesinin kullanılışı ve manasını, Arap istimalinden örnek vererek “فلان أتى الأمر الفلاني” tabirini zikretmek suretiyle izah etmektedir.

II. misâl:

“«فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤْا كِتَابِيَهٗ»»¹ سرورًا به، وأصل "هاؤم" معلوم من كلام العرب. فأهل الحجاز يقولون: ها يا رجل، وللاثنين هاؤما، وللجماعة هاؤم، وللمرأة هاء بهمزة ليس بعدها ياء، وللمرأتين هاؤما. وتميم وقيس يقولون: ها وهاء أو هاؤا، وكأنَّ أصلها أعني "هاؤموا" هاؤموا من الأمم والقصد، أي هاء اقصدوا.²”

“«Kitabı sağ tarafından verilen: Alın kitabımın okuyun, der» yani o kitapta yazılan şeylerden neşe içinde olarak [işte alın okuyun der]. ‘هاؤم’ tabirinin asıl manası, Arap istimalinden anlaşılmaktadır. Hicaz bölgesinde yaşayan Araplar, bir kişiye ‘işte al veya tut’ demek için ‘ها يا رجل’, iki kişi için ise ‘هاؤما’, çokluk ifade etmek için ‘هاؤم’, müennes formu [‘م’ ve] ‘ي’ harfi olmadan sadece hemze ile ‘هاء’ ve iki müennes için ‘هاؤا’ derler. Arap kabilelerinden Temîm ve Kays ise ‘ها’, ve ‘هاء’ yahut ‘هاؤا’ derler. Bununla beraber هاؤموا kelimesinin, yönelmek ve kast etmekten anlamına gelen ‘هاؤموا’ tabirinden de gelmesi muhtemeldir. Demek ki, ‘هاء’ işte şu [kitabımı] görün manasındadır.”

Müfessir, bu örmekte “هاؤم” ifadesinin manasını, Hicaz, Temîm ve Kays lehçesinde ifadenin kullanış tarzını zikrederek açıklamaya çalışmaktadır.

¹ Hâkka (69), 19.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 400; Krş., İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “he”, XV, 482.

f. Kelimelerin İstılahı Manalarına Yer Vermesi

I. misâl:

"(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)¹ والتأويل هو صرف اللفظ إلى غير ظاهره بدليل يدل عليه؛ وهو مشتق من "الأول" وهو الرجوع. فالناظر في معنى اللفظ يؤول به إلى الغرض المقصود منه. وأكثر ما يستعمل التأويل في المعاني والتفسير في الألفاظ."²

“« Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir...» Tevil kelimesi, bir delil ile lafzı zahir manasından başka bir manaya çevirmek anlamına gelmektedir. Bu lafız sözlükte geri dönmek anlamına gelen ‘الأول’ kökünden türetilmiştir. Bir lafzı inceleyen biri o sözü, kendisinden kastedilen manayı [ortaya çıkarmak için] yorumlar. Ayrıca, tevil ifadesi, çoğu zaman [âyetlerin] genel manaları, tefsir ise [âyetlerde geçen] lafızların anlamları için kullanılır.”

Bu örnekte Safedî, ‘تأويل’ kelimesinin sözlükte geri dönmek anlamına geldiğini zikretmekle kalmamış aynı zamanda kelimenin iki farklı ıstılahı anlamına işaret etmektedir.

II. misâl:

"(إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ)³ وهي ههنا الصغائر، وهما في المنهي عنه خاصة. والفرق بينهما، والله أعلم، أن كل ما نهى الله عنه وتواعد فاعله بعقاب فهو من الكبائر، وما نهى عنه ولم يتواعد عليه فهو من الصغائر، وهي السيئات التي تذهب الحسنات."⁴

“«Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz...» âyetinde geçen ‘سَيِّئَاتٍ’ kelimesi, küçük günah ‘الصغائر’ anlamına gelmektedir. Bununla beraber hem küçük günah ‘الصغائر’ hem de büyük günah ‘الكبائر’ yasaklanmış olan şeyler arasındadır. Bu iki kavram arasındaki anlam farklılığı -Allah daha iyi bilir- şu şekildedir: Allah’ın yapılmasını yasakladığı ve failini belli bir ceza ile

¹ Âl-i İmrân (3), 7.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 317; Te’vîl kelimesinin ıstılahı anlamına ilişkin geniş bilgi için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148-50; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 758-60.

³ Nisâ (4), 31.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 478; "الصغائر ile الكبائر" kavramlarıyla ilgili farklı tanımlar için bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, X, 409-11.

tehdit ettiği bütün günah ‘الكبائر’, yapılmasını yasaklayıp ancak belli bir ceza konulmayan günahlar ise ‘الصغائر’dır. Demek ki, ‘الصغائر’ hasenatı yok eden günahlar arasındadır.”

Görüldüğü gibi burada da müfessir, ıstılah açısından “الكبائر ile الصغائر” kelimeleri arasındaki anlam farklılıklarını açıklamaya çalışmaktadır.

g. Kelimeleri Açıklamak için Şiirle İstişhad Etmesi

I. misâl:

«(وَعَدَدُوا عَلَى حَزْدٍ»¹ أي على صورة الحردان الذي لم يقبل قول ناصحه بل يخالفه وهو من الحرد والغضب، وخففت الراء. قال الأشهب بن رميلة:
أسود شرى لاقت أسود خفية تساقوا على حرد دماء الأسود.²»

«(Evet, yoksullara yardıma) güçleri yettiği halde, onları yardımdan mahrum etmek niyet ve azmi ile erkenden yola düştüler» yani onlar, öfkeli ve kaşları çatık bir biçimde kendilerine nasihat eden kimselerin sözlerini kabul etmeyen kimselerin yaptığı gibi. ‘حَزْدٍ’ kelimesi, الحرد kelimesinden türetilmiş ve öfkelenmek ve kızmak anlamına gelmektedir. Ancak âyette ‘حَزْدٍ’ kelimesi, ‘ر’ harfi, mühaffef [şeddesiz] ‘حَزْدٍ’ şeklinde geçmektedir. Bu kelimenin [bu anlamı ile ilgili] Eşheb b. Ramîle bir beytinde şöyle demiştir:

Şeren isimli yerdeki büyük yılanlar Hafiyeten bölgesindekilerle karşılaşmış
Ve birbirinin kanlarını öfkeli bir şekilde dökmüşlerdir.”

Müfessir bu örnekte “حرد” kelimesinin öfkelenmek anlamına geldiğini ifade etmekle yetinmemiş, aynı zamanda bu manayı teyit etmek maksadıyla bir de şiir zikretmiştir.

II. misâl:

«(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِادَةُ بَيْنِكُمْ»³ مشتق من البين الذي هو الفراق، قال الشاعر:

¹ Kalem (68), 25.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 390; Söz konusu şiir için bkz., Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1423, III, 280; Ebû Alî el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn, *el-Emâlî*, 2. basım Dâru'l-Kurubi'l-Mısıryye 1926, I, 29.

³ Mâide (5), 25.

قد علّم البين منّا البين أجفانا...¹

“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatinca vasiyet esnasında içinizden adaletli iki kişi şahitlik etsin...” âyetinde geçen ‘يَبْيِنُكُمْ’ kelimesi, ayrılmak anlamına gelen ‘البين’ kelimesinden türetilmiştir. [Bu anlam ile ilgili] bir şair şöyle demiştir:

Gözlerimizin kan çanağına dönmesi bize ayrılığın ne olduğunu öğretti...”²

Görüldüğü gibi burada da Safedî, “البين” kelimesinin ayrılmak anlamında geldiğine işaret ettikten sonra aynı anlamı taşıyan bir şiiri zikretmektedir.

III. misâl:

“ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ»³ يريد بالشركاء ما دون الله. يقال: رجل شكس بجزم الكاف وكسرهما أيضًا بمعنى صعب الخلق. قال الشاعر:

شكس عبوس عنبس عزور...⁴

“Allah, çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu bir adam (köle) ile...misal verir» âyetinde Allah, ‘شُرَكَاءُ’ kelimesi ile Allah’tan gayrı [ortakları] kastetmektedir. Araplar, ‘ك’ harfinin kesresi yahut cezm olması ile ‘رجل شكس\شكس’ derler. Bu ifadede geçen ‘شكس’ kelimesi, ‘ters, huysuz bir kişi’ anlamına gelmektedir. Bir şair şiirinde şöyle demiştir:

O kavgacı, abus, kötü huylu ve ahlaksızdır...”⁵

Bu örnekte de Safedî, ‘شكس’ kelimesinin anlamını zikretmiş, aynı zamanda zikrettiği bu anlamı taşıyan bir şiir kaydetmiştir.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 79-80.

² Yani gözlerimiz artık ne ağlar ne de içinde uykusuz kalır, bu şiir beyti Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'ye aittir. Beytin kalan kısmı şöyledir: تدمى وألف في ذا القلب أحزانا bkz., Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen, *Dîvânü'l-Mütenebbî*, Dârü Beyrut, Beyrut 1983, s. 181.

³ Zümer (39), 29.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 570.

⁵ Söz konusu beytin kime ait olduğuna ilişkin malumat ulaşabildiğimiz kaynaklarda bulunamadık.

3.1.3.2. Edatlar

Müfessir Safedî'nin, tefsirinde yeri geldikçe Kur'ân'da geçen edatların anlamalarını belirttiği gibi zaman zaman aynı anlama gelen edatlar arasındaki nüanslara değinmektedir. Şimdi konu ile ilgili müfessirin yaklaşımını örneklerle görmeye çalışalım:

a- Âyetlerde Geçen Maânî Harflerin/Edatların İfade Ettiği Manalarını Belirtmesi

Safedî'nin, من, في, ل, ب, لا, لن, لولا, إذا, كلا ve إلا gibi edatların manalarını zikrettiği görülmektedir. Şimdi tefsirde geçen bazı edatların ifade ettikleri manaları konuyu uzatmamak için birer örnek vermek suretiyle incelemeye çalışacağız. Diğer örneklerin yerlerini ise dipnotlarda göstereceğiz.

“ال”

- Cins için

Misâl:

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ...»¹ ذَلِكَ، جزاؤهم، بِأَنَّ، بسبب أن، اللَّهُ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، وهو التوراة، تقديره: فاختلَفُوا فيه. وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا، ولم يكرر فيه بل قال: فِي الْكِتَابِ، يريد بذلك اسم الجنس ليكون الكلام عامًا يدخل فيه الخاص...»²

«O azabın sebebi; Allah'ın, kitabı hak olarak indirmiş olmasıdır. (Buna rağmen farklı yorum yapıp) kitapta ayrılığa düşmüşler...». Yani [Bakara suresi 175. âyetinde bahsedilen] o azap, Allah'ın Tevrat'ı hak olarak indirmiş olması ve onların o kitapta ayrılığa düşmeleri sebebiyle başlarına gelmiştir. Âyette geçen 'وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ' ifadesinde ise Allah, 'فيه' tabirini tekrar etmemiş ve yerine 'فِي الْكِتَابِ' ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla âyetteki ikinci 'الْكِتَابِ' kelimesi ile ism-i cins kastedilmektedir. Böylelikle 'وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ' ifadesi husûsî olanı da kapsayan umûmî bir tabir olmuştur...”

Müfessir bu örnekte “بِأَنَّ” ifadesinde geçen “ب” harfinin sebebiyye,³ aynı âyette bulunan ikinci “الْكِتَابِ” kelimesindeki “ال” edatının cins için olduğuna işaret etmiştir.

¹ Bakara (2), 176.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 210.

³ Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 129.

“ألا”

- Nidâ için

Misâl:

"أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"¹ ألا، منadâ için للمذكورين ومن يصلح لذلك إلى يوم القيامة...²

“Bilmiş olun ki şüphesiz göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır...” âyetinde geçen ‘ألا’ edatı, söz konusu âyetin bağlamında zikredilen [müminler] ve kıyamet gününe kadar mümin olabilecek her kimse için bir çağrıdır.”

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte geçen “ألا” edatının nidâ için kullanıldığını ifade etmektedir.

“إلا”

- İstisnâ, “لكن” ve “سوى” Manasında

Misâl:

"أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ"³ والاستثناء في قوله: «إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ»، سيأتي بعد. واعلم أن الاستثناء "إلا" لها معان مختلفة باختلاف مواضعها، كما تقول: أطلقت لك اللحم إلا نيئًا، تقديره إن لا نيئًا، أي إن لم يكن نيئًا. وتأتي بمعنى لكن وغير ذلك مثل سوى، كقوله: «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»⁴...⁵

“...aşağıda size okunacaklar dışında kalan hayvanlar sizin için helal kılındı...” âyetinde geçen ‘إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ’ ifadesindeki istisna, Kur’ân’ın gelecek âyetlerinde belirtilmektedir. Ancak bilmelisin ki, ‘إلا’ istisna edatı, siyakına göre farklı anlamları taşımaktadır. Kimi zaman ‘اللحم إلا نيئًا’/‘çığ et dışında bütün eti sana bıraktım’ ifadesinde olduğu gibi ‘إن لم يكن’/‘olmadığı takdirde’ manasında olur. Zira bu ifade, ‘çığ et

¹ Nûr (24), 64.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 250; Genelde dilciler "ألا" edatı tembih harfî olarak kabul etmişlerdir. Mesela bkz., Cevherî, *es-Sihâh*, “elâ”, VI, 2544; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “elâ”, XV, 434.

³ Mâide (5), 1.

⁴ Hûd (11), 107.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 7-8; İllâ edatının anlamına ilişkin geniş bilgi için bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “İllâ”, XV, 431-34.

olmadığı durumda sana bütün eti bıraktım’ anlamına gelmektedir. Kimi zaman ise, «*ancak Allah ’ın dilediği hariç*» âyetinde olduğu gibi ‘إلا’ edatı, ‘لكن/ancak’ ve ‘سوى/gayri’ gibi anlamlara gelmektedir...”

Görüldüğü gibi Safedî bu misalde, لا istisna edatının anlamlarını örnek vermek suretiyle açıklamaktadır.¹

“إلى”

- **Anlamında مع**

Misâl:

"«أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...»² وقوله إِلَى نِسَائِكُمْ، "إلى" ههنا بمعنى مع. وهي كقوله: «إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أُولِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا»³

إلى ‘Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı» âyetinde geçen ‘إلى’ ifadesindeki ‘إلى’ edatı، مع anlamındadır. Söz konusu ifadede bulunan ‘إلى’، «*ancak dostlarınıza uygun bir vasiyet yapmanız müstesnadır*» âyetindeki ‘إلى’ edatı gibidir.”

Bu misalde müellif, “إلى نِسَائِكُمْ” ifadesindeki “إلى” harf-i cerrinin مع anlamında olduğunu belirtmiştir. Bu manayı desteklemek için de onun, Ahzâb sûresinin “إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا” âyetindeki “إلى” edatı ile aynı anlamı taşıdığını ifade etmiştir.

“ب”

- **Zarf veya İvaz (Bedel) Olarak**

Misâl:

"«فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ»⁴ والباء في "بمثل" تدل على الظرفية في الزمان أو المكان أو فيهما. فافهم هذه الباء التي قيل: إنها زائدة، ما أحسن هذه الزيادة!

¹ Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 14, 138.

² Bakara (2), 187.

³ Ahzâb (33), 6; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 301-2.

⁴ Bakara (2), 194.

وهذه الباء كقوله: «بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ». وقد قيل: هي في الموضعين باء العوض، كما تقول: أعطني هذا بهذا، وهو جيد¹

‘بمثَل’ âyetindeki «Kim size karşı haddi aşarsa siz de ona misil ile karşılık verin» ifadesinde bulunan ‘ب’ edatı, zamana, mekana veya ikisine birden delalet etmektedir. Bu âyette zâid olduğu söylenen bu ‘ب’ edatının iyice kavradığında onun ne güzel bir ilave olduğunu da görürsün. Söz konusu ‘ب’ edatın bir benzeri de, «بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ» ifadesinde gelmektedir. Bununla birlikte ‘أعطني هذا بهذا’/bununla bunu bana verir misin’ tabirinde olduğu gibi, iki yerde geçen bu ‘ب’ edatının ivaz/bedel anlamına geldiği de ifade edilmiştir. Bu ikinci açıklama da doğrudur.”

Safedî burada aynı âyette geçen “بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ” ve “بِمِثْلِ” ifadelerindeki “ب” edatlarının zâid olmadıklarını ve zarf veya ivaz/bedel manasında olduklarını dile getirmiştir.²

Ayrıca müfessir mezkûr edatın الذي³ ve sebebiyye⁴ için kullanıldığı yerlere de işaret etmiştir.

“دون”

- **Manasında “سوى”**

Misâl:

“لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ”⁵ قد كان يظن أنها زائدة، والمراد أنه لا تنال الولاية من مكان دون مكان المؤمنين، ولفظة “دون” ههنا معناها سوى...⁶

“«Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin» âyatinde geçen ‘مِنْ’ harfinin zait olduğu zannedilmiştir. Ancak burada kastedilen, müminlerin dışında

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 238.

² Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 556.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 361.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 9, 129.

⁵ Âl-i İmrân (3), 28.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 328; دون kelimesinin farklı anlamları için bkz., Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, “dvn”, XIV, 180-181.

hiçbir kimseden dostluk gelmeyeceğidir. Âyette geçen ‘دون’ edatı ise ‘سوى’ manasındadır...”

Görüldüğü gibi Safedî, bu âyette geçen “مِنْ” harfinin zait olmadığını ifade etmekle beraber onun âyette işaret ettiği manayı belirtmektedir. Ayrıca, söz konusu âyette zikredilen “دون” edatının “سوى” anlamında olduğunu da ifade etmektedir.

“ذلك”

- Tafsîl, Takrîr ve Ta’lîl Anlamında

Misâl:

“«ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ»¹ ذلك، تقرير لما قبل وفصل لما بعد... واعلم أن لفظة "ذلك" قد تأتي كما قدمناه، أعني التفصيل، وقد تأتي تعليلاً كما سيأتي بعد ههنا.²

“«Bu böyle. Her kim, kendisine yapılan kötülüğe misliyle karşılık verir de...» âyatinde geçen ‘ذلك’ edatı, hem ondan önce gelen malumatın takriri, hem de ondan sonraki bilgilerin tafsilatına işaret etmektedir... Bununla birlikte ‘ذلك’ edatı, -daha sonra görüleceği gibi- tâ’lîl anlamına da gelebilir.”

Müellif bu örnekte “ذلك” edatının tafsilat için kullanıldığı gibi ta’lîl anlamını da taşıdığını beyan etmektedir.

“اللام/لِ”

a- Akıbet Manasında

Misâl:

“«وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»³ وَإِنَّمَا هَذِهِ اللَّامُ الَّتِي فِي قَوْلِهِ: «لِجَهَنَّمَ»، هِيَ لَامُ الْعَاقِبَةِ، أَيُ عَاقِبَةِ كَثِيرٍ مِمَّنْ ذَرَأْنَا مِنَ النَّاسِ، فَغَفَلَ عَنْ أَمْرِنَا أَنَّهُ يَصِيرُ وَقُودًا لِجَهَنَّمَ، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْعَاقِبَةُ كَيْفَ كَانَ يَسْتَحِقُّ عَلَيْهِمُ الشُّكْرُ وَيَكُونُ مَنَعًا عَلَيْهِمْ وَيُرِيدُ بِهِمُ الْيُسْرَ؟ وَإِنَّمَا هَذِهِ اللَّامُ كَمَا قِيلَ: لَدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ. وَمِثْلُ هَذِهِ اللَّامِ: «لِيَكُونُوا لَهُمْ عُدُوًّا وَحَزَنًا»⁴

¹ Hacc (22), 60.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 184.

³ A'râf (7), 179.

⁴ Kasas (28), 8; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 233.

“«Andolsun ki, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır...» âyetinde geçen «لِجَهَنَّمَ» ifadesindeki ‘ل’ edatı, ‘lâm-ı âkibe’ olarak bilinen edattır. Âyetin anlamı ise insanlardan birçoğunun âkıbeti, emrimizin dışına çıktıkları için cehennemin yakıtı olmaktır. Zira bu âyette geçen ‘ل’ edatı, âkıbet lâmı olmasaydı Allah, insanlara nimet veren olup aynı zamanda onlar için kolaylık isteyen olmazdı. Bu durumda onların Allah’a şükür etmelerinin üzerlerine vazife olması da mümkün olmazdı. Bu nedenle ‘ölüm için doğdular; yıkmak için inşa ettiler...’ beytinde geçen ‘للموت’ ve ‘للخراب’ kelimelerinde bulunan ‘ل’ edatında olduğu gibi âyetteki ‘ل’ edatı da, akıbet lâmdır. [Kur’ân’da] bunun bir benzeri de «لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»/o, sonunda kendileri için bir düşman bir tasa olacaktı...» âyetindeki “ل” edatıdır.”¹

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte “وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ” âyetinde geçen “ل” edatının, beytinde geçen ile «لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» âyetinde bulunan lâmin olduğu gibi akıbet olarak bilinen lâm edatı olduğunu ifade etmektedir.²

b- إلى Anlamında

“«هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ...»³ اللام بمعنى إلى.»⁴

“«Onlar o gün, imandan çok küfre yakın idiler...» âyetinde geçen ‘ل’ edatı, ‘إلى’ manasındadır.”

Müellif burada “ل” harfinin “إلى” anlamında olduğunu belirtmiştir.

¹ Müfessirin söz konusu âyette geçen “لِجَهَنَّمَ” ifadesindeki lâm ile ilgili ileri sürdüğü bu görüş İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin ifade ettiği gibi, Mu‘tezile ekolünde kabul edilen görüştür. Söz konusu görüş ve İmâm Mâtürîdî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerin konuyla alakalı kabul ettikleri görüşü için bkz., Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, V, 94-95; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XV, 66.

² Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 140, 388.

³ Âl-i İmrân (3), 167.

⁴ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 392.

“من”

- Cins için

Misâl:

"«مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ»¹
"من" لتبيين الجنس من الطائفتين لا للتبعيض..."²

“«Ne kitap ehlinden inkâr edenler ve ne de Allah’a ortak koşanlar, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini isterler» âyetinde geçen ‘من’ edatı, teb’îz (bölümleme) için değil, iki gurubun [kâfirler ve putperestler] cinsine işaret etmek için getirilmiştir.”

Misalde de görüldüğü gibi Safedî, “من” harfinin tebîz değil cins için kullanıldığını söylemiştir.³

“و”

- Hal Olarak

Misâl:

"«يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزِّجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ»⁴ والواو في "وما"
واو الحال»."⁵

“«Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Halbuki uzun yaşamak onları azaptan kurtaracak değildir» âyetinde geçen ‘وما’ ifadesindeki ‘و’ harfi, vâv-ı hâliyedir.”

Misalde görüldüğü gibi müfessir burada âyette geçen “وما” ifadesindeki “و” harfinin hal olarak kullanıldığını ifade etmiştir.

¹ Bakara (2), 105.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 158.

³ Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 180, 228, III, 542.

⁴ Bakara (2), 96.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 152.

⁸كلا،⁷حتى،⁶كذلك،⁵ما،⁴لوما،³لولا،²كأين،¹أوكلما Safedî, tefsirinde bu edatların dışında ifade ettiği manalara da değinmiştir. Fakat konuyu uzatmamak için bu kadarıyla yetinmek yerinde olacaktır. Müellif, edatların manalarını açıklarken yeri geldiğinde, aynı manayı ifade eden, ancak aralarında ince anlam farklılıkları bulunan edatlar arasındaki bu nüanslara da işaret etmiştir. Şimdi bu hususla alakalı birkaç örnek vermeye çalışalım.

b- Aynı Anlama Gelen Edatlar Arasındaki Nüanslar/Anlam Farklılıklarına İşaret Etmesi

I. misal:

"وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ"¹¹ كانوا في طرفه فهو من تحتهم، لَأَنَّهُمْ عَلَيْهِ وَهُوَ أَيْضًا مِنْ فَوْقِهِمْ كَالظِّلَّةِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ. وَلِهَذَا قَالَ: «وَاقِعٌ بِهِمْ»، وَلَمْ يَقُلْ: عَلَيْهِمْ لِيَدُلَّ عَلَى مَا فَوْقَهُمْ وَمَا تَحْتَهُمْ..."¹²

“Bir zamanlar da dağı İsrailoğullarının üzerine gölge gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar.» İsrailoğulları, dağın üzerinde ve eteklerinde, dağ ise onların altında bulunuyordu. Bunula birlikte -daha önce de geçtiği gibi- o dağ, bir gölge gibi onların üstünde idi. Bu nedenledir ki Allah hem üzerlerinde hem altlarında bulunan dağa işaret etmek için ‘واقع عليهم’ değil ‘واقع بهم’ ifadesini kullanmıştır.”

Misalde görüldüğü gibi Safedî, “واقع بهم” ifadesinde geçen “ب” harf-i cerri ile aynı anlamı taşıyan “على” edatı arasındaki nüansı vurgulamaya çalışmıştır. Nitekim burada müfessir, “واقع بهم” ifadesinde “ب” edatı, İsrailoğullarının hem üzerlerinde hem

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 153.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 383, II, 452.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 508, III, 13.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 492.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 278, III, 494.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 346.

⁷ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 84.

⁸ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 85, 273.

⁹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 157, 274, 277.

¹⁰ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 187.

¹¹ A'râf (7), 171.

¹² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 227.

altlarında bulunan dağa işaret ederken “على” edatı ise sadece üzerlerinde olan dağa işaret ettiğini ifade etmiştir.

II. misal:

“بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»¹... والفرق بين "بلى" و "نعم" أن بلى جواب النفي، ونعم جواب استفهام بغير نفي. تقول: ألم تفعل كذا؟ فيقال لك: بلى، وتقول: أزيد في الباب؟ فيقال نعم أو لا. وقد تأتي بلى بمعنى لكن كما في هذا الموضع. وقد يستثنى بها كثير من الناس في كثير من الاستعمال في الكلام.²

“«Hayır! (Gerçek onların dediği değil.) Her kim sözünü yerine getirir ve kötülükten sakınırsa, bilsin ki Allah sakınanları sever» ... ‘بلى’ ile ‘نعم’ edatı arasındaki fark şudur: ‘بلى’ olumsuz cümlelerin; ‘نعم’ ise soru cümlesinin cevabıdır. ‘Sen böyle yapmadın mı?’ dendiğinde ‘بلى’ şeklinde cevap verilir. ‘Zeyd kapıda mı?’ şeklindeki soruya ise ‘نعم’ edatıyla yanıtlanır. Bununla birlikte -bu âyette olduğu gibi- ‘بلى’ edatı, ‘لكن’ anlamına da gelebilir. Ayrıca, Arapça’da ‘بلى’ edatı istisna için de kullanılabilir.”

Müellif bu örnekte de aynı manayı/görevi ifa eden, “بلى” ile “نعم” edatları arasındaki anlam farklılıklarını açıklamıştır. Buna göre, “بلى” olumsuz bir cümlelerin; “نعم” ise olumlu istifhamın cevabıdır.

III. misâl:

“لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»³... ويحتمل أن يقال: إن لفظة المثل تعطي المماثلة في كل، كقوله تعالى: «فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ»⁴ وحرف الكاف يعطي المماثلة في جزء، كقوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»⁵ نهاهم عن المماثلة في قول ما.⁶

“«...O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir» ...[مثل ile ك kelimeleri arasındaki farkla ilgili] şu açıklama yapılabilir: «Onlar sadece,

¹ Al-ı İmrân (2), 76.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 352-53.

³ Şûrâ (42), 11.

⁴ Yûnus (10), 102.

⁵ Enfâl (08), 21.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 14.

kendilerinden önce gelip geçenlerin başlarına gelen (azap dolu) günlerin benzerini mi bekliyorlar?» âyetinde olduğu gibi ‘مثل’ kelimesi, küllî benzerlik anlamına gelirken ‘ك’ edatı, «(Kur’an’ı) iştmedikleri hâlde, “işittik” diyenler gibi de olmayın» âyetinde yer aldığı üzere cüz’î benzerlik manasındadır. [Zira ikinci âyette Allah,] müminleri, müşriklerin ağzından çıkan herhangi bir söz benzetmelerini yasaklamıştır.”

Misalde görüldüğü gibi müfessir, âyette geçen “مثل” kelimesinin küllî; “ك” edatının ise cüz’î benzerlik anlamına geldiğini söylemiştir. Buna göre âyet, Allah’ın cüz’îyatta da küllîyatta da benzeri yoktur şeklinde özgün bir mana ifade etmektedir.

3.1.3.3. Nahiv-Sarf

Yusuf b. Hilal es-Safedî âyetleri tefsir ederken lügat ilmine önem atfettiği gibi âyetlerde geçen bazı kelime ve ifadelerin gerek dilbilgisi/nahiv gerekse de morfoloji/sarf yönünden incelemeyi ve tahlil etmeyi ihmal etmemiştir. Umumiyetle Safedî, -örneklerde de görüleceği gibi- âyetlerdeki bazı kelime ve ifadeleri daha iyi bir biçimde vuzuha kavuşturmak maksadıyla detaylara girmeden net ve kısa açıklamalarla nahiv ve sarf açısından ele alarak tahlil etmiştir.

Şimdi Safedî’nin konuyu ele alış tarzını iki madde halinde örneklerle görmeye çalışalım. Önce dilbilgisi/nahiv ile ilgili yaklaşımı inceleyelim.

3.1.3.3.1. Nahiv

a. Nahivle İlgili Tahliller (İrap) Yapması ve Gerekli Takdirleri Kaydetmesi

I. misâl:

«لَكِنَّ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ»¹ والمقيمِينَ الصَّلَاةَ، مجرور بواو المعية، أي مع المقيمين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم. وقوله بالرفع: والمؤتون الزكاة، عطف على الأول وهو في موضع ابتداء. وتقديره وهؤلاء والمؤتون.²

¹ Nisâ (4), 162.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 564; والمقيمِينَ الصَّلَاةَ ifadesi ile ilgili âlimlerin farklı irap takdirleri bulunmaktadır. Konuyla ilgili âlimlerin görüşleri için bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 681-85; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, ss. 216-18.

“*Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene de iman edenler, namazı kılanlar...*» âyetinde geçen ‘وَالْمُقِيمِينَ’ ifadesi, واو المعية [birliktelik ifade eden ‘vâv’] ile mecrurdur. Yani söz konusu cümle, ‘içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar... ile Muhammed’e (sav) tabi olanlardan namaza devam edenlerle birlikte’ anlamındadır. ‘وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ’ ifadesi ise, âyetin başındaki ifadeye [لَكِنَّ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ] atıftır. Bu ise başlangıç cümlesi konumundadır. Bunun takdiri ise ‘bu sayılanlar ve zekât verenler’ şeklinde olmaktadır.”

Bu misalde müfessir söz konusu âyette “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ” ifadesi üzerinde durmuş ve bunu irab etmiştir. Ardından bu ifadelerle ilgili gerekli takdiri yapmıştır.

II. misâl:

“*وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا*”¹, أتبع: بتخفيف التاء ينصب مفعولين، فرعون وجنوده فاعل، والبغي والعدو مفعول، وبني إسرائيل المفعول الآخر. وإنما أشكل ذلك لأن الذي يسبق إلى الذهن أن البغي والعدو حال، فإذا فهمته مفعولا زال الإشكال، ولهذا جاءت التاء مخففة إعلامًا بالمفعول. ولو كان البغي والعدو حالًا أغنى فيه “فأتبع” بتشديد التاء، وتقدير الكلام: فأتبع فرعون وجنوده بغيًا وعدوًا بني إسرائيل...”²

“*Biz İsrailoğullarını denizden geçirdik. Ama Firavun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak üzere onları takip etti...*» âyetinde geçen أتبع fiilindeki muhaffef [sâkin] ‘ت’ harfi, iki mefulü nasb eder. Dolayısıyla bu âyette geçen ‘فرعون وجنوده’ kelimeleri fail, ‘البغي’ birinci meful, Beni İsrail ise ikinci mefuldür. Ancak ifadeye ilk bakıldığında ‘البغي ve العدو’ kelimelerinin hâl oldukları zannedilir. Bu ise âyetin yanlış irab edilmesine sebep olur. Ancak bu kelimelerin meful oldukları anlaşıldığında sorun ortadan kalkar. Bu yüzden de [iki] mefule işaret etmek üzere, ‘أتبع’ fiilindeki ‘ت’ harfi, mühaffef olarak geçmektedir. Zira ‘البغي ve العدو’ kelimeleri hâl olsaydı, ‘أتبع’ fiili, ‘ت’ harfinin şedde kılınmasıyla ‘اتبع’ şeklinde gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla bu ifade, ‘Firavun ve askerleri, azgınlıkları ve düşmanları sebebiyle İsrail oğullarını takip ettiler’ anlamındadır.”

¹ Yûnus (10), 90.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 367-68.

Görüldüğü gibi müellif bu örnekte geçen ifadeyi tahlil etmiş ve bazı âlimlerin “بَغْيًا وَعُدْوًا” ifadelerinin meful değil de hâl olduklarını ileri sürdüklerini söylemiştir. Ancak müellif bu kelimelerin meful olduklarını beyan ederek ilgili görüşün yanlış olduğuna işaret etmiştir.¹

III. misâl:

“«عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ»²... عَيْنًا، فهو منصوب على فقدان الخافض. وتقديره: يشربون من كأس مزجت بماء الكافور، ذلك الماء من عين.³”

“«Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer...» âyetinde geçen ‘عَيْنًا’ kelimesi, harf-i cerrin bulunmamasıyla (فقدان الخافض) mansuptur. Buna göre söz konusu âyet, ‘onlar, kâfur gibi bir su ile dolu bir kadehten içerler ve [içtikleri] bu su bir pınardan çıkmaktadır’ manasındadır.”

Safedî bu örnekte de “عَيْنًا” kelimesini irab ettikten sonra gerekli takdiri yapmıştır.

b. Yaptığı Tahlillere/İraplara Örnek Vermesi

Safedî bazen âyetleri açıklarken yaptığı nahivle alakalı tahlillere dair gerek Arap dilinden, gerekse de Kur’ân âyetlerinden misaller vermektedir.

I. misâl:

“وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ،⁴ المعنى أن لا تعبدوا، فلما حذف الناصب رفع، ومثله «أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ»،⁵ المعنى أن أعبد، فلما حذف “أن” رفع..⁶”

“«Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah’a kulluk edeceksiniz....diye kesin söz almıştık» âyetinde geçen ‘لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ’ ifadesi, ‘أن لا تعبدوا’ anlamındadır. Fakat nasbeden ‘أن’ edatı hazfedilince ‘تَعْبُدُونَ’ ifadesi, merfû’ olarak gelmiştir. Bunun bir benzeri de «de ki: Ey cahiller! Bana Allah’tan başkasına kulluk etmemi mi

¹ Safedî’nin de işaret ettiği gibi i’râbü’l-Kur’ân ile ilgili bazı kaynaklarda بَغْيًا وَعُدْوًا kelimelerin irapta hâl yahut meful li ecilîh oldukları geçmektedir. Bkz., Ebü’l-Bekâ el-Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *et-Tibyân fi I’râbi’l-Kur’ân*, İsa’l-Bâbî el-Halebî t.y., II, 685.

² İnsân (76), 6.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 470; İfade ile ilgili âlimlerin farklı irabı için bkz., Nehâs, *I’râbü’l-Kur’ân*, II, 685.

⁴ Bakara (2), 83.

⁵ Zümer (39), 64.

⁶ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 144; Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 53.

emrediyorsunuz?» âyetinde geçmektedir. Nitekim bu ikinci âyette de ‘أَعْبَدَ’ ifadesi, ‘أَنْ’ ‘أَعْبَدَ’ manasındadır. Ancak bu âyette de ‘أَنْ’ edatı hazfedilince fiil ‘أَعْبَدُ’ şeklinde merfû‘ olarak gelmiştir.”

Müfessir bu örnekte “لا تعبدون إلا الله” ifadesinin irabını yaptıktan sonra başka bir âyeti zikrederek yaptığı nahvî tahlile ilişkin benzer bir örnek zikretmiştir.

II. misâl:

“وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»¹ وقوله: والأرحام، منصوب على المفعول معه كقولك: استوى الماء والخشبة، الذي معناهما أنهما استويا في البرد، وضع مثلاً لإفراط وصف البرد. وفرق بين قولك: قمت وزيداً وبين قولك: قمت وزيد. فالأول يدل على المعية والثاني على العطف. وأصل نصبه على فقدان الخافض، لأن تقديره: قمت مع زيد. وكذلك تقديره: واتقوا الله مع الأرحام، أي اتقوا الله في معاملتهم.”²

“Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının...” âyetinde geçen ‘والأرحام’ kelimesi, mefulü meah olduğu için mansup gelmiştir. Bu da Arapça’da soğğun şiddetli olduğunu ifade eden ‘استوى الماء والخشبة’ ifadesine benzemektedir. Zira söz konusu ibare, ‘su ile tahta parçası bir oldu, yani soğuktan buz halini aldılar’ anlamına gelmektedir. Ayrıca Arapça’da ‘قمت’ ‘قمت مع’ ‘قمت وزيداً’ ifadeleri arasında anlam farklılığı bulunmaktadır. Birinci ifadede yer alan ‘و’، maiyet anlamına gelirken ikincisi atıf vazifesi görür. ‘قمت وزيداً’ ifadesi, ‘قمت مع’ anlamına geldiği için, harf-i cerrin bulunmaması ile (فقدان الخافض) mansup olmuştur. Aynen örneklerde olduğu gibi söz konusu âyetteki ‘والأرحام’ ifadesi, ‘مع الأرحام’ anlamına gelmektedir. Yani akrabalara karşı muamelenizde Allah’tan sakının demektir.”

Görüldüğü gibi müfessir bu âyette geçen “والأرحام” kelimesinin irabını yaparken Arapların sözlerinden örnekler aktarmaktadır. Ayrıca âyette bir edat takdiri yaptığında Arapça’dan takdiri farklı olan iki cümleyi zikrederek aralarındaki farklılığı belirtmektedir.

¹ Bakara (4), 1.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 408; ifade ile ilgili âlimlerin farklı tevcihleri için bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 6-7; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 169-71.

III. misâl:

"(....وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ)"¹ وقوله: مُّعْرِضُونَ، حال، أي توليتم وحالكم الإعراض. وإنما صار خبرًا لما كان مبتدؤه وأنتم، وذلك لأجل الوزن. فذلك كما تقول: مر بي زيد راكبًا، أو تقول وهو راكب.²

“... “*namazı kılın, zekâtı verin*” diye de emretmiştik. Sonunda azınız müstesna, yüz çevirerek dönüp gittiniz» âyetinde geçen ‘مُعْرِضُونَ’ kelimesi, irab olarak ‘hal’ konumundadır. Böylece söz konusu ifade, ‘yüz cevirmiş bir halde /توليتم وحالكم الإعراض’ çekip gittiniz’ anlamına gelmektedir. Âyette, vezin uyarınca ‘أَنْتُمْ’ kelimesi mübtada ‘مُعْرِضُونَ’ ise mübtedanın haberi olmuştur. Bu irabın bir benzeri de ‘مر بي زيد راكبًا/Zeyd (ata) binerek yanıma geçti’, yahut ‘هو راكب/ Zeyd yanıma geçtiği zaman (ata) binmiştir’ cümlesinde görülmektedir.”

Müfessir burada da “وأنتم معرضون” ifadesine ilişkin yaptığı irapla ilgili örnekler vermektedir.

c. Farklı İrap Vecih/Tarzlarını Zikretmesi ve O Tarzlar Arasında Tercihle Bulunması

Misâl:

"(وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ)"³ قيل: والطير، واوه واو المعية. يقال: جاء زيد والصبح، فالطير تسبح معه، والجبال مع الطير الذي هو ساكن فيها. فذكر الجبال مع الطير. والأولى أن المعنى آتيناه فضلًا والطير، فنصبه بالعطف على "فضلًا"، لأنه مفعول آتيناه.⁴

“*Ansolsun, Davud’a tarafımızdan bir üstünlük verdik. “Ey dağlar ve kuşlar!, Onunla beraber tesbih edin” dedik*» âyetinde geçen ‘والطير’ kelimesindeki ‘و’ harfinin ‘واو المعية’ olduğu söylenmiştir. Arapça’da bunun bir benzeri de ‘جاء زيد والصبح/Zeyd sabah geldi’ cümlesinde görülmektedir. Yani söz konusu âyet, dağdaki kuşlar Davud ile birlikte tesbih eder anlamına gelmektedir. Bu sebeptendir ki âyette dağlar, kuşlar ile birlikte

¹ Bakara (2), 83.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 145; Krş., Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 51; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 85.

³ Sebe' (34), 10.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 457; Krş., Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 785; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 1563.

zikredilmiştir. Bununla beraber âyetle ilgili daha münasip bir izah şu şekilde olabilir: ‘آتيناه فضلاً والطير’/Davud’a tarafımızdan üstünlük ile birlikte kuşları verdik.’ Böylelikle ‘الطير’ kelimesi, ‘فضلاً’ kelimesine atıf yapılmıştır. Zira ‘آتيناه’ fiilinin mefulüdür.”

Müellif bu örnekte “والطير” kelimesine ilişkin قيل sîğası ile bir irap görüşü aktardıktan sonra “والأولى” ifadesini kullanarak başka bir görüşü tercih etmektedir.

d. Âyetlerin İrabında Dil Ekollerinin Görüşlerine İşaret Etmesi

Müellifin âyetlerin irabında nadiren olsa da Basra ve Kûfe gibi Arap dil ekollerinin görüşlerini zikrettiği görülmektedir.

Misâl:

“﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾¹ إذا كان الفعل الذي يلي "حتى" بمعنى الماضي ولفظه مستقبلاً، فلك فيه الوجهان: الرفع والنصب، فالرفع لأن "حتى" لا تعمل في الماضي، والنصب بإضمار "أن" عند البصريين، وبالظرف عند الكوفيين. تقول العرب: سرنا حتى ندخل مكة، بالرفع، أي حتى دخلناها. وإذا كان بمعنى المستقبل فالنصب لا غير.”²

“« Onlar: Biz, dediler, Musa aramıza dönünceye kadar buna tapmaktan asla vazgeçmeyeceğiz! »» ‘حتى’ edatından sonra gelen fiilin, muzâri, manası mâzi olduğunda o fiil ile ilgili nahiv açısından iki vecih vardır: Ya merfû‘ yahut mansup kılınmak. ‘حتى’ edatı, mâzi fiile tesir etmediği için ondan sonra gelen fiil merfû‘ kılınır. İkinci vecih olan mansup kılınmasına gelince, Basralılara göre ‘حتى’ edatından sonra ‘أن’ harfi gizlenmekte ve dolayısıyla ondan sonra gelen fiil mansup olmaktadır. Kufelilere göre ise ‘حتى’ edatı zarftır ve bunun için ondan sonra gelen fiil mansup kılınmaktadır. Bunun bir benzeri ‘Mekke’ye varıncaya dek yürüdük’ demek için ‘سرنا حتى ندخل مكة’ şeklindeki kullanımda da bulunmaktadır. Ancak söz konusu ifadede geçen ‘ندخل’ fiili, gelecek zaman anlamına gelirse o takdirde sadece mansup ve ‘ندخل’ şeklinde geçer.”

¹ Tâhâ (20), 91.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 115; “حتى” edatının irap vecihleri ile ilgili dilcilerin görüşlerine ilişkin geniş bilgi için bkz., Ferrâ’, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 132-36.

Görüldüğü gibi Safedî, burada “حتى” edatından sonra gelen fiile ilişkin nahvî vecihleri açıklarken Basra ve Kûfe dilcilerinin görüşüne işaret etmektedir.

e. Âyetlerde Mudmar/Zımnî olan Kelime ve İfadelerin Gerekli Takdirine İşaret Etmesi

I. misâl:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ»¹, نصب على إضمار "يكن الإيمان"، خير لكم، أي لأنَّ عائد ذلك الإيمان عليكم.²

“«Ey insanlar! Rasûl size Rabbinizden bir gerçeği getirdi (bunda şüphe yoktur), şu hâlde, kendi iyiliğinize olarak (ona) iman edin!...» âyetinde geçen ‘فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ’ ifadesinde ‘يكن الإيمان’ /iman size hayır olur’ cümlesi muzmar olduğu için ‘خَيْرًا’ kelimesi mansup gelmektedir. Dolayısıyla bu ifade ‘ona iman etmek kendi iyiliğiniz içindir’ anlamındadır.”

Burada Safedî, âyette geçen ‘خَيْرًا’ kelimesinin izmâr edilen ‘يكن الإيمان’ cümlesi ile mansup yapıldığını ifade etmektedir.

II. misâl:

«أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ»³, تقديره: فأفطر، «فعدة من أيام آخر»، أي فعليه صيام عدة ما أفطر من أيام آخر بقدر ما أفطر.⁴

“«Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa...» âyetinde geçen ‘فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ’ ifadesi, [sizden her kim hasta yahut yolcu olup] ‘فأفطر/oruç tutmazsa’ anlamına gelmektedir. Bu takdirde «diğer günlerde kaza eder» ifadesi, ‘tutamadığı günler kadar diğer günlerde oruç tutması gerekir’ manasındadır.”

¹ Nisâ (4), 170.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 566; Krş., Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 143; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 218.

³ Bakara (2), 184.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 221.

Müfessir bu örnekte “فعدة من أيام أخر” ifadesinde “فأفطر” cümlesinin izmâr edildiğine işaret etmektedir.

III. misâl:

"وقوله: «كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»¹ لَمَّا حَذَفَ مَا تَقْدِيرُهُ بَعْدَ قَوْلِهِ: «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ»² "يقال لهم: أكفرتم فذوقوا. " حَذَفَ فِي، «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ»³: "يقال لهم: كُتِّمَ..."⁴

“«Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz...». Âl-i İmrân sûresi 106. âyetinde geçen «yüzleri kararanlara gelince» cümlesinde ‘onlara denilecektir ki kâfir mi oldunuz? Öyle ise tadın azabı’ ifadesinin hafzedildiği gibi [Âl-i İmrân sûresi 107.] âyetin başında geçen «yüzleri ağaranlara» cümlesinde de ‘onlara denilecektir ki siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz’ ifadesi hafzedilmektedir...»⁵

Safedî, burada da “فأما الذين اسودت وجوههم” âyetinde “يقال لهم” cümlesinin izmar edildiği gibi “وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” âyetinde de “كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّةٍ” ifadesinin gizlendiğini dile getirmektedir.

3.1.3.3.2. Sarf

Safedî’nin morfoloji/sarf ile ilgili yaklaşımını da birkaç madde altında örneklerle incelemeye çalışacağız.

¹ Âl-i İmrân (3), 110.

² Âl-i İmrân (3), 106.

³ Âl-i İmrân (3), 107.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 367.

⁵ Müfessirlerin çoğu, yalnızca “وَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ” âyetinde “يقال لهم” ifadesinin hafzedildiğini ileri sürerken Safedî, hem diğer müfessirlerin kabul ettikleri hem de “وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ” âyetinde “يقال لهم: كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّةٍ” ifadesinin hafzedildiğini ifade etmektedir. “وَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ” âyetindeki takdiri için bkz., Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur’ân*, I, 100; Ferrâ’, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 228-29.

a. Âyetlerde Geçen Bazı İsimlerin Çekimini/Tasrîfini Açıklaması

I. misâl:

"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...¹ وهو مشتق من خَلَفَ يَخْلُفُ وهو خالف، والجمع: «فَأَقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ»²، والمؤنث خالفة: «رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ»³ [أي] النساء، فافهمها في موضعها مثل جارحة وجوارح وغيرها مما يماثلها. وأما خليفة فجمعه خلفاء، وليس الهاء فيه مثل ما هي في لطيفة وقطيفة، أعني للتأنيث. ولما نقلت لفظة "خليفة" من التذكير إلى التأنيث نقل جمعها إلى مثل الجمع، «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ»⁴...⁵

“*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yapacağım, dedi...*»

âyetinde geçen 'خليفة' kelimesi, خَلَفَ يَخْلُفُ وهو خالف kökünden türetilmiştir. 'خالف' kelimesinin çoğulu ise «*şimdi de geri kalanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun*» âyetinde geçen 'خالفين' kelimesidir. Müennesi ise [خالفة]dır. «*Geride kalan kadınlarla birlikte olmaya razı oldular*» âyetinde bulunan 'الْخَوَالِفِ' kelimesinin "kadınlar" anlamına geldiği için müennesinin çoğulu da [الخَوَالِفِ]dir. جوارح، جارحة ve onun gibi olanları iyice anlarsan buradaki tasrîfi da kavramış olursun. 'خليفة' kelimesinin çoğulu ise [خلفاء]dır. Ancak 'خليفة' kelimesindeki 'هـ' harfi, لطيفة ve قطيفة kelimelerindeki gibi müenneslik 'هـ'si değildir. Bilakis 'خليفة' kelimesinin lafzı müzekkerden müennese nakledilmiştir. Dolayısıyla onun çoğulu da mükesser cem' olarak 'خلفاء' şeklinde gelmiştir. Bununla birlikte «*sizi yeryüzünün halifeleri kılan... O'dur*» âyetinde geçen 'خَلَائِفَ' kelimesi de 'خليفة' kelimesinin çoğuludur...”

Görüldüğü gibi Safedî, bu örnekte “خليفة” kelimesinin ıstikakını, cem' formunu ve müzekker-müennes şekillerini ona benzer kelimelerle birlikte zikretmektedir.

II. misâl:

"وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..."⁶ والصدقات جمع صدق وهي مأخوذة من الصدقة، والصدقة مأخوذة من الصِّدْق، وصدق هو مذكر صدقة، وجمعها صدقات. فلما أريد جمع صدق

¹ Bakara (2), 30.

² Tevbe (9), 83.

³ Tevbe (9), 87.

⁴ En'âm (6), 165.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 101; Söz konusu kelimenin ıstikak ve tasrifi ile alakalı benzer açıklamalar için bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hlf", IX, 89-90.

⁶ Nisâ (4), 4.

جمع بضم الدال [صدوق] ليقع الفرق بينهما وبين الصدقات التي هي جمع صدقة. أصل تصريف هذا الاسم هو صادق يصادق مصادقة....¹

“*Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin...*” âyetinde geçen ‘الصدقة’ kelimesi, [dostluk anlamına gelen] الصدقة kavramından türetilmiştir. ‘صدقة’ kelimesi ise, [samimiyet, dürüstlük manasındaki] [الصدق]dan müştaktır. ‘صادق’ ise ‘صدقة’ kelimesinin müzekkeridir ve onun çoğulu [صدقات]tir. ‘صادق’ kelimesinin çoğulu ise ‘د’ harfinin ötresi ile [صدوق] şeklindedir. Böylelikle صدق’ın çoğulu, ‘صدقة’ kelimesinin cem’ olan “صدقات” ile ayrılmak. Bununla birlikte söz konusu ismin aslında ‘صادق يصادق مصادقة’ kökünden türetilmiştir.”

Bu örnekte de müfessir âyette geçen “صدقات” kelimesinin, “صادق” kelimesinin çoğulu olduğunu ve “الصدقة” kelimesinden türetildiğini belirtmektedir. Ayrıca, müellif, “صدقة ve صادق, الصدقة” gibi aynı kökten gelen kelimelerin tasrifini de yapmaya çalışmıştır.

b. Âyetlerdeki Bazı Fiillerin Çekimi/Tasrîfi ile İlgili Bilgi Vermesi

I. misâl:

“قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ”² ... يقال: غَوَى يَغْوِي إِذَا جَهِلَ، فَهُوَ بَفَتْحِ وَوَ الْمَاضِي وَكَسْرُهَا فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَالْمَصْدَرُ غَيًّا وَغَوَايَةٌ فَهُوَ غَاوٍ وَغَوٍ وَأَغْوَاهُ غَيْرُهُ فَهُوَ غَوِيٌّ عَلَى فَعِيلٍ.³

“*İblis dedi ki, öyle ise beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üzerinde elbette oturacağım*” ... Arapça’da birisi cahilce bir iş yapınca ona ‘غَوَى يَغْوِي’ denilir. Yani mâzi kipinde ‘و’ harfinin fethası ile ‘غَوَى’, muzâri kipinde ise kesresi ile ‘يَغْوِي’ şeklinde kullanılmaktadır. Söz konusu fiilin mastarı ‘غَيًّا’ ve ‘غَوَايَةٌ’, ismi faili ise ‘غَاوٍ’ ve ‘غَوٍ’ kelimeleridir. Ancak rubai ‘أَغْوَاهُ’ fiilinin ismi faili ‘غَاوٍ’ ve ‘غَوٍ’ değil veznindeki ‘غَوِيٌّ’ kelimesidir.”

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 312-13; “الصدقات” kelimesinin anlamı ve tasrifi için bkz., Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “sdk”, IIX, 355-56; Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, “sdk”, IV, 1505-1506.

² A'raf (7), 16.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 176; “غوى” fiilinin anlamı ve tasrifi ile ilgili benzer açıklamalar için bkz., Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, “gvy”, VI, 2450.

Görüldüğü gibi müfessir bu örnekte “غَوَى” fiilinin çekimi ve tasrifini belirtmektedir.

II. misâl:

“إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»¹ والوجل الخوف، تقول منه وَجِلَ وَجَلًا وَمَوْجَلًا بالفتح، وهذا مَوْجَلَةٌ بالكسر للموضع كما قلنا في وعد. وفي لفظ المستقبل منه أربع لغات: يُوَجِّلُ وَيَأْجِلُ وَيُيَجِّلُ وَيُجَلِّلُ بالكسر.²

“Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir...». ‘الوجل’ kelimesi, korku anlamına gelmektedir. Araplar, ‘ondan korktu’ demek için ‘منه’ kelimesiyle ‘وَجَلَّ’ ifadesini kullanırlar. Söz konusu fiilin mastarı ‘ج’ harfinin fethası ile ‘وَجَلَّ’ ve ‘يُوَجِّلُ’dir. ‘وَعَدَ’ fiiline ilişkin verdiğimiz malumatlarda olduğu gibi birinin korktuğu yere işaret edilmek için de ‘ج’ harfinin kesresi ile ‘هَذَا مَوْجَلَةٌ’ ifadesi kullanılmaktadır. ‘يُوَجِّلُ’ ve ‘يَأْجِلُ’ olmak üzere söz konusu fiilin muzâri formu için dört farklı kullanım bulunmaktadır.”

Burada da müellif, “وجل” fiilinin çekimiyle ilgili bilgi vermektedir. Bu bilgileri verirken de söz konusu fiilin muzâri formuyla ilgili olarak onun Arap lehçelerindeki farklı kullanımlarını zikretmektedir.

c. Kelimelerin Vezinlerine İşaret Etmesi

I. misâl:

“وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ...»³ ومعايش، وزنها من الفعل مَفْعَلَةٌ ومفاعل، مثل مسألة ومسائل ومثلها مدينة. وأما قبيلة وأمثالها فهي فعيلة وفعائل، مثل رذيلة ورذائل، وسفينة وعقيدة وقصيدة؛ لأن أصل معيشة عاش، فالميم غير أصلية بها، وأصل عقيدة ليس كذلك.⁴

“... ve orada [yeryüzünde] size geçim vasıtaları verdik...” âyetinde geçen ‘معايش’ kelimesi, مَفْعَلَةٌ ve مفاعل vezninde gelmektedir. Bu veznin bir benzeri, ‘مسألة’ ve ‘مدينة’ kelimelerinde geçmektedir. ‘قبيلة’ türünden kelimelerin vezni ise, [معايش]in gibi

¹ Enfâl (8), 2.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 248; “وجل” fiili ile ilgili benzer izahlar için bkz., Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, “vcl”, V, 1840.

³ A'raf (7), 10.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 495; Kelimenin asıl istikak ile ilgili benzer açıklamalar için bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 74; Cevherî, *es-Sihâh*, “ayş”, III, 1012-1013.

değildir. Bu kelimeler, 'قصيدة ve عقيدة, سفينة, رذائل, رذيلة', 'فعيلة ve فعائل' kelimelerinde olduğu gibi 'فعيلة ve فعائل' kelimelerinde gelmektedirler. 'معيشة' kelimesi ile 'قبيلة' ve benzeri kelimeler arasındaki farka gelince; 'معيشة' kelimesinin, 'عاش' fiilinden türetildiği ve buradaki 'م' harfinin aslı olmadığı görülmektedir. 'عقيدة ve قبيلة' kelimelerinde ise durum böyle değildir."

Görüldüğü gibi müfessir bu âyette geçen "معاش" kelimesinin veznini zikretmektedir. Ardından o kelime ile aynı vezinde gelen bazı kelimelere işaret etmekte, ayrıca ona benzeyen ancak aynı vezinde olmayan bazı kelimeleri de kaydetmektedir.

II. misâl:

"(وَرَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ)¹ وربية على وزن فعيلة؛ وهذا الوزن صالح لأن يدل على فاعل في موضع ومفعول في موضع."²

"«... kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı...» âyetinde geçen 'ربية' kelimesi, فعيلة veznindedir. Bu vezin bazen fâile, bazı durumlarda ise mefûle işaret etmektedir."

Müellif bu örnekte de görüldüğü üzere "ربية" kelimesinin vezni ve o veznin cümle içerisindeki fonksiyonuyla ilgili kısa bir açıklama yapmaktadır.

d. Master ve Çoğul Gibi Sarfa İlişkin Konulara Değiniş

I. misâl:

"(إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً...)³ التقاة جمع تقي، كقولك: دني ودناة وكمي وكماة وسري وسراة. وقال أبو علي الفارسي: هو مثل رُماة. واعلم أن التقي مثل لفظة البغي، وهو فعيل بمعنى فاعل. فقوله: باغ وبغي وبُغاة، مثله تاقٍ وتَقِي وتُقَاة. وأظهر من ذلك للعقل وأشدّ مطابقة في المثل وموافقة في التصريف ما تجده في الآية نفسها من ذكر الولي والتقي. فإن قولك: والٍ ووليٍّ وأولياء، مثله تاقٍ وتَقِي وتُقَاة وأتقياء وإن لم يستعمل تاقٍ."⁴

"«Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır» âyetinde geçen 'التقاة' kelimesi, تقي kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, دناة-دني ve كُماة-كمي -سري kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, دناة-دني ve كُماة-كمي -سري kelimesinin çoğuludur.

¹ Nisâ (4), 23.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 468; Demek ki, "ربية" kelimesi, hem üvey baba /fâil olarak kullanılır hem de üvey kız /mefûl olarak kullanılır. Benzer izah Taberî'de görülmektedir. Bkz., Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, VI, 558.

³ Al-i İmrân (3), 28.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 329.

سُراة kelimeleri gibidir. Ancak Ebû Ali el-Fârisî, ‘التقاء’ kelimesinin رُماة gibi olduğunu söylemiştir. Bununla beraber ‘التقي’ kelimesinin, البغي gibi olduğu bilinmelidir. Yani kelime فاعل manasına gelen فعيل veznindedir. Demek oluyor ki, ‘باغ, بُغَا ve بُغْيٌ’ çekimi, ‘تَقَى ve تَقَى’ gibidir. Ayrıca, ‘تَقَاة’ tasrifinin en bariz benzeri, aynı âyette geçen ‘الولي ve الولي’ kelimeleridir. Zira ‘أولياء ve وليّ والٍ’ tasrifi, ‘تَقَى ve تَقَاة’ çekimine benzemektedir...”

“تَقَاة” kelimesinin İbn Manzûr’un da ifade ettiği¹ gibi mastar yahut cem’i/çoğul olduğunu söylemek mümkündür. Müfessirlerin çoğunluğu, “تَقَاة” kelimesinin, “تَقِيَة” kıraatini göz önünde bulundurarak mastar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Safedî, bu örnekte görüldüğü gibi kelimenin mastar değil de çoğul olduğunu kabul etmiştir. Safedî’nin kabul ettiği bu görüş, el-Ezherî’nin de ifade ettiği² gibi, Arapça’da meşhur olan görüştür.³

II. misâl:

“وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا”⁴ وقوله تعالى: نِحْلَةً، وهي مصدر نَحَلَ يَنْحَلُ نَحْلَةً، ومذكره نَحْلًا بكسر النون...⁵

“*Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin*» âyetinde geçen ‘نحلة’ kelimesi, ‘نحل, ينحل’ fiillerinin mastarıdır, onun müzekkeri ise ‘ن’ harfinin kesresi ile gelen ‘نحلا’ mastarıdır...”

Müfessir bu örnekte de âyette geçen “نحلة” kelimesinin mastar olduğunu belirtirmiştir.

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “vky”, XV, 402.

² Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, s. “tky”, XI, 257-258, “vky”, XI, 376.

³ Müfessirlerin söz konusu kelime ile ilgili açıklamaları için de bkz., İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, I, 419;

⁴ Nisâ (4), 4.

⁵ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 413-14; Krş., Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 380.

e. Lâzım, Müteaddi ve Muzaaf Gibi Fiil Türlerini Açıklaması

I. misâl:

"(وَمَنْ يَزْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...)"¹ ويقال: "سَفِهَ" بالضم لازم، وسَفِهَ خصمه مشددًا مضاعفًا من سَفِهَ يسفُه بفتح الفاء..."²

“*İbrahim’in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir?...*». Arapça’da ‘ف’ harfinin ötresi ile سَفِهَ kelimesi, [mefulün bihe ihtiyaç duymayan] lâzım fiildir. [Hasmını alaya almış anlamına gelen] سَفِهَ خصمه ifadesinde geçen muzaâf ve şeddeli سَفِهَ fiili ise, سَفِهَ ve ‘ف’ harfinin fethası ile يسفُه kökünden türetilmiştir...”

Görüldüğü gibi bu örnekte Safedî, سَفِهَ fiilinin lâzım سَفِهَ ise muzâaf olduğuna işaret etmiştir.

II. misâl:

"(فَبَهَّتِ الذِّي كَفَرٌ)"³... جاء على صيغة ما لم يسم فاعله، لأنَّ "بَهَّت" بفتح الباء وضم الهاء، أي في نفسه من غير أن يَبْهَتْه غيره. وهذا الوزن غير ذلك في الماضي والمستقبل. لأنَّ "بهت" بفتح الهاء متعد، مستقبله بفتح الهاء، و"بَهَّت" لازم مستقبله بضم الهاء أيضًا.⁴

“... *bunun üzerine kâfir apışıp kaldı...*» âyetinde geçen بَهَّت kelimesi, fâili zikredilmeyen bir fiil olarak gelmektedir. Zira ‘ب’ harfinin fethası ve ‘ه’ harfinin ötresi ile بَهَّت fiili, ‘başkası değil de o kendi kendine şaşırıp kaldı’ anlamına gelmektedir. Söz konusu fiilin vezni, [مُتَعَدَّ ile لازم] hem mâtı hem de muzârı fiillerde değiştirilmektedir. Zira, ‘ه’ harfinin fethası ile بَهَّت müteaddi bir fiildir. Onun muzârı kipi de ‘ه’ harfinin fethası ile يَبْهَتْ şeklindedir. بَهَّت fiili ise lâzım bir fiildir. Onun muzârısı هَ بَهَّت şeklindedir.”

Misalde de görüldüğü gibi müfessir burada بَهَّت fiilinin lâzım, بَهَّت fiilinin ise müteaddi olduğunu belirtmektedir.

¹ Bakara (2), 130.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 183.

³ Bakara (4), 258.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 292; "بهت" fiilinin tasrihi ile ilgili benzer izahlar için bkz., Cevherî, *es-Sihâh*, "bht", I, 244-45; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "bht", II, 12-13.

III. Misâl:

"فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ"¹ فكبكبوا، مضاعف كُبْ، وككبب مضاعف كِبْ...²

“«Artık onlar, o azgınlar oraya tepetaklak cehenneme atılırlar...» âyetinde geçen ‘كِبْ’ fiili, ‘كُبْ’ fiilinin muzâaf formudur. ‘ككبب’ fiili ise ‘كِبْ’ fiilinin muzâafıdır...”

Bu örnekte ise müellif, Şuarâ sûresi 94. âyette geçen “ككبب” fiilinin, “كُبْ” fiilinin muzâaf kipi olduğunu ifade etmektedir.

f. İdgâm ve Hazf Gibi Sarf Kaideleriyle İlgili Malumata Yer Vermesi

I. misâl:

"قَتِيماً لِيُنْذِرَ بَأْساً شَدِيداً"³... وَقِيَمَ أَصْلَهُ قَوِيَمٍ، فأدغمت الواو والياء الواحدة في الأخرى وهو [بمعنى] فَعِيل الذي هو مؤكد "قائم" الذي معناه الثبوت...⁴

“« [Hamd olsun Allah’a ki, O,] (insanları) kendi tarafından çetin bir azap ile ikaz etmek... için [Muhammed’e], kendinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan dosdoğru Kitab’ı indirdi» âyetindeki ‘قِيم’ kelimesinin aslı, ‘قَوِيَمٍ’ şeklindedir. Ancak ‘قَوِيَمٍ’ kelimesindeki ‘و’ harfi, ‘ي’ harfine idğam edilerek bu kelime, ‘قِيم’ şekline dönmüştür. Söz konusu kelime, فَعِيل veznindedir ve ‘sabit olan’ anlamına gelen ‘قائم’ kelimesinin müekked formudur.”

Burada müfessir, “قِيم” kelimesini ele alıp onun aslının “قَوِيَمٍ” olduğunu ancak “و” harfinin “ي” harfine idğam edildiğini belirtmektedir.

II. misâl:

"هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً"⁵... وَعُقِبَىٰ بَالِيَاءٍ مِثْلَ زُلْفَىٰ وَأُخْرَىٰ وَإِنْ كَتَبْتَ بِالْأَلْفِ، وَأَصْلُهَا عُقْبَةٌ فَحُذِفَتِ الْهَاءُ وَعَوِضَتْ بِيَاءٍ لِّئَنَّهُ مِثْلُ قُرْبَىٰ وَقُرْبَةٌ...⁶

“«Mükâfatı en iyi olan O, en güzel âkıbeti veren yine O’dur» âyetinde geçen ‘عُقْباً’ kelimesi, [Kur’ân’da elif ile yazılmış olsa da] زلفى ve أخرى kelimelerinde olduğu gibi elif-

¹ Suarâ (26), 94.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 284; "كِبْ" fiilinin tasrifî ve anlamına ilişkin benzer izahlar için bkz., Cevherî, *es-Sihâh*, “kbb”, I, 207-208; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kbb”, I, 695-96.

³ Kehf (18), 2.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 8; "قِيم" kelimesiyle ilgili benzer açıklamalar için bkz., Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “km”, IX, 360.

⁵ Kehf (18), 44.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 29.

i maksûre ile عَقْبَى şeklinde yazılmaktadır. Kelimenin aslı ise [عَقْبَة]dir. Fakat [قُرْبَى] ve قُرْبَة de olduğu gibi ‘عَقْبَة’ kelimesindeki ‘هـ’ harfi hazfedilmiş ve yerine [*elif-i maksûre*] olarak bilinen ‘yâ-ı leyyin’ yazılmıştır.”

Müfessir bu âyette “عَقْبَا” kelimesi üzerinde durmuştur. Müellif Kur’ân’da elif ile عُقْبَا olarak yazılan bu kelimenin, sarf kaidelerine göre زُلْفَى ve أُخْرَى kelimelerinin yazıldığı gibi *elif-i maksûre* ile عَقْبَى şeklinde yazılacağını söylemiştir. Ardından kelimenin asıl iştikakına işaret etmiştir.

3.1.3.4. Belâgat

Yusuf b. Hilal es-Safedî’nin, Kur’ân âyetlerini tefsir ederken belâgat ile alakalı konulara fazla yer vermemek ve detaylı değerlendirmeler yapmamakla birlikte istiare, teşbih, kinaye, îcâz ve tevriye gibi konulara zaman zaman temas ettiği görülmektedir. Şimdi Safedî’nin konuyu yaklaşımını, açıkladığı bazı konulara dair örnekler vermek suretiyle incelemeye çalışalım.

3.1.3.4.1. Teşbîh

I. misâl:

”هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ“¹ جاء على صورة التمثيل. يقال: خذ الأمر على تدرّج، أولاً فأولاً؛ كما تقول: هم أسد، تمثيلاً لهم في الإقدام والشجاعة مع إفراط في إلحاق الصفة بالموصوف حتى كأنه هو. وهذا يشير إلى تفاوت منازل المثابين والمعاقبين كتفاوت الدرجات. فسماهم لتفاوتهم في ذلك درجات، فسمى المتمكن باسم المكان. وإذا غلب الوصف عند العرب أسقط الموصوف في الذكر وأقيم الوصف مقامه كقوله: «وَأَفْتَدَتْهُمْ هَوَاءٌ»² أي كالهواء.³

“«Onlar, Allah katında derece derecedirler...» âyetinde ‘درجات’ ifadesi, teşbih olarak gelmiştir. Araplar, yapılacak bir iş hakkında ‘bu işi tadrîcî olarak adım adım çöz’ derler. Yine onlar, cesurluğu ve yiğitliği mübalağalı bir şekilde ifade etmek için, mevsufun yerine sıfatı kullanarak ‘هم أسد’/o kimseler aslandırırlar’ derler. Bu âyette ‘درجات’ ile de derece ve kademelerin farklılığına işaret edilmiştir. Buna göre gerek mükâfat verilecek olanların gerekse de cezalandırılacakların [Allah katındaki] kademelerinin

¹ Al-i İmrân (3), 163.

² İbrâhim (14), 43.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 390; benzer açıklamalar için bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 653.

farklı olduğuna vurgu yapılmıştır. Allah onları bu husustaki farklılıkları dolayısıyla ‘درجات’ olarak isimlendirmiştir. Yani orada bulunanlar ism-i mekân ile ifade edilmiştir. Bu da Arapların, benzetmede mübalağa yapacakları zaman benzetilen [müşebbeh] yerine kendisine benzetileni [müşebbeh bih] kullanmaları durumu gibidir. Bunun bir benzeri de «kalpleri de hava gibi bomboştur» âyetinde görülmüştür. Zira bu âyette geçen ‘هواء’ kelimesi de, ‘كالهواء’ manasına gelmektedir.”

Görüldüğü gibi müellif “درجات” ifadesinde teşbih-i belîğın söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Buna göre bu ifadenin takdiri şöyledir: Dünyada insanların derecelerinin farklı olduğu gibi ahirette gerek mükâfat verilecek olanların, gerekse de cezalandırılacakların kademeleri farklı olacaktır. Böylelikle bu teşbihte hem *veh-i şebah* hem de teşbih edatı hazfedilmektedir. Belâgatta buna teşbih-i belîğ denilmektedir.¹

II. misâl:

"وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ"² ... وظاهر الكلام يعطي أنه مثل القلوب بالهواء لرقته وشدة حركته لأنه لا يمكن أن يثبت. ولغلبة الوصف أسقط الموصوف به وأقام الوصف مقامه كما يقال: فلان بحر أي في الجود، وأسد أي في الشجاعة"³

“«Kalpleri de hava gibi bomboştur» ifadesi, zahirde kalbinin yumuşaklığı ve çok hareketli olup bir yerde sabit olmadığından dolayı havaya benzetildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte bu ifadede mübalağalı bir benzetme yapıldığı için müşebbeh yerine kendisine benzetilen [müşebbeh bih] kullanılmıştır. Bunun bir benzeri de Arapların çok cömert bir kimse için söyledikleri ‘falan denizdir’ ve çok cesur biri için de ‘falan aslandır’ tabirlerinde görülmektedir.”

Safedî, bu âyette de teşbih-i belîğın icra edildiğini belirtmektedir.

¹ Teşbih-i belîğ ile ilgili bkz., Hâşimî, Ahmed İbrahim, *Cevâhirü'l-Belâgat*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut t.y., s. 242.

² İbrâhim (14), 43.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 487.

3.1.3.4.2. Kinaye

I. misâl:

"فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ"¹... واعلم أن المباشرة كني بها عن الجماع..."²

“«Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin» ifadesinde geçen 'المباشرة' kelimesi ile kinaye olarak cima kastedilmiştir... ”

Görüldüğü gibi bu örnekte Safedî, Bakara sûresi 187. âyetinde geçen “بَاشِرُوهُمْ” fiilinin kinayeli bir tabir olduğuna işaret etmektedir.³

II. misâl:

"وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ"⁴. قوله: قَدَمَ صِدْقٍ، كناية عن الحالة والرتبة التي يُتقدَّم فيها وليس فيها تأخير، وسميت بذلك كما سميت العطية يداً، لأنها تعطى باليد. وكذلك إنما يتقدم بالقدم، فسَمِّيَ المسبب باسم السبب."⁵

“«... ve iman edenlere, Rableri katında onlar için yüksek bir doğruluk makamı olduğunu müjdele...» âyetinde geçen ‘قدم صدق’ ifadesi, kinayeli olarak ‘içinde daima yüksenilen rütbe ve makam’ kastedilmektedir. Arapça’da el ile verildiği için onun ‘el’ olarak nitelendirilen ‘عطية/hediye’ gibidir. Burada da ayak kullanılarak ilerlendiği için ‘yüksek bir doğruluk makamı’ anlamında ‘قدم صدق’ ifadesi kullanılmıştır.”

Bu örnekte de müfessir, “قدم صدق” ifadesinin kinayeli bir tabir olduğunu açıklamıştır. Buna göre Arapça’da “el” olarak nitelendirilen “عطية/hediye”de olduğu gibi bu âyette de “قدم صدق” ifadesi kullanılarak قدم/ayak ile içinde daima yüksenilen rütbe ve makam vasıflandırıldı.

¹ Bakara (2), 187.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 228; Benzer bir açıklama için bkz., İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb*, 1. basım Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 28.

³ Kinaye söz sanatı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed, *el-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, Dâru Nehdetu Mısır, Kahire t.y., III, 25-53, 58; Cebenneke, Abdurrahman b. Hasan, *el-Belagatu'l-Arabîyye*, 1. basım, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996, II, 135-36.

⁴ Yûnus (10), 2.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 337; Zemahşerî benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 114.

III. misâl:

“وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا»¹ أي من قبل أن يمس كل واحد منهما صاحبه، وهو كناية عن الجماع ههنا، كقوله: «وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ»².

“*Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir...*» yani, birbirleriyle temas etmeden önce [zihâr eden kimsenin bir köleyi azat etmesi gerekir]. ‘ أن ’ ifadesi ile kinaye olarak ‘cima’ kastedilmektedir. Bunun bir benzeri de «onları temas etmeden boşarsanız» âyetinde görülmektedir.”

Misalde görüldüğü gibi müellif bu örnekte de Mücadele sûresi 58. âyetinde geçen “أن يتماسا من قبل” ifadesinin kinayeli bir tabir olduğunu ifade etmektedir.

3.1.3.4.3. Îcâz

Bilindiği gibi meânî ilminde îcâz ikiye ayrılmaktadır. “Cümlede yer almadıklarında mananın tamam olduğu kelime veya cümlelerin hazfedilmesi yoluyla meydana gelen” söz sanatına îcâz-ı hazif denilmektedir. Diğer îcâz türü ise, “cümlede herhangi bir kelime veya cümle hazfedilmeksizin kısa ve özet bir ibareye çok manalar sıgdırmak suretiyle sağlanan, yani sözün herkesçe kullanılan yaygın suretine nazaran lafızlarının az, anlamının çok olması” şeklindeki îcâz-ı kısardır.³ Aşağıdaki üç örnekte Safedî’den Kur’ân’ın bazı âyetlerinde geçen hem îcâz-ı hazif hem de îcâz-ı kısar misallerini belirtmeye çalıştığı görülmektedir.

I. misâl:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنْثَى»⁴ أقول: هذا كلام إذا فهمته حق فهمه تحققت أن هذا كلام الله لا عن نقل ولا عن تقليد، لما

¹ Mücadele (58), 3.

² Bakara (2), 237; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 278; Krş. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, s. 1406.

³ Îcâz söz sanatı ile ilgili bkz., Saraç, M. A. Yakta, “Îcâz”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, İstanbul t.y., XXI, 392-93; Cebenneke, *el-Belagatu'l-Arabîyye*, II, 26-29. .

⁴ Bakara (2), 178.

فيه من الإيجاز والإعجاز الذي تشهد العقول الصحيحة بأن لا يكون كلام تضمن هذا المعنى ولا احتوى عليه بالمطابقة واللزوم أبلغ من هذا اللفظ ولا مثله...¹

“*Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın ...*» âyetini doğru bir şekilde anladığın zaman, bu sözün, bir taklit ve alıntı değil, Allah’ın kelâmı olduğunu kesin olarak kavrarsın. Bu âyetin ihtiva ettiği îcâz ve i’câz nitelikleri, onun Allah’ın keliması olduğuna dair kesin kanıttır. Nitekim selim bir akla sahip her kimse, bu âyetin gerek mutabakat yoluyla ihtiva ettiği anlamı, gerekse de onun gerektirdiği hükmü ifade edebilecek başka veya benzer belîğ bir tabirin bulunamayacağını hemen kavrar.”

II. misâl:

“*وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ*”²... وهذا من أفصح الكلام وأوجزه وأعجزه عند من يعلم. كأنه قال ما تقديره: وإن خفت أن يخونك قوم معاهدون إذا رأيتهم قد نبذوا من عهدك شيئاً ذلك منهم ذلك النبذ على الخيانة فانبذ أنت عهدك إليهم مثل ما نبذوا على مقداره سواءاً.³

“*«(Anlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir ...*». Meseleye vâkıf olan kimse katında bu âyetin, sözler arasında en fasih, en veciz ve en mu‘ciz olduğundan hiç şüphe yoktur. Bu âyetin takdiri şu şekilde olabilir: Sen, kendileriyle antlaşma yaptığın bir kavmin, antlaşmayı bozmak suretiyle sana hainlik yapacaklarını anlarsan, senin de antlaşmayı bozmanda bir beis yoktur”

III. misâl:

“*وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ*”⁴ أي فضرب، فانفجرت...⁵

“*«Musa (çölde) kavmi için su istemişti de biz ona: Değneğinle taşa vur! Demiştik*». Bunun üzerine Musa taşa vurdu ve *«derhal taştan [on iki kaynak] fışkırdı...»*.”

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 212.

² Enfâl (8), 58.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 277.

⁴ Bakara (2), 60.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 128.

Misallerde görüldüğü üzere Safedî, yukardaki üç âyette îcâz sanatının icra edildiğine işaret etmektedir. Zira müfessir, birinci örnekteki âyetin veciz lafzıyla geniş manayı ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Bu da îcâz-ı kısardır. İkinci ve üçüncü örneklerdeki âyetlerde ise birkaç kelime veya ifadenin hazfedilmesine rağmen o çıkarılan kelime ve ifadenin, âyetlerde anlaşıldığını dile getirmeye çalışmaktadır. Bu da îcâz-ı haziftir.

3.1.3.4.4. Tevriye

Belâgatin bedî‘ kısmında bulunan ve manayı güzelleştiren tevriye sanatı, birden çok anlamı olan bir kelimenin, herkesçe anlaşılan (yakın) manası değil de gizli bir karineye dayanarak sadece okumuş olan kişi tarafından bilinen (uzak) anlamını kastetmek” manasına gelmektedir.¹

I. misâl:

"وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ"² يريد سجود الطاعة والانفعال لما أريد بهم. والنجم ما نجم من الأرض من النبات دون الشجر. وفيه تورية بعد ذكر الشمس والقمر...³

“«Bitkiler ve ağaçlar secde ederler» âyetinde geçen ‘سجود’ ifadesi ile Allah, ‘itaat ve onların kendilerinden istenilen şeyi gerçekleştirmelerini’ kastetmektedir. ‘النجم’ kelimesi ise ‘ağaç hariç topraktan ortaya çıkan bitkiler’ manasındadır. Yani ‘güneş’ ve ‘ay’ kelimeleri zikredildikten sonra söz konusu âyette gelen ‘نجم’ kelimesiyle tevriye sanatı icra edilmiştir.”

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte “نجم” kelimesiyle, herkesçe anlaşılan yakın anlamı olan “yıldız” değil, ağaç hariç topraktan çıkan bütün otların kastedildiğini söylemektedir. Buna da tevriye denilmektedir.

II. misâl:

"وَوَظِلٌّ مَّمْدُودٍ"⁴ وفيه تورية من حيث الاستعارة. تقول مد الله ظلك ولا أزاله عنا. قال

الشاعر:

¹ Tevriye sanatı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Cebenneke, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, II, 373-79; Durmuş, İsmail, “Tevriye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, İstanbul t.y., XXXI, 45-47.

² Rahmân (55), 6.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 211-12.

⁴ Vâkıa (56), 30.

ليس شمس الضحى كأوصاف شمس ال دّين قاضي القضاة حاشا وكلا
تلك مهما علّت محلا ثنت ظلا وهذا مهما علا مد ظلا¹

“*Uzanmış gölgeler... [Sağdakiler içindir]*» âyeti, istiare açısından tevriyeyi içermektedir. Bunun bir benzeri de Arapların ‘Allah’ın sana verdiği nimetler daim olsun’ demek için kullandıkları ‘مد الله ظلك ولا أزاله عنا’ tabirinde geçmektedir. Başka bir örneği de şu şiirde görülmektedir:

Şemsüddîn Kâdilkudât’ın vasıfları haşa kuşluk güneşine benzemez

Zira kuşluk, güneş yükselince yerine gölge gelir. Şemsüddîn ise, yükselince onun gölgeleri [hediyeleri] uzar.”

Müfessir bu örnekte de “وَوَظِلٌّ مَّمدُودٌ” ifadesinde tevriye sanatının icra edildiğini ifade etmektedir. Burada Safedî, Arapların “Allah’ın sana verdiği nimetler daim olsun” demek için kullandıkları “مد الله ظلك ولا أزاله عنا” ifadesinde olduğu gibi bu âyetin de Allah’ın nimetlerine işaret ettiğini belirtmektedir.

3.1.3.4.5. İstiare ve Mecaz

I. misâl:

“لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ²” وقوله: سُكِّرَتْ، من سَكَر الباب يسكّره بالسُّكْرَة. وهذه استعارة لأبصار كاستعارة الأقفال للقلوب.³

“... “Gözlerimiz boyandı, daha doğrusu bize büyü yapılmıştır” derler» âyetinde geçen ‘سُكِّرَتْ’ kelimesi, ‘سَكَر الباب يسكّره بالسُّكْرَة’/kapıyı kilit ile kilitledi’ ifadesinde geçen ‘سَكَر’ kökünden türetilmiştir. Bu da aynen kalpler için kilitler olduğundan bahseden âyetteki istiare gibi bu âyette de gözler için kilitler kelimesi ile istiare yapılmaktadır.”

Görüldüğü gibi Safedî, bu örnekteki âyette istiare sanatının icra edildiğini dile getirmiş ve gözlerin kapıya benzetildiğine işaret etmiştir. Safedî’nin açıklamalarından benzetilen öge olan kapı zikredilmeyip yerine ona işaret eden kilit kelimesinin

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV, 229.

² Hicr (15), 15.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 493.

kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu tür benzetmelere belagat ilminde istiâre-mekniyye denilmektedir.¹

II. misâl:

"فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ"²... وأضاف العزم فجعله صفة الأمر، كما تقول: إذا اشتد الأمر، وهو استعارة بمعنى فإذا عزم أصحاب الأمر عليه، وهذا كثير في كلام العرب.³

“*İş ciddiye bindiği zaman Allah’a sadakat göstereceklerdi, elbette kendileri için hayırlı olurdu*” âyetinde ‘عزم’ fiili, ‘الأمر’ kelimesine atfedilmiştir. Böylelikle âyette geçen ‘iş/iş’, ‘azim/عزم’ ile nitelendirilmiştir. Bunun bir benzeri Arapların ‘إذا اشتد الأمر’ tabirinde geçmektedir. Dolayısıyla ‘iş yapanlar, çalışmak için kesin karar aldıklarında’ anlamına gelen ‘عَزَمَ الْأَمْرُ’ ifadesinde istiare yapılmaktadır. Arapça’da bu kullanım, yaygın bir şekilde görülmektedir.”

Müfessir bu örnekte geçen söz sanatının her ne kadar istiare olduğunu ifade etmiş olsa da bunun mecaz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü müfessirin de ifade ettiği gibi, azim fiili, gerçek olmayan faili olan الأمر kelimesine isnat edilmektedir. Fiilin gerçek fâili ise أصحاب الأمر olduğu aklen bilinmektedir. Gerçek olmayan fâile yapılan isnat ise mecaz-i aklîdir.⁴

3.1.4. Hadis Usûlü

Daha önce belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber’in (sav) kavli, fiili ve takriri şeklinde tanımlanan hadisin İslam dininin Kur’ân’dan sonra ikinci ana kaynağı ve tefsirde bağlayıcı olduğu hususunda âlimler arasında ittifak vardır.

Ebü’l-Fidâ b. Kesîr (v. 774/1373) gibi bazı müfessirlerin tefsire dair eserlerinde ağırlıklı olarak hadis usulüne ilişkin önemli bilgilere yer verdikleri görülmektedir. Diğer müfessirler de eserlerinde bu ilmin kaidelerine zaman zaman işaret etmişlerdir.

¹ Bilindiği gibi belagatin beyan ilminde istiare ve mecaz yer almaktadır. Her ne kadar istiare, mecaz türlerinden biri olsa da belagat literatürlerinde bu iki kavram arasında ayrılılmaktadır. Fakat Safedî istiare terimi hem istiare için hem de mecaz için kullanmaktadır. İstiare terimi için bkz., Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belagat*, ss. 260-61.

² Muhammed (47), 21.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 103; Benzer açıklamalar için bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 525.

⁴ Başka örnek için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 397; mecaz ve mecaz-i aklî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belagat*, ss. 255-57.

Müfessir Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin de konuyla ilgili eserinde yer yer bu tür malumata rastlanmaktadır. Safedî'ye göre hadisler tefsirde, kabul edilen sahih ve tevil edilecek yahut reddedilecek olan hadisler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre hadislerin sahih olmaları için Kur'ân âyetleriyle çelişmemesi veya Kur'ân âyetlerinin onları tasdik etmesi şarttır. Bu şartları yerine getirmeyen hadislerin ise tevili yapılır yahut mevzu/uydurma oldukları kabul edilerek reddedilir. Safedî hadis ile ilgili bu tutumunu eserinde yer yer açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mesela Nisâ sûresinin 59. âyetini açıklarken şöyle demektedir:

"فإن تنازعنا مع الأوائل عدنا إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الذي صح أنها سنة لا من جهة التقليد، بل من جهة الدليل. والدليل هو شهادة الكتاب له إما بما يوافقه أو بأن لا يخالفه ويصادمه..."¹

"Öncekilerle anlaşmazlığa düştüğümüz konuları Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in (sav) taklit ile değil de delil ile sabit olmuş sahih sünnetine arz ederiz. Hadisin sahih olduğuna dair delil ise, Kur'ân'ın onu tasdik etmesidir. O da hadislerde geçen bir hükmün aynısının Kur'ân'da geçmesi veya Kur'ân âyetleriyle çelişkiye düşmemesiyle olur."

Burada müfessirimiz hadisin sahih olması için Kur'ân'ın onu tasdik etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Kur'ân'ın hadisi tasdik etmesinin ise onunla çelişmemesi yahut o hadiste geçen hükmün aynısının Kur'ân'da bulunmasıyla olacağını ifade etmektedir.

Ayrıca Safedî, Haşr sûresinin 7. âyetinde geçen «*Peygamber, size her neyi emrederse onu tutun*» ifadesini izah ederken şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

"ولا تفهم من هذا أنكم إذا سمعتم حديثاً موضوعاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً إليه اعملوا به واتركوا كتاب الله. فإن قيل: ما علامة الموضوع؟ فعلامته أنه يخالف الكتاب، فلا

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 501.

يكون هذا مما آتانا رسول الله بل مما وضع عليه وإن نسب إليه. ولا يقال: هذا الحديث بيان ما في الكتاب مع كونه مخالفًا لمفهوم نص الكتاب...¹

“Bu ifadeden Hz. Peygamber’e (sav) mevzu/uydurma olarak isnat edilen hadisleri Allah’ın kitabını bırakıp onlarla amel etmemiz ve Kur’ân’ın yerinde onları uygulamamız anlaşılmamalıdır. Mevzu hadisin alameti nedir? diye sorarsan, şöyle cevap veririz: Onun alameti Kur’ân’la çelişmesidir. Nitekim Kur’ân’la çelişen sözler, Hz. Peygamber’e (sav) isnat edilmiş olsa bile uydurmadır. Dolayısıyla bu ifadeler, Hz. Peygamber’in (sav) bize buyurduğu emirler değildir. Ayrıca, Kur’ân’ın hükmüyle çelişkiye düştüğü halde onların, Kur’ân âyetleri ve onlarda geçen hükümleri beyan ettiklerini söylemek de mümkün değildir...”

Burada da Safedî’nin Kur’ân’la çelişen hadisleri uydurma olarak nitelendirdiği ve o tür hadisler ile Kur’ân âyetlerinin izah edilmeyeceğini ifade ettiği görülmektedir. Fakat Safedî, tefsirinin bazı yerlerinde Kur’ân âyetleriyle çelişen hadislerin tevil edileceğini de belirtmektedir. Mesela Nisâ sûresinin 18. âyetini tefsir ederken şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

"فالعمل بالحديث واجب في كل مكان ما لم يعارضه نص، فمتى عارض وناقض وكان النص محررًا لزم تأويل الحديث."²

“Hadis, Kur’ân nassı ile çelişmedikçe onunla amel etmek ve ona başvurmak vaciptir. Ancak kesin bir nassa [âyete] muhalefet edip onunla çeliştiği zaman, o takdirde hadisin tevil edilmesi gerekir.”

Ayrıca Safedî başka bir yerde şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

"ويجب أن تعلم أن كل ما لم يأت في كتاب الله تعالى لكنه أتى في الكتب المتقدمة أو في حديث أو إجماع فلا يخلو إما أنه أتى في القرآن ضده أو أنه وإن لم يأت هو بعينه فكذلك أيضا لم يأت ضده، فذلك نؤمن به ونعمل به. وأما إن أتى في الكتاب ضده فنعمل بما في القرآن ونتأول غيره

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 291.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 291.

إذا لم يمكن تركه عقلاً أو نقلاً. وهذا بعد فهم القرآن حق فهمه. وليس لنا أن ندعي أن السنة أو الإجماع قد شرح ما جاء في القرآن مخالفاً له، فهو الإمام.¹

“Bu noktada şunu bilmelisin: Allah’ın kitabında geçmeyen, ancak geçmiş kutsal kitaplarda veya hadislerde yahut içmâ’da zikredilen bir bilginin durumu iki ihtimalden biridir: Ya Kur’ân’da onun aksini açıklayan bir âyet geçmiştir. Ya da Kur’ân’da aynısı geçmemiş olsa da ona aykırı bir şey gelmemiştir. Kur’ân’da zıddı geçmeyen bir bilgi ise onu kabul eder ve onunla amel ederiz. Kur’ân âyetleriyle ters düşen bir bilgi olup aklen veya naklen terk edilmesini gerektiren bir gerekçe yok ise, o takdirde Kur’ân’ın âyetine göre amelde bulunur ve tevil ederiz. Bu da Kur’ân’ı gerçek anlamda anladığımız takdirde olur. Nitekim Kur’ân imamdır (öncüdür/birincidir/temel nastır) ve dolayısıyla Kur’ân âyetleriyle ters düştüğü halde sünnetin ya da içmâin, Kur’ân’da geçen hüküm ve âyetlerini izah ettiğini iddia etmemiz mümkün değildir.”

Bu malumattan yola çıkarak Safedî’nin hadisler ve eserleri/haberleri dört gruba ayırdığını söyleyebiliriz. Birinci grupta Kur’ân âyetinde onun zıttı geçen hadisler, Safadî’ye göre bu tür hadislerle tefsirde başvurulamaz, ancak akıl veya nakle göre bu hadisin reddedilmesini gerektiren bir gerekçe yok ise onu kabul edip tevil edilir. İkinci grup hadisler ise Kur’ân’da onun aksi geçmiş ve aklen yahut naklen reddedilmesini gerektiren bir sebep mevcut olan hadislerdir. Safedî, bu tür hadisleri mevzu/uydurma olarak nitelendirmektedir. Üçüncü grup hadisler ise Kur’ân’da aynısı geçmeyen, ancak ona zıt da olmayan hadislerdir. Dördüncü grup ise ihtiva ettiği malumatın aynısı Kur’ân’da geçen hadislerdir. Safedî, üçüncü ve dördüncü gruptaki hadisleri sahih olarak nitelendirmektedir.

3.1.5. Müşkilu’l-Kur’ân

“*Müşkilu’l-Kur’ân*”, Kur’ân ilimlerinde, Kur’ân’ın bazı âyetleri arasında ilk bakışta ihtilaf veya tenakuz varmış gibi görünen durumları inceleyen ve o âyetlerdeki

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 223.

çelişki vehmini gidermek amacıyla âyetlerin birbirleriyle telifini ve bağdaştırılmasını sağlayan ilimdir.¹

Kur'ân'da geçen mevzu, yer ve zaman ihtilâfları ile Kur'ân'ın bir konuyu farklı şekillerde ele alması, aynı zamanda bazı âyetlerde bulunan mücmel ve müteşâbih ifadeler, işkâle yol açan sebepler arasında yer almaktadır. Gerek müfessirler, gerekse de İbn Kuteybe (v. 276/889) gibi *müşkilü'l-Kur'ân*'a dair müstakil eserleri kaleme alan âlimler, bu gibi sebeplerden dolayı âyetler arasında ilk bakışta tenâkuz gibi görülen hususların giderebilmesi için te'lîf-te'vîl ve nesih olmak üzere iki yolu izlemektedirler.²

Safedî de tefsirinde zaman zaman ilk bakışta âyetler arasındaki bu çelişki vehimlerini gidermeye çalışmıştır. Fakat belirtmek gereken şu ki Safedî, nesih teorisini kabul etmediği için âyetler arasında tenakuz gibi görülen hususları gidermek için sadece te'lîf-tevil yöntemine başvurmuştur.

Şimdi Safedî'nin konuyu ele alış tarzını örneklerle inceleyelim:

I. misâl:

«وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا»³ وهذا لا يناقض قوله: «لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا»⁴ فذلك إنما هو «وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ»⁵ أي بعد ورود الناس.

“*İçinizden oraya (cehenneme) uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbinin katından kesinleşmiş bir hükmüdür*» âyeti, *«bunlar onun (cehennemin) uğultusunu duymayacaklar»* âyetiyle çelişmemektedir. Zira ikinci âyette *«gönüllerinin dilediği nimetler içinde ebedî kalırlar»* ifadesi geçmektedir. Demek ki, bütün insanlar cehenneme uğrayıp müminler cennete girdikten sonra orada cehennemin uğultusunu duymayacaklardır.”

¹ Müşkilü'l-Kur'ân ilmine ilişkin bkz., Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 185; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 1. basım Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, ss. 259-61.

² İşkale yol açan sebepler ile ilgili örnekler ve âlimlerin âyetlerde zannedilen müşkülün gidermesi için izledikleri yollara ilişkin geniş bilgi için bkz., Demirci, *Tefsir Usûlü*, ss. 187-92.

³ Meryem (19), 71.

⁴ Enbiyâ (21), 102.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 83; Safedî'nin söz konusu iki âyet arasında ileri sürdüğü bu telif bazı âlimlerden de nakledilmektedir. Bkz., Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, VI, 248.

Söz konusu âyetteki “إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا” / *İçinizden oraya (cehenneme) uğramayacak hiçbir kimse yoktur*” ifadesinden, mümin olsun kafir olsun herkesin cehenneme uğrayacağı anlaşılmaktadır. Bu da ilk bakışta müminlerden bahseden “*cehennemin uğultusunu duymayacaklar*” âyetiyle çelişki gibi görülebilir. Ancak burada Safedî, birinci âyette geçen cehenneme uğramanın müminler için cennete girmeden önce olacağını ve onların, cehennemin uğultusu cennete girdikten sonra duymayacaklarını öne sürerek söz konusu iki âyet arasında herhangi bir tenakuzun söz konusu olmadığını belirtmeye çalışmıştır.

II. misâl:

“وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ... فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ»¹، ولا يناقض التساؤل هنا لما في سورة المؤمنين، لأن ذلك في يوم القيامة قبل دخول الكافر إلى النار، بدليل قوله قبله: «فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ»²... وأما قوله: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ قَالُوا إِنْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ»³، فذلك بعد دخولهم النار، وههنا بعد الدخول إلى الجنة بدليل [قوله]: «إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ»⁴.”

“«Cennettekiler birbirlerine dönüp sorarlar...Allah bize lütfetti de bizi vücudun içine işleyen azaptan korudu » âyeti, Mü'minûn sûresinde geçen tesâül [birbirine sorma] âyetiyle çelişmemektedir. Zira Mü'minûn sûresindeki âyette geçen تساؤل (soruşturma), [aynı âyette geçen] «Sûra üflediği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır...» ifadesinden anlaşıldığı üzere kıyamet gününde kafirlerin cehenneme girmeden önceki durumu ile ilgilidir. [Sâffât sûresinde geçen] «(işte bu duruma düştükleri vakit) onlardan bir kısmı, diğerlerine yönelir, birbirlerini sorumlu tutmaya çalışırlar. (Uyanlar, uydukları adamlara: Siz bize sağdan gelirdiniz (sûreti haktan görünürdünüz) derler» âyeti ise kafirlerin cehenneme girdikten sonrası ile alakalıdır. Buradaki [Tûr sûresindeki] âyet ise, [o bağlamda geçen] «Gerçekten biz bundan önce O'na yalvarıyorduk. Çünkü iyilik eden, esirgeyen ancak O'dur» âyetinden anlaşıldığı gibi müminlerin cennete girdikten sonrası ile ilgilidir.”

¹ Tûr (52), 25-27.

² Mü'minûn (23), 101.

³ Saffât (37), 27-28.

⁴ Tûr (52), 27; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 186-87.

Burada müfessir, aralarında çelişki gibi görülebilecek üç farklı âyeti telif etmeye çalışmıştır. Birinci âyetteki “وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون/ Cennettekiler birbirlerine dönüp sorarlar” ifadesinin, müminlerin cennete girdikten sonra birbirlerine soru soracaklarına işaret ettiğini dile getirmiştir. Müminûn sûresinde geçen « *Sûra üflediği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır; birbirlerini de arayıp soramazlar*» âyetinin ise insanların mahşerdeki durumundan bahsettiğini ileri sürmüştür. Saffât sûresinde geçen «*onlardan bir kısmı, diğerlerine yönelir, birbirlerini sorumlu tutmaya çalışırlar. (Uyanlar, uydukları adamlara: Siz bize sağdan gelirdiniz (sûreti haktan görünürdünüz) derler*» âyetinin ise, kafirlerin cehenneme girdikten sonra aralarında gerçekleşeceği bir diyalogu ifade ettiğini öne sürmüştür. Böylece söz konusu âyetlerin aralarında zannedilen tenakuz ortadan kalkmıştır.¹

3.1.6. Tekrâru'l-Kur'ân

Müteşâbihâtü'l-Kur'ân, müfessirlerin arasında saydıkları ulûmu'l-Kur'ân ilimlerindenidir. Kur'ân'da tekrarlanan âyet, ifade, kelime ve edatlardan bahseden bu ilim, *müteşâbihâtü'l-elfâz* ve *tekrâru'l-Kur'an* olarak da isimlendirilmektedir. Söz konusu ilim ile ilgili Hatîb el-İskâfî'nin (v. 420/1029) *Dürretü't-Tenzîl* ve *Gurretü't-Te'vîl*'i, Tâcülkurrâ el-Kırmânî'nin (v. 500/1106) *el-Burhân fî Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân*'ı ve İbnü'z-Zübeyr el-Gırnâtî'nin (v. 708/1308) *Milâkü't-Te'vîli'l-Kâtü' bi-Zevi'l-İlhâd* ve *t-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-lafz min Âyi't-Tenzîl*'i gibi eserler bulunmaktadır. Ayrıca Zerkeşî (v. 794/1392) ve Süyûtî (v. 911/1505) başta olmak üzere Kur'ân ilimlerini kaleme alan âlimler, eserlerinde bu konudan geniş bir şekilde bahsetmişlerdir.² Bazı müfessirler de, konuya temas etmiş ve biraz değişik şekliyle tekrar edilmiş âyetleri açıklarken, o âyetler arasındaki anlam farklılıklarını izah etmeye, değiştirmeksizin aynı şekliyle tekrarlanmış âyetlerdeki esrar ve hikmeti de izaha çalışmışlardır.

Zerkeşî (v. 794/1392) ve Süyûtî (v. 911/1505) gibi Kur'ân ilimlerine ilişkin eserler yazan âlimler, *müteşâbihâtü'l-Kur'ân* ilmini ele alırken *lafzî-müteşâbih* olarak

¹ Safedî'nin söz konusu âyetler arasında öne sürdüğü bu telifin benzeri İbn Abbas'tan nakledilmektedir. Bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, 111.

² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 112-32; Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *Envâü't-Tasnîf el-Müteallikatü bi Tefsiri'l-Kur'ân el-Kerîm*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudi-Arabistan 1423, ss. 109-17.

bilinen âyetler arasındaki benzeşmenin birkaç biçimde tahakkuk ettiğini dile getirmişlerdir. Bu şekiller arasında kelime veya harfin tebdili, takdim-tehir, ziyade-noksan, marifelik-nekrelik ve müfret-çoğul gibi şekiller yer almaktadır.¹

Müellif Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin de âyetleri açıklarken *Tekrâru'l-Kur'ân* ilmi üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Müellifin konuyla ilgili açıklamalarını ortaya koyarken bazı kaynaklardan istifade ettiği anlaşılrsa da büyük ölçüde münferit olarak şahsına ait kıymetli bilgiler göze çarpmaktadır. *Tekrâru'l-Kur'ân* ilminin tefsirinin belirgin hususiyetlerinden biri olduğunu ve bu açıdan orijinal bir eser özelliği taşıdığını rahat bir şekilde söylemek mümkündür.

Müteşâbihâtü'l-Kur'ân ilmine ilişkin müstakil eser kaleme alan âlimlerin yaptıkları gibi Safedî de umumiyetle *lafzî-müteşâbih* âyetleri izah ederken o âyetler arasındaki anlam farklılığını beyan etmeye ve zaman zaman tekrarın hikmetlerine değinmeye gayret etmiştir. Şimdi Safedî'nin *lafzî-müteşâbih* konusunun ele alış tarzını örnek vermek suretiyle inceleyelim.²

a. Aynıyla Tekrarlanmış Âyetler

I. misâl:

"(وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ)،³ كرر هذه الآية، لأن الأولى مناداة عائدها على الآلهة، وهذه على من أشرك بهم، فافهم ذلك مما قبلها وبعدها.⁴

“O gün Allah onları çağırarak; “Ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz, hani nerede?” diyecektir» âyeti iki defa tekrarlanmıştır. İlkinde -Kasas/61'deki- ‘ilahlar’a; [ikincisinde yani mezkur âyetteki] ise ‘onları Allah’a ortak koşanlara’ yönelik bir nidâdır. Bu durum, âyetin siyak ve sibakından da anlaşılabilir.”

¹ a.g.e.

² Burada *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân* ifadesiyle *Tekrâru'l-Kur'ân*'ı kastettiğimizi, bu ismin *muhkem-müteşâbih* ayırımındaki *müteşâbih* kavramıyla karıştırılmaması gerektiğini hatırlatmak isteriz.

³ Kasas (28), 74.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 352.

Görüldüğü gibi müfessir bu örnekte Kasas sûresinde iki defa tekrar edilmiş “*o gün Allah onları çağırarak; “Ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz, hani nerede?” diyecektir*» âyetinin, iki farklı bağlamda işaret ettiği değişik anlamı belirtmiştir.

II. misâl:

“فَبَآيٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»¹ والوجه في إعادة هذه أنه لما اختلفت النعم المذكورة كرر التوقيف مع كل واحدة منها كما تحج الخصم فتعدد عليه إحسانك إليه في جملة لا سبيل له إلى جحدها ولا يمكنه إلا الاعتراف بها، ثم تقول: بأي نعمة من هذه تكذب؟ وكذلك تذكر له نوعاً آخر من النعم وتكرر عليه ذلك القول بعينه. فلو قلت مهما قلته جاز أن تكرر ما كررته لجواز جحده لما تذكره ثانياً أو ثالثاً وهلم جرا. ثم بعد ذلك في هذا التكرار ما قاله الحسين بن الفضل: إنه لطرد الغفلة وتأکید الحجة.²

“*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz*» âyetinin tekrarlanmasındaki hikmeti şu şekilde açıklamak mümkündür: Bu âyetlerde zikredilen her bir nimet diğerinden farklıdır. Dolayısıyla tekrarlanan âyet hemen önceki nimete yöneliktir. Bu da hasmını susturmak için inkâr etmeyecek ve hatta itiraf edecek şekilde ona yaptığı iyilikleri sayman gibidir. Ona o verdiklerini saydıktan sonra ‘bu nimetlerden hangisini inkâr edersin’ diye sorarsın. Ayrıca, bir başka iyiliğini anımsattığında da aynı soruyu sorarsın. Hasmın, bu iyilikleri reddedebilme ihtimalinden dolayı bu soruyu birçok defa tekrar edebilirsin. [Bu âyetlerdeki durum aynen buna benzemektedir]. Bununla birlikte söz konusu âyet hakkında Hüseyin İbnu’l-Fazl, buradaki hikmetin ‘gafletin uzaklaştırılması ve hüccetin te’kidi içindir’ şeklinde bir açıklama getirmiştir.”

Görüldüğü gibi müfessir burada da Rahmân sûresinde 31 defa tekrar edilen “*o halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz*» âyetinin tekrarlanmasının hikmetine işaret etmiştir.

¹ Rahmân (55), 13.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 214; Farklı açıklamalar için de bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IX, 180; İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, 1. basım Ümmül-Kurâ Üniversitesi, Suudi-Arabistan 2001, III, 1237-42; Kirmânî Tâcülkurâ, *el-Burhân*, s. 231.

b. Âyetlerde Aynıyla Tekrarlanmış İfadeler

I. misâl:

"وأما تكرار قوله: «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»¹ فإنه قاله ههنا تعليلاً لما قدمه، كأنه قال: وأما قولنا كيت وكيت فإنما أمرناكم به، «لئلا يكون للناس عليكم حُجَّةٌ»² وإلا «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»³ وسيأتيك من مثل ذلك ما سنوضحه في قوله: «وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»⁴...

“[Daha önce Bakara sûresi 149. âyetinde de geçmiş olan] bu âyetteki *«nerede yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir...»* ifadesi, önceki âyetteki hükmün nedenini göstermek üzere gelmiştir. Dolayısıyla bu âyet, *‘insanların aleyhinizde (kullanabilecekleri) bir delil bulunmasın diye’* size falanca hükmü buyurduk manasındadır. Burada yapmış olduğumuz bu açıklamanın bir benzeri de *«kim o anda hasta veya yolcu olursa, (tutmadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin...»* âyetindeki izahlarımızda görülecektir...”

Görüldüğü gibi müellif burada Bakara sûresinde iki defa geçen *«nerede yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir...»* ifadesinin anlamını açıklamıştır.

II. misâl:

"«الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ»»⁵ وأما ما جاء في البقرة من مثل هذه الآية فالإشارة بها إلى الحق، والمراد به اتباع القبلة، وههنا إلى القرآن الذي جحدته بعد المعرفة علماء اليهود.⁶

“«Kendilerine kitap verdiğimiz milletlerin bilginleri, o kitabı kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar», Bakara sûresindeki benzer âyetinde geçen aynı ifade, [namazda]

¹ Bakara (02), 150.

² Bakara (02), 150.

³ Bakara (02), 115.

⁴ Bakara (02), 185; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 196; Müellifin burada yaptığı izahın benzeri için bkz., Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, ss. 79-80.

⁵ En'âm (06), 20.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 99.

kibleye uymanın murad edildiği hakka, buradaki ifade ise Yahudi âlimlerin bilerek inkâr ettikleri Kur’ân’a işaret etmektedir.”

Müfessir bu örnekte de Bakara sûresinde geçen ve En’âm sûresinde tekrar edilen benzer ifadelerin aralarındaki anlam farklılığına işaret etmiştir.

c. Aynı Âyette veya Aynı Bağlamdaki Âyetlerde Tekrarlanmış Kelimeler

I. misâl:

"«أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ»¹، إنما كرر "كانوا" وهنا لأنَّ الإشارة بما جاء بعدها من لفظة "كانوا" الثانية إلى الحاضرين، وهي بمعنى الاستفهام، تقديرها: أكانوا؟ ولهذا زاد لفظة، هم، إشارة إلى السائرين.²"

“«Onlar, yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki kendilerinden öncekilerin âkibetinin nasıl olduğunu görsünler! Onlar, kuvvet ve yeryüzündeki eserleri yönünden bunlardan daha üstündüler» âyetinde ‘كانوا’ kelimesinin [iki defa] tekrarlanmasının [sebebi şu şekilde açıklanabilir]: İkinci ‘كانوا’ kelimesi, hâzirûn/dinleyicilere işaret eden ‘أكانوا’ anlamında bir sorudur. Bu sebeptendir ki, (ikinci) ‘كانوا’ kelimesinden sonra yeryüzünde gezenlere delalet eden ‘هم’ zamiri gelmiştir.”

Görüldüğü gibi müellif bu örnekte Ğâfir sûresinin 21. âyetinde tekrar edilen “كانوا” zahirinin işaret ettiği farklı anlamları açıklamıştır.

II. misâl:

"«اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ»³، قيل: كرر "خلق" لأنَّ الأول يدل على الإطلاق، كقوله: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»⁴، وخصص من ذلك الإنسان فكرر لأجل ذلك. وأمّا كونه كرر "اقرأ" فالأول وما بعده، كقوله: بسم الله الرحمن الرحيم، والثاني هو المقروء، ولمّا بعد كرهه بعينه. وفي تكراره فوائد...⁵"

¹ Ğâfir (40), 21.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 590.

³ Alak (96), 1-3.

⁴ Zümer (39), 62.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 583; Benzer izah için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, III, 1366-67; Kirmânî *Tâcülkurrâ, el-Burhân*, s. 252.

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir*» âyetlerinde ‘خلق’ kelimesi, [iki defa] tekrarlanmaktadır. Denilir ki, birinci âyette geçen ‘خلق’ kelimesi, «*Allah her şeyin yaratıcısıdır*» âyetinde olduğu gibi mutlaklıdır. [Üçüncü âyette geçen ‘خلق’ kelimesi ise], mutlak yaratılıştan insanın yaratılışını ayırmak üzere gelmektedir. Bu âyetlerde ‘اقرأ’ kelimesinin tekrarlanmasının [sebebinin ise şöyle açıklamak mümkündür]: «*Rahman ve Rahim Allah’ın adıyla*» tabirinde yapılacak işe işaret edilmediği gibi, birinci ‘اقرأ’ ifadesinde de ‘okunacak’ şey hafzedilmektedir. İkincisinde ise okunacak şeyin ne olduğu bildirilmektedir. ‘اقرأ’ emri araya fâsıla girerek okunacak şeyin ne olduğu zikredildiği için de iki âyette ‘اقرأ’ kelimesi tekrar edilmiştir. Bununla birlikte burada bu kelimelerin tekrarlanmasının başka hikmetleri de bulunmaktadır...”.

Görüldüğü gibi müellif, bu örnekte de Alak sûresinin başında aynı bağlamda geçen üç âyette tekrar edilen “خلق” ve “اقرأ” kelimelerinin tekrarının anlamını, sebep ve hikmetini açıklamaya çalışmıştır.

d. Takdim-Tehir Şeklinde Meydana Gelen Lafzî-Müteşâbih

I. misâl:

“وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا»¹ وفي الأعراف قَدَمُ اللَّهِ،² وفي العنكبوت أيضًا،³ وجاء في الحديد كما في الأنعام.⁴ المعنى أن اللعب للصبيان واللهو للرجال. فههنا ذكر أنهم تربوا في اللعب فاتخذوا دينهم من حال الصبيان لعبًا، ثم انقلبوا إلى الكبر فصار لهوًا، وفي الأعراف كانوا كبارًا ثم قال: ولعبًا، أي كما يلعب الصبيان...”⁵

“«*Dinlerini bir oyuncak ve bir eğlence edinen... kimseleri (bir tarafa) bırak*»». A’râf ve Ankebût sûrelerinde eğlence kelimesi oyun kelimesinden önce, Hadîd sûresinde ise, En’âm sûresindeki gibi geçmektedir. Bu âyetlerde oyun anlamındaki ‘اللعب’ kelimesi çocuklara, eğlence manasındaki ‘اللهو’ kelimesi ise yetişkin insanlara işaret etmektedir. Demek ki, söz konusu âyette Allah, onların [kâfirlerin] çocukken dinlerini oyuncak edindiklerini, yetişkin olduklarında ise dinlerini eğlenceye dönüştürdüklerini ifade

¹ Enâm (06), 70.

² A’râf (07), 51.

³ Ankebût (29), 64.

⁴ Hadîd, (57), 20.

⁵ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 119.

etmektedir. A'râf sûresinde geçen âyetle ise yetişkin oldukları için Allah, [önce الله] daha sonra ise aynen bir çocuğun oyun oynaması gibi bir durumda bulunmaları dolayısıyla 'العب' kelimesini getirmiştir."

Müfessir, burada takdim-tehir yapılmak suretiyle meydana gelen lafzî müteşâbih âyetlere değinmekle kalmamış, aynı zamanda o âyetler arasındaki anlam farklılıklarını açıklamaya çalışmıştır. Müfessir, söz konusu âyetle olduğu gibi, العب kelimesiyle başlayan âyetlerde لعب ile çocuklara, لهو ile de yetişkinlere işaret edildiğini ve böylece âyetlerin anlamının, kâfirlerin dinlerini, çocukken oyuna, yetişkin olduklarında ise eğlenceye dönüştürdüklerini ifade etmiştir. الله kelimesiyle başlayıp sonra العب kelimesi zikredilen âyetlerin manaları ise kâfirlerin, dinlerini -çocukların oynadıkları gibi- eğlenceye çevirdiklerini söylemiştir.¹

e. Ziyadelik-Noksanlık Şeklindeki Lafzî-Müteşâbihler

I. misâl:

"وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ"² فالأولى لا يعجبك قبل موتهم، والثانية بعد موتهم، ولهذا زاد لفظة "الحياة" في الأولى، وقال قبل الثانية: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا...»³

«Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah, bunlarla ancak dünyada onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının güçlükte çıkmasını istiyor». Bu âyetten önce gelen 55. âyet, [malları ve evlatları], onların [münâfıkların] vefat etmelerinden önce, bu âyet ise ölümlerinden sonra seni imrendirmesin manasındadır. Bu sebeple, 55. âyetle 'hayat' kelimesi geçmektedir. Bu âyetten önce ise «onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma!» âyeti gelmiştir."

Görüldüğü gibi müellif, burada Tevbe sûresinin 85. İle 55. âyetleri arasında ziyade ile meydana gelen lafzî-müteşâbih'in söz konusu olduğuna işaret etmiş ve iki âyet arasındaki anlam farklılığını göstermiştir.⁴

¹ Benzer açıklamalar için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, II, 516-22; Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, ss. 107-8.

² Tevbe (09), 85.

³ Tevbe (09), 84; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 319.

⁴ Söz konusu iki âyet arasındaki lafız ve anlam farklılığına ilişkin farklı açıklamalar için bkz., Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, ss. 134-36; İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm es-Sekafî el-Gırnâtî,

II. misâl:

«اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ»¹، ولهذا قال ههنا: له، أي لمن يشاء. وقوله في موضع آخر: «وَيَقْدِرُ»² أي ويقدره على آخر ليكون المعنى ههنا يبسط للإنسان رزقه ويقدر لذلك الإنسان، وفي الموضع الآخر: يقدر، فهو مطلق لمن يبسط له ولمن شاء. وفائدة هذا التكرار بالتغيير اللفظي أن يكون البيان في أحد الموضعين يعود على المرزوق، وفي الآخر يعود على الرزق ليظهر تفنن القدرة سبحانه.³

“له” âyetinde geçen “Allah, kullarından dilediğine bol bol verir ve ona kısar da” zamiri, Allah’ın dilediği kimseye rızkını bolca verip yine onu dilediğinde kısması anlamına gelmektedir. Başka bir sûrede buna benzer bir âyette ‘له’ kelimesi yerine ‘وَيَقْدِرُ’ ifadesi geçmektedir. O âyet, Allah, rızkı kullarından dilediğine bol verir, dilediğine de kısar manasındadır. Dolayısıyla Ankebût sûresi 62. âyet, Allah, dilediği kimseye rızkı verir; aynı kişiye dilerse de kısar anlamına gelirken diğer âyet, Allah, mutlak ve genel olarak dilediği kişiye rızkı genişletir, dilediği başka kişiye de rızkı daraltır manasındadır. Lafzın değişimiyle meydana gelen bu tekrarı faydasına gelince Ankebût sûresi 62. âyette geçen ifade, Allah’ın ihsan ettiği kişiyi; diğer âyetin ifadesi ise rızkı vurgulamaktadır. Böylelikle bu iki âyet, yüce Allah’ın ne kadar kudret sahibi olduğunu göstermektedir.”

Müfessir, Ankebût sûresinin 62. ve Ra’d sûresinin 26. âyetleri örneğinde olduğu gibi âyetlerin birbirlerine benzemesiyle birlikte aralarındaki hem lafzî müteşâbihi, hem de anlam farklılıklarını belirtmiştir. Müfessir, Ankebût sûresinin 62. âyetinde “له” zamiri geçtiği için âyeti, *Allah, kullarından dilediğine rızkı bol serer, (aynı kula) kısar da* şeklinde yorumlamaktadır. Diğer âyette ise “له” kelimesi olmadan “وَيَقْدِرُ” ifadesi geçmektedir. Müfessir, buna benzer âyetlerin “*Allah, kullarından dilediğine rızkı bol sererken başka kuluna ise rızkı kısar*” manasında olduklarına işaret etmiştir.⁴

Milâkü't-Te'vili'l-Kâtı' bi-Zevi'l-İlhâd ve't-Ta'til fî Tevcihi'l-Müteşâbihi'l-Lafz min Âyi't-Tenzil, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., ss. 231-34.

¹ Ankebût (29), 62.

² Mesela, Ra'd (13), 26.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 376-77.

⁴ Safedî'nin söz konusu âyetlerde açıkladığı anlam farklılığının bir benzeri için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzil*, III, 1018-23; Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, s. 200.

f. İfadenin ya da Kelimenin Tebdili Şeklinde Tekrarlanmış Âyetler

I. misâl:

"(وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا)،¹ فيما مضى ولا في المستقبل. وقال في سورة الجمعة: «وَلَا يَتَمَنَّوْهُ...»² والمعنى أن لفظ "لن" يستعمل للقطع والبتات، و"لا" لفظة تستعمل للنفي. فلما تقدم على "لن" «قُلْ إِنَّ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ»،³ وذلك أبلغ مرجو ومطلوب قطعه بأبلغ لفظ قاطع. ولما تقدم على قوله: ولا يتمنونه، «إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ»،⁴ وذلك دون الغاية نفاه بلفظ "لا".⁵

“«Onlar... hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir» yani gerek geçmişte, gerekse de gelecek zamanlarda ölümü asla istemezler. Allah, Cuma sûresinde de « وَلَا يَتَمَنَّوْهُ/asla... ölümü temenni etmezler!» buyurmaktadır. Birinci âyetten geçen ‘لن’ edatı, kesinlik ve katiyet; Cuma sûresinde geçen ‘لا’ edatı ise nefy manasındadır. Dolayısıyla birinci âyetten önce en büyük arzulanan şeyi ihtiva eden «de ki: “eğer âhiret yurdu Allah katında başka insanlara değil de, sadece size tahsis edilmişse» âyeti geçtiği için o âyet, kesinlik ve katiyet ifade eden “لن” lafzı ile gelmektedir. Cuma sûresinde geçen âyetten önce ise «yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsunuz» ifadesi, en temel gayeyi kapsamadığı için Allah, söz konusu ifadeyi ‘لا’ harfiyle nefyetmektedir.”

Bakara sûresinin 95. âyeti “لن” harfiyle geçmektedir. Ancak Cuma sûresinde geçen benzer âyet ise “لا” harfiyle gelmektedir. Dolayısıyla müellif, bu iki âyet arasındaki anlam farklılığını izah ederek âyetlerde, harfin tebdili suretiyle meydana gelen *lafzî-müteşâbih*’in söz konusu olduğuna işaret etmiştir.⁶

II. misâl:

"(وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا)،⁷ وفي الثلث الأخير من هذه السورة: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»⁸ المعنى أن الكلام ههنا عن النصارى والوصف للمشركين، لكن وصف النصارى في عيسى مثل وصف المشركين، لهذا قال: فقد افترى، لأنهم افتروا بألستهم كما افترى

¹ Bakara (02), 95.

² Cuma (62), 7.

³ Bakara (02), 94.

⁴ Cuma (62), 6.

⁵ Tevbe (09), 84; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 151.

⁶ Safedî'nin burada izah ettiği anlam farklılığın benzeri için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, ss. 266-69; Kirmânî *Tâcülkurrâ, el-Burhân*, s. 76.

⁷ Nisâ (04), 48.

⁸ Nisâ (04), 116.

المشركون. والكلام في الموضوع الثاني يريد به من آمن وارتد إلى المشركين فقد ضل بعد الهدى. ولهذا قدم ههنا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ»¹ وفي الثاني تقدم «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى»²...

“Allah’a ortak koşan kimse, büyük bir günah ile iftira etmiş olur». Bu sûrenin sonlarında/son üçte birinde ise «kim Allah’a ortak koşarsa, büsbütün sapmıştır» âyeti geçmektedir. Bu iki âyetin anlamına gelince, söz konusu Nisâ sûresi 48. âyetin ihtiva ettiği mana Hristiyanlar, işaret ettiği vasıf ise müşriklere aittir. Nitekim Hristiyanların Hz. İsa’ya atfettikleri vasıf, müşriklerin [Allah ile ilgili] yapmış olduğu tavsife benzemektedir. Bu sebeptendir ki Allah, bu âyetle «iftira etmiş olur» anlamındaki ‘فقد افترى’ filini kullanmıştır. Zira müşriklerin iftirası gibi Hristiyanlar da lisanlarıyla [Allah ile ilgili] büyük bir iftirada bulunmaktadırlar. Nisâ sûresi 116. âyet ise, iman ettikten sonra irtidat ederek müşriklere katılan kişilerin hidayetden sonra sapmış olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle 48. âyetten önce «ey ehl-i kitap...!», 116. âyetten önce ise «kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse...» âyetleri geçmektedir.”

Söz konusu Nisâ sûresinin 48. âyeti, «büyük bir günah ile iftira etmiş olur» ifadesiyle geçerken aynı sûrede zikredilen benzer diğer bir âyet ise «büsbütün sapmıştır» ifadesi ile gelmektedir. Müellif söz konusu iki âyet arasındaki anlam farkını açıklayarak bu iki âyetle, ifadenin tebdili suretiyle meydana gelen lafzî-müteşâbih’in söz konusu olduğuna işaret etmiştir.³

g. Marife/Belirli-Nekre/Belirsiz Olarak Tekrarlanmış Âyetler

I. misâl:

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا»⁴ لما كرر هذا كانت فائدة زيادة الألف واللام في سورة إبراهيم أن نعلم أن الإشارة إلى هذا البلد بعينه، ولو نكره في الموضعين لاحتتمل أن تكون

¹ Nisâ (04), 47.

² Nisâ (04), 115; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 497.

³ Söz konusu iki âyet ile ilgili farklı açıklamalar için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, ss. 404-8; Kirmânî *Tâcülkurâ, el-Burhân*, s. 96; İbnü'z-Zübeyr, *Milâkü't-Te'vîli*, I, 105-6.

⁴ Bakara (02), 126.

الإشارة إلى بلدين. فذكره أولاً بصورة المنكر وهو معرف بمقدره المحذوف، تقديره "رب اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا". والأولى أن هذه الدعوة أولاً قبل أن يصير هنالك بلدًا، وتلك بعد أن صار.¹

“*İbrahim de demiştir ki: Ey Rabbim! Burayı emin bir şehir yap ...*” Bu âyet İbrahim sûresinde de tekrar edilmiştir. Fakat İbrahim sûresindeki âyette kastedilen şehrin, Bakara sûresi 126. âyette geçen ile aynı belde olduğuna işaret için ‘البلد’ kelimesi lâm-ı tarif ile zikredilmiştir. Söz konusu kelime, bu iki âyette nekra [lâm-ı tarifsız] olarak geçmiş olsaydı o takdirde bu kelimenin farklı iki beldeye işaret etmesi muhtemel olurdu. Dolasıyla Bakaradaki ‘بلد’ kelimesi de ‘muarref/belirli’ manasındadır. Zira bu âyet, ‘رب اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا’/ey Rabbim, bu beldeyi emin bir belde kıl’ anlamına gelmektedir. Fakat ‘بلد’ kelimesi ile ilgili şu izah daha yerindedir: Bakara sûresindeki âyet, İbrahim (as), o mekânda bir belde meydana gelmeden önce Allah’ın orayı emin bir şehir yapması için dua ettiğine; İbrahim sûresindeki ise orası bir belde olduktan sonra dua ettiğine işaret etmektedir.”

Bu örnekte müfessir, Bakara sûresinin 126. âyetinde geçen «*İbrahim de demiştir ki: Ey Rabbi! Burayı emin bir şehir yap*» ifadesinin, İbrahim sûresinin 36. âyetinde “البلد” kelimesinin muarref şekliyle tekrar edildiğini açıkladıktan sonra, her iki sûrede geçen benzer ifadelerin arasındaki mana farklılığını belirtmiştir.²

II. misâl:

"وأما قوله في البقرة: «وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ»،³ وههنا: الأنبياء بغير حق،⁴ فإنه أشار في البقرة إلى أنهم كانوا يقتلون نبيين معروفين، أي أشار إلى من قتلهم اليهود من النبين، وههنا أشار إلى استباحة قتل الجميع، أعني سائر الأنبياء، أولئك المقتولين وغيرهم. ولذا قال في البقرة: النبين، أي الذين قتلوهم. وقال ههنا: الأنبياء، وهذا أعم. ولهذا أتبع في البقرة بقوله-بالألف واللام- بغير الحق، أي بغير الحق الذي هو عندهم يوجب القتل. وأما ههنا فقال: بغير حق، أي من سائر أنواع الحقوق، فجاء منكرًا ليعم.⁵

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 181.

² Safedî'nin burada izah ettiği anlam farklılığın benzeri için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, ss. 282-87; Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, ss. 78-79.

³ Bakara (02), 61.

⁴ Âl-ı İmrân (03), 112.

⁵ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 370; Safedî'nin yaptığı açıklamaların benzeri için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, I, 246-49; Kirmânî Tâcülkurrâ, *el-Burhân*, ss. 74-75.

“Bu ifade, Bakara sûresi [61. âyetinde] « *ويقتلون النبيين بغير الحق* »/ve peygamberleri haksız yere öldürüyorlardı»; Âl-i İmrân sûresi 112. âyetinde ise « *ويقتلون الأنبياء بغير حق* »/ve peygamberleri hiçbir hak olmadan öldürüyorlardı» şeklinde gelmektedir. Bakara sûresinde geçen âyet, Yahudiler tarafından [haksız olarak] katledilen peygamberlerden bahsederek Yahudilerin belirli ve bilinen peygamberleri öldürdüklerine işaret etmektedir. Âl-i İmrân sûresindeki âyet ise Allah, Yahudilerin, öldürülmüş ve öldürülmemiş diğer bütün peygamberlerini katledilmesinin mübah/caiz olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bu sebeptendir ki, Bakara sûresinde âyet, ‘النبيين’, Âl-i İmrân’da ise ‘الأنبياء’ cem‘ sığasıyla gelmektedir. Ayrıca, Bakara sûresindeki âyet, onlara göre peygamberlerin öldürmelerinin geçerli bir mazeret olmaksızın anlamında lâm-ı tarif ile ‘بغير الحق’ şeklinde; Âl-i İmrân’daki âyet ise, *nekra/elif-lam*’sız olarak ‘بغير حق’ olarak getirilmiştir. Bu, haksız yere öldürülen bütün peygamberleri içine alan, kapsamı daha da genelleştiren bir ifadedir.”

Müellif bu örnekte, Âl-i İmrân sûresinin 112. âyetinde geçen «*ve peygamberleri hiçbir haksız olarak öldürüyorlardı*» ifadesine benzer bir ifadenin Bakara sûresinin 61. âyetinde geçtiğini söylemektedir. Fakat Âl-i İmrân sûresindeki âyet “الأنبياء”; Bakara’da ise “النبيين” cem‘ sığasıyla ve Bakara’da lâm-ı tarif ile “بغير الحق”; Âl-i İmrân’da ise *nekre* olarak “بغير حق” şeklinde gelmektedir. Bu da Safedî’ye göre Âl-i İmrân’daki âyette geçen ifade, haksız yere öldürülen bütün peygamberleri içine alan kapsamlı bir tabirdir.

h. Müfret-Çoğul Olarak Tekrarlanmış Âyetler

I. misâl:

“*(وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ)*»¹ ... و "من" تصلح للفرد والجمع، فهي بمنزلة الذي والذين، فهنا جاءت، مع "يستمع" دالة على الفرد، وفي يونس مع قوله: «يَسْتَمِعُونَ»،² دالة على الجمع.³

“*İçlerinden kimi de var ki; seni Kur’ân okurken dinler...*», مَنْ edatı hem müfret hem de çoğul için kullanılır. مَنْ الذي ve الذين edatlarının yerine geçer. مَنْ burada, müfred

¹ Enâm (06), 25.

² Yûnus (10), 42.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 101; Safedî’nin ortaya attığı izahın benzeri için bkz., İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl*, II, 503-7; Kirmânî *Tâcülkurrâ, el-Burhân*, ss. 106-7.

isme işâreten (yine müfred olan) ‘يستمع’ fiiliyle, Yûnus suresinde ise cem‘a işâreten (çoğul olan) ‘يَسْتَمِعُونَ’ fiiliyle kullanılmıştır.”

Görüldüğü gibi müfessir burada, aynı kökten gelen iki fiilin, müfred ve çoğul hallerini zikrederek bunların böyle zikredilmelerinin sebebini açıklamıştır.

3.1.7. Münâsebâtu’l-Kur’ân

Münâsebât veya tenâsübü’l-Kur’ân, âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsîl, umumîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik vb. alâka çeşitlerinden biriyle veya sebep-müsebbeb, illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mâna irtibatını göstermek üzere kullanılan bir terimdir.¹

Bilindiği gibi Kur’ân âyetleri, farklı zaman aralıklarıyla ve yaklaşık yirmi üç yıl gibi bir zaman diliminde, muhtelif sebepler, olaylar ve hikmetler üzerine peyderpey olarak indirilmiştir. Fakat Kur’ân âyetleri aralarındaki irtibat ve insicam o kadar kuvvetlidir ki, sanki tek bir sûrenin âyetleri imişçesine bir anlam birliği göze çarpmaktadır.²

Âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğu bütün âlimler tarafından kabul edilmektedir. Sûrelerin tertibi konusunda ise üç farklı görüş bulunmaktadır.³ Bununla beraber âyetler ve sûreler arasındaki münasebeti araştıran bazı bilginler, âyetler gibi sûrelerin tertibinin de tevkîfi olduğu fikrini esas alarak hem âyetler hem sûreler arasında bir anlam ilişkisinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı âlimlere göre sûrelerin başlarıyla sonları, sûrenin sonuyla ondan sonraki sûrenin başı arasında birtakım münasebetlerin mevcut olduğunu da dile getirmişlerdir.

Münâsebâtu’l-Kur’ân ilmiyle ilgili olarak İbnü’z-Zübeyr el-Ğırnâtî (v. 708/1308), *el-Burhân fî Tertîbi Süveri’l-Kur’ân*’ adında ilk müstakil eseri yazmıştır. Ayrıca Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) de eserinde bu ilme geniş bir şekilde yer

¹ Münâsebâtu’l-Kur’ân ilminin tanımı için bkz., Yılmaz, Mehmet Faik, “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, C. XXXI, ss. 569-71; Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, s. I, 35-52; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 630-41; Demirci, *Tefsir Usûlü*, ss. 211-14.

² Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 36.

³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 281, 287-93.

vermiştir. Hatta el-Bikâî (v. 885/1480), *Nazmü'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* adlı tefsiri ile bu ilme en geniş yer veren müfessir olarak bilinmektedir. Diğer müfessirlerin de âyetleri açıklarken zaman zaman Kur'ân âyetleri ve sûreleri arasındaki ilişkilere temas ettikleri görülmektedir.

Müellif Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin de önem atfettiği Kur'ân ilimlerine ilişkin konular arasında *münâsebatü'l-Kur'ân* ilminin geldiğini söylemek mümkündür. Zira Safedî, âyetlerin birbirleri ile olan alakasını, önceki sûre ile sonraki sûre, sûrelerin başlarıyla sonları arasındaki münasebetleri belirtmeye gayret etmiştir.

Şimdi müellifin konuyu nasıl ele aldığını örneklerle görmeye çalışalım:

a. Âyetler Arasındaki Münasebet

I. misâl:

"(وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)"¹ ... ارتباط هذه الآية بما قبلها أنه عرفنا أن الناس ينقسمون إلى قسمين: قوم آمنوا وقوم كفروا؛ وأن الإله سبحانه واحد رحمن رحيم بالكل، غير أن كل قوم يلقون عملهم بأنفسهم لا عمل الله بهم، فهو كقوله: «وَالِهْنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ»²، وأما ارتباط هذه الآية بما بعدها فهو مبين في آخر ما بعدها، وهو قوله: «لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»³ أي علامات تدل من يعقل أن إلهكم واحد.⁴

“Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, çok merhamet edendir ve çok bağışlayandır». Bu âyet ile hemen ondan önceki 161. ve 162. âyetler arasındaki münasebeti şu şekilde açıklamak mümkündür: Bu âyetlerde Allah, insanların mümin ve kâfir olmak üzere iki grup olduklarını, oysaki eksikliklerden münezze olan ve bütün kullarına rahmet ve merhameti ile muamele eden ilahın tek olduğunu bildirir. Bununla beraber Allah, her iki gruptaki insanların, Allah’ın onlara davrandığı gibi değil, kendi işlerinin karşılığını alacaklarına delalet etmektedir. Bakara 163. âyetin bir benzeri, Ankebût sûresinde geçen «düşünen bir toplum için Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlayan bir çok deliller vardır» ifadesinde görülmektedir. Zira bu ifade, düşünen

¹ Bakara (02), 163.

² Ankebût (29), 46.

³ Bakara (02), 164.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 203.

kimseler için âyetin ihtiva ettiği varlıklarda sizin ilâhınızın tek bir ilâh olduğuna işaret eden alâmetler vardır anlamına gelmektedir.”

Müfessir bu örnekte Bakara sûresinin 163. âyetinde Allah’ın, eksikliklerden münezzehtir bütün kullarına rahmet ve merhamet ile muamele eden tek bir ilâh olduğuna, ancak merhametli ve bağışlayan olmasıyla birlikte 161. ve 162. âyetlerde açıklandığı gibi, inkâr eden, kâfir olarak ölen kimseler, yapıp ettiklerinin cezasını çekeceklerini bildirdiğini ifade etmektedir. Yine müfessir, 163. âyetin muhtevası olan Allah’ın tek bir ilah olduğuna dair delillerin, 164. âyette zikredileni izah etmekle, bu dört âyet arasındaki tenasüp ve uyumu göstermeye çalışmaktadır.

II. misâl:

”وَيَذُكُّ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءُهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا“¹ ... وَلَمَّا قَدَّمْ ذَكَرَ الْقُرْآنَ وَأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى سَبِيلِ الْأَقْوَامِ، وَهُوَ الْمَوْصِلُ إِلَى نَعِيمِ الْآخِرَةِ وَيُبْشِرُ الْمُؤْمِنِينَ وَيُنْذِرُ الْكَافِرِينَ قَالَ مَا مَعْنَاهُ: قَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مَا هَذَا وَصْفُهُ وَبَيَّنَّا بِهِ كُلَّ خَيْرٍ. وَالْإِنْسَانُ مَعَ هَذَا الْبَيَانِ يَتْرُكُ التَّأَمُّلَ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ الْهَدْيِ إِلَى الْآخِرَةِ الَّتِي هِيَ الْبَاقِي. وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالْشَّرِّ، أَيِ يَطْلُبُ الدُّنْيَا الَّتِي هِيَ الشَّرُّ الْفَانِي، وَذَلِكَ لِعَجَلَتِهِ.²

“*İnsan hayrı istediği kadar şerri ister. İnsan pek acelecidir*». Bu âyetten hemen önce geçen 9. ve 10. âyetlerde Kur’ân’ın ahiret nimetlerine götüren doğru yola ilettiği, müminlere büyük bir mükâfatı müjdelediği ve kâfirleri ise uyarıcı olduğu zikredilmektedir. Peşinden 11. âyette Allah, şunu ifade etmektedir: İnsanlara, vasfı geçen bu kitabı indirdik. Onunla da hayır olan her şeyi açıkladık. Ancak insan, aceleci olduğu için, bütün bu açıklamalara rağmen Kur’ân’ın getirdiği baki olan ahiret nimetini düşünmeyi terk etmekte ve hem fânî hem de şer olan dünya lezzetinin peşinde koşmaktadır.”

Bu misalde müellif, İsrâ sûresinin 9. 10. ve 11. âyetleri arasındaki münasebeti ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyle ki, 9. ve 10. âyetlerde Kur’ân’ın doğru yola ilettiğine, müminlere müjde verdiği ve kâfirlere de uyarıcı olduğuna işaret edilmektedir. Fakat

¹ İsrâ (17), 11.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 556; Söz konusu âyetler arasındaki tenasübe ilişkin benzer açıklamalar için bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 163.

Kur'ân'ın, böyle ifade etmesine rağmen 11. âyette insanoğlunun aceleci olduğundan Kur'ân'ın gösterdiği baki olan ahiret nimetlerini terk edip fâni olan dünya lezzetinin peşinde koştuğundan söz edilmektedir.

b. Sûreler Arasındaki Münasebet

I. misâl:

"لما ختم بذكر التقوى خاصًا افتتح بذكرها عامًا فقال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»..."¹

“Allah, Âl-i İmrân sûresi 200. ayette özel olarak (hassaten müminlerin) takva sahip olmaları/Allah’tan korkmalarını emrederek sûreyi bitirdikten sonra, Nisâ sûresine genel anlamda takvayı emreden *«Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan... Rabbinizden sakının»* âyetiyle başlamıştır.”

Safedî, bu örnekte Yüce Allah’ın, özellikle iman edenlerin Allah’tan korkmaları gerektiğini Âl-i İmrân sûresinin son âyetinde zikrettikten sonra, Nisâ sûresine sadece müminleri değil, bütün insanları takva sahibi olmaya davet eden *«ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan... Rabbinizden korkun»* âyetiyle başladığını belirterek bu iki sûre arasındaki uyum ve tenasübü göstermektedir.

II. misâl:

"ولما جاء في آخر هود: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ»² جاء في أول هذه: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ»..."³

“Hûd sûresinin sonunda *«peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini teskin edecek her şeyi anlatıyoruz»* âyeti yer almışken, Yûsuf sûresinin ilk âyetlerinde de *«(Ey Muhammd!) Biz, sana bu Kur’ân’ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerrini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz»* âyeti geçmektedir.”

Müellif, bu misalde de Yüce Allah’ın, Hûd sûresinin sonunda Hz. Peygamber’e (sav) kalbini teskin edecek haberleri anlatacağına işaret eden 120. âyetini zikrettikten

¹ Nisâ (04), 01; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 407.

² Hûd (11), 120.

³ Yûsuf (12), 3; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 413.

sonra, Yûsuf sûresinin «Biz, sana bu Kur'ân'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz» âyetiyle başladığına işaret ederek söz konusu sûreler arasındaki münasebete değinmektedir.

c. Sûrelerin Başlarıyla Sonları Arasındaki Münasebet

I. misâl:

"لما افتتح السورة بقوله: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»،¹ قال أخيرًا: «لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ»،² ثم ختم بالمغفرة والرحمة إعلامًا أن هذا لا يكون لمن لا يفلح وتعليمًا للعام بلسان الخاص ممن أفلح.³

“Allah, Müminûn sûresine «gerçekten müminler kurtuluşa ermişler» âyetiyle başlamakta olup sûrenin sonunda ise «gerçek şu ki, kâfirler iflah etmezler» buyurmuştur. Ardından Allah'ın mağfiret ve merhameti ile ilgili bir duayı içeren bir âyet ile söz konusu sûreyi bitirmektedir. Bu da Allah'ın mağfireti ve rahmetinin iflah olmayan kâfirler için olmadığını ve hâs/hususî bir kalime ile (bağışlama/mağfiret) âm/mutlak anlamda bütün insanlara kurtuluşa erenlerin kimler olduğuna öğretmek için yapılmıştır.”

Safedî, bu örnekte de Yüce Allah'ın, Mü'minûn sûresine «gerçekten müminler kurtuluşa ermişler» âyetini zikrederek başladığını ifade etmektedir. Sonunda ise sûrenin «gerçek şu ki, kâfirler kurtuluş bulmazlar» âyetini, Allah'ın rahmeti ve mağfiretine ilişkin bir duayı içeren başka bir âyeti ile özellikle bittiğini dile getirmiştir. Müfessir, bu ayetlerle Mü'minûn sûresinin başı ile sonu arasında münasebet kurarak Allah'ın rahmeti ve mağfiretinin kurtuluşa ermeyen kâfirler için olmadığını ileri sürmektedir.

II. misâl:

"ثم ختم السورة بذكر الجهاد كما افتتحها به، لأنّه أولاً قال: «وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ»،⁴ فقال أخيرًا: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»...⁵

¹ Mü'minûn (23), 01.

² Mü'minûn (23), 117.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 211; Mü'minûn sûresinin başı ile sonu arasındaki münasebete ilişkin benzer açıklamalar için bkz., Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII, 129.

⁴ Ankebût (29), 06.

⁵ Ankebût (29), 69; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 378.

“Sûre, aynen başladığı gibi cihâdı zikreden bir âyet ile sona ermektedir. Sûrenin başında «*cihad eden, ancak kendisi için cihad etmiş olur*», sonunda ise «*ama Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*» buyurulmaktadır.”

Safedî, bu örnekte görüldüğü üzere Yüce Allah’ın Ankebût sûresinin başında «*cihad eden, ancak kendisi için cihad etmiş olur*» âyetini zikrettiğini, söz konusu sûreyi yine cihada ilişkin «*ama Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*» âyeti ile bitirdiğini belirtmek suretiyle, Ankebût sûresinin başı ile sonu arasındaki uyum ve ahengi göstermek istemiştir.

3.1.8. Emsâlü’l-Kur’ân

Emsâl kelimesi, mesel kelimesinin çoğuludur. Mesel ise Râgıb el-İsfahânî’nin (v. 502/1108) tanımladığı gibi, betimlemek ve izah etmek amacıyla benzerine söylenen sözdür. “*Emsâlü’l-Kur’ân*” tabiri ise, Kur’ân’daki meseller ve bunları inceleyen ilim için kullanılan bir ifadedir.¹

“*Emsâlü’l-Kur’ân*” konusu, Kur’ân ilimleri ile ilgili literatürlerde ele alınmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi âlimler, bu hususta müstakil eserler kaleme almışlardır.² Ayrıca bazı müfessirlerin, âyetleri açıklarken bu konuya temas ettikleri görülmektedir.

İşte müfessirimiz Safedî de mesel içeren âyetleri izah ederken zaman zaman bu konudan söz etmektedir. Şimdi müfessirin konuya yaklaşımını örneklerle görmeye çalışalım.

I. misâl:

«مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»³ وهذا كلام يشير به إلى أهل الكتاب، ولم يقل: بنور نارهم، فالنار التي كانوا يستوقدونها

¹ Mesel kelimesinin anlamı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, 1. basım Dâru’l-Kelam-Dâruş-şâmiyye, Beyrut-Dimaşk 1412, “mesel”, I, 759; el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, ss. 275-77.

² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 486-95; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 671-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şamsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fi Aksâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Me’rife, Beyrut t.y., s. 171 vd.

³ Bakara (02), 17.

هي انتظارهم مجيء الرسول بالكتاب، لأنه نور يضيء لهم ويخرجهم من الظلمات، فشبهه في المثل بنور النار في الظلم الظاهرة. فلما أضاءت ما حوله، أي لما جاءهم الكتاب فأمن من حولهم وكفروا هم به، «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ»، الذي به يبصرون عقابًا لهم...¹

“*Onların durumu (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafının aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; artık bunlar göremezler*». Bu âyet, Ehl-i kitabın durumuna işaret eder. Ancak Allah, bu âyette ‘بنور نارهم/onların ateşinin nuru...’ olarak ifade etmemiştir. Nitekim yakmak istedikleri ateş, onların, kitapla Resulün gelmesini beklemeleri anlamına gelmektedir. Zira Hz. Peygamber (sav) onların yollarını aydınlatacak ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir nurdur. Böylelikle bu meselde Hz. Peygamber (sav), karanlığı aydınlatan ateşin aydınlığına benzetildi. ‘فَلَمَّا’ ifadesi ise, ‘onlara kitap gelince çevrelerindeki bazı kimseler ona inandı, onlar ise onu inkâr ettiler’ anlamındadır. Bu yüzden Allah, onlara ceza olmak üzere onların nurunu giderdi (görme duyularını aldı).”

Görüldüğü gibi müellif bu âyetin Ehl-i kitabın durumuna işaret ettiğini ifade etmiştir. Müellife göre âyette, Ehl-i kitabın, Hz. Peygamber’in (sav) Kur’ân’la gelmesini beklemeleri, ateş yakan kimselere benzetildi. Hz. Peygamber’in (sav) insanların yollarını aydınlatacak ve insanları karanlıktan aydınlığa çıkaracak bir nur olduğu için temsili olarak Hz. Peygamber’e (sav) karanlıkta olan zahir nura benzetildi. Nitekim ona göre Ehl-i kitabın beklediği peygamberin açık seçik delillerle gelmesiyle birlikte -inkâr etmeleri üzerine- Allah, onlara ceza olarak nurlarını gideriverdi (görme duyularını aldı).²

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 82.

² Âlimlerin çoğu söz konusu âyette geçen meselde münafıkların durumuna teşbih edildiğini dile getirmişler. Bu mesel ile ilgili âlimlerin ileri sürdükleri görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 494-95; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 672; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyan*, ss. 174-77.

II. misâl:

"مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ".¹ مَثَلُ الْمُتَخَذِينَ بِالْعَنْكَبُوتِ وَالْأَوْلِيَاءِ بِالْبَيْتِ، فَهُوَ ضَعِيفٌ اتَّخَذَ ضَعِيفًا يَسْتَعِينُ بِهِ.²

“Allah’tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; halbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. keşke bilselerdi!». Bu âyette Allah’tan başka dostlar edinenler örümceğe; dostlar ise örümceğin yuvasına benzetildi. Nitekim örümcek zayıf bir hayvandır; güvendiği ve edindiği yuva da zayıftır.”

Müellife göre, bu âyette Allah’tan başka dostlar edinenlerin durumu, zayıf ve güvendiği ev de zayıf olan örümceğin durumuna benzetilmiştir. Zira, onlar örümcek gibi zayıf ve edindikleri dostlar da zayıftır.

3.1.9. Resmü’l-Mushaf

Hiz. Osman’ın, Kur’ân’ı çoğaltmak üzere kurmuş olduğu heyete, Kur’ân kelimeleri ve harflerinin yazımında riâyet etmeleri için öngördüğü prensipler ve talimatlar doğrultusunda yazılmış olan ve bazı şehirlere gönderilen Mushafların hatlarının son haline, “Resmu’l-Mushaf” yahut “er-Resmu’l-Osmânî” denilmektedir.³

Her ne kadar er-Resmu’l-Osmânî’nin tevkiî olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunsun da âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından bu resmin birkaç açıdan faydalarının mevcut olduğu kabul edilmiştir.⁴

er-Resmu’l-Osmânî konusuna ilişkin Ebû Amr ed-Dânî’nin (v. 444/1053) yazdığı el-*Muknî*’ gibi müstakil eserler mevcuttur. Bununla birlikte Zerkeşî (v. 794/1392) ve Süyûtî (v. 911/1505) başta olmak üzere Kur’ân ilimleri ile ilgili eserler kaleme alan

¹ Ankebût (29), 41.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 371; bu mesel ile ilgili Safedî’nin yapmış olduğu açıklamaların benzeri için bkz., İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyan fî Aksâmi’l-Kur’ân*, s. 188.

³ Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 300; el-Kattân, *Mebâhis*, s. 139.

⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 376-81; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 747-48; İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Unvânü’l-Delîl min Mersûmi Hattî’t-Tenzîl*, 1. basım Dâru’l-Garî’l-İslâmî 1990; Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I, 306-16; el-Kattân, *Mebâhis Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, ss. 139-42.

âlimler, eserlerinde bu konudan bahsetmişlerdir. Ayrıca bazı müfessirler tefsirlerinde Resmu'l-Mushaf konusuna değinmişlerdir. İşte müfessirimiz Safedî de tefsirinde yeri geldikçe bu ilimde yer alan bazı prensiplere temas etmiştir. Şimdi konuyla ilgili bir-iki örnek vermek yerinde olacaktır:

I. misâl:

"«فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...»¹ إذا جاءت "ما" بمعنى الذي حسن أن تكتب مفصولة مثل قوله في سورة الشعراء: «أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ»²، لكنها كتبت موصولة ليتحقق بهذه ومثلها عدل النقلة رحمهم الله، وأنهم لم يغيروا ما رأوه. فلزم أن نبقى على حاله وإن كان واجب الخط غيره. ولأن المعنى يفهم من اللفظ نطقاً، إذ هو في النطق واحد. ومتى جاءت بمعنى المكان أو الظرفية فموصولة، مثل: «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ»³."

“*Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır*». [Arapça imla kurallarına göre] ‘الذي’ anlamındaki ‘ما’ edatı, Şuâra sûresinde geçen ‘أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ’ âyetinde olduğu gibi cümlelerde ayrı bir şekilde yazılır. Ancak Bakara sûresinin 115. âyetinde [bu kurala aykırı olarak] ‘ما’ edatı, (أين) kelimesine bitişik ‘فأينما’ şeklinde yazılmıştır. Bu da bize, Kur’ân’ı nakledenlerin Kur’ân’dan hiçbir şeyi değiştirmediklerini ve nâzil olduğu gibi bize onu naklettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla Arapça imla kurallarına aykırı olduğu halde Bakara sûresinin 115. âyetindeki ‘ما’ edatını Mushaf’ta olduğu gibi yazmamız gerekir. Bu âyetteki ‘ما’ edatının anlamı okunuşta anlaşılmaktadır. Onlar telaffuz açısından ayırdılar. ‘أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ’ âyetinde olduğu gibi bu edat her ne zaman zarf ve mekân bildirmek üzere gelirse mevsüldür/ondan önceki kelimeye bitişik bir şekilde yazılır.”

Müellifimiz, söz konusu âyette geçen “أينما” kelimesinin Resmu'l-Mushaf’ta hem munfasıl/ayrı hem mevsül/bitişik bir şekilde kaydedildiği ifade etmekle kalmayıp

¹ Bakara (2), 115.

² Şuarâ (26), 92.

³ Nisâ (4), 78; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 173.

aynı zamanda bu kelimenin munfasıl ve mevsûl olarak ne zaman yazılacağını da belirtmiştir.¹

II. misâl:

«لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا...»² قوله: "لكن" مشددة النون. فلما أشبعت الشدة كتبها الأوائل بالألف، لأنهم كانوا يجعلون موضع فتحة ألفاً، فبقي في رسم المصحف ولم يغير دلالة على صحة النقل وأمانة الضابط.³

«*Fakat O Allah benim Rabbimdir ve ben Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam*» âyetinde geçen 'لكن' kelimesindeki 'ن' harfinin şeddeli bir şekilde geçmesi nedeniyle selef âlimleri o kelimeyi elif harfiyle 'لكتا' olarak yazmışlardır. Nitekim onlar, fetha harekesinin yerine elif harfi koyarlardı. Böylelikle Resmu'l-Mushaf'ta bu kelime, selefın yazdığı gibi değiştirmeden kaydedilmektedir. Bu durumsa naklinin sıhhatini ve yazan kimsenin emanetini/güvenilirliğini göstermektedir.»

Müellif bu örnekte de söz konusu âyette geçen 'لكن' kelimesinin Resmu'l-Mushaf'ta elifin ziyadesiyle 'لكتا' şeklinde yazıldığını ve bunun da Mushaf'ın aynen nakledilmesinde bir titizlik göstergesi olduğunu belirtmiştir.⁴

3.1.10. İşârî Tefsîr

İşârî tefsir, tasavvuf erbabının riyâzet gibi (nefis terbiyesini yapıp) bir yöntemle başvurarak Kur'ân âyetlerini okuyup derin derin düşünürken keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri işaretlerle Kur'ân âyetlerini açıklamalarıdır.⁵ İşârî ya da tasavvufî tefsir olarak adlandırılan bu tür Kur'ân izahlarının hareket noktası, Kur'ân âyetlerinin zahir manalarının yerine, bâtinî ve derin anlamların mevcut olduğu fikridir. Zahir anlamları müfessirler açıklarken derin ve bâtinî/içsel manalar arifler tarafından izah edilmektedir.

¹ Söz konusu "أينما" kelimesinin Resmu'l-Mushaf'ta ve Kur'ân'ın farklı sûrelerindeki yazılış şekilleri için bkz., Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân, *el-Mukni 'fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhihi Ehli'l-Emsâr*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y., ss. 77-78; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 747-48.

² Kehf (18), 38.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 27.

⁴ Söz konusu "لكتا" kelimesinin Resmu'l-Mushaf'ta yazılış şekli için bkz., Ebû Amr ed-Dânî, *el-Mukni*, ss. 45-105.

⁵ İşârî tefsirin anlamına ilişkin de bkz., Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 208; ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 261.

Ariflerin ileri sürdükleri malumatın, başka bir deyişle işârî izahların tefsir olup olmadığı ve bağlayıcılığı hususunda âlimlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Tasavvuf erbabının Kur'ân âyetlerine ilişkin açıklamaları Zerkeşî'nin (v. 794/1392) de ifade ettiği gibi bazı âlimler tarafından tefsir olduğu kabul edilmemektedir.¹ İbnü's-Salâh'a göre (v. 643/1242) Vâhidî, (v. 468/1076) Sülemî'nin (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde geçen işârî izahları tefsir olarak değerlendirmemektedir.² İbnü's-Salâh da (v. 643/1242), tasavvuf erbabının, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde zikrettikleri işârî izahlar ile onları tefsir etmek değil, bilakis âyetlerde geçen bilgilerin benzerlerine işaret etmek istediklerini dile getirerek işârî tefsire dair görüşünü ortaya koymaktadır.³ Şâtibî'nin (v. 790/1388) de *el-Muvâfakât* adlı eserinde Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'den (v. 283/896) Kur'ân âyetleriyle ilgili nakledilen bazı bâtinî/içsel manaları reddettiği görülmektedir.⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ise içsel/bâtinî tefsirin bazı şartları yerine getirdiğinde kabul edilebileceğini ileri sürmektedir.⁵

Konuyla ilgili olarak müellifimiz Yusuf b. Hilal es-Safedî'ye gelince tefsirini yazarken *Ashâbü'l-keşfin* metodunu kullandığına işaret etmektedir. Mesela Bakara sûresinin 1. âyetini açıklarken şöyle bir ifade geçmektedir:

"فعدت إلى أصحاب الكشف من الرجال فرأيت كلاً منهم يذكر حاله ويصوب مقاله. ووقع في نفسي أنني لو انفردت بنفسي وبذاتي وصفت من اتباع الأهواء مرآتي ربما فتح الله علي ما يثلج به صدري ويقرّ بمعرفته فكري. ولم أزل كذلك حتى اتفقت لي خلوة قهراً من ملك الوقت مدة ثلاث سنين، ففتح الله علي من ذلك ببعض ما سطرته. ثم أضفت إليه مثله مما في كتب التفسير الذي عاينته... فما كان صحيحاً فهو من فضل الله على عباده... وما كان سقيماً فهو من سوء نظري... وما أنا ممن يعتقد أن المكاشف سوى الأنبياء عليهم السلام يسلم من الخطأ في نظره..."⁶

"Sonra Ashâbü'l-keşfin [tasavvuf erbabının] sözlerini inceledim. Ancak onların da kendi hal ve makamlarını açıklayıp söylediklerinin doğru olduğunu ispatlamaya

¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170-71.

² İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâ'ilü İbni's-Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkḥ*, 1. basım Dâru'l-Me'rife, Beyrut 1986, I, 196-97.

³ a.g.e., I, 196-97.

⁴ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 242-50.

⁵ ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 279-80.

⁶ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 55.

çalıştıklarını gördüm. Sonra nefsim ile yalnız kalıp hevâ ve arzularımdan kurtulduğumda bu âyet ile ilgili Allah'ın bana içimi ferahlatacak ve bilinmesi ile fikrimi sakinleştirecek bir mana lütfedeceğine inandım. Bir müddet geçtikten sonra dönemin hükümdarı tarafından zorla üç yıl süren bir halvete çekildim ve âyet ile ilgili Allah kalbime tefsirimde yazdığım bazı bilgileri ilham etti. Okuduğum diğer tefsir kitaplarından elde ettiğim bilgileri de kitabıma kattım...Yazdıklarında doğru olan hususlar Allah'ın kullarına lütfettiklerindendir. Yanlış olanlar ise benim kendi fikrî eksikliğimdendir... Zira ben peygamberler gibi âriflerin de keşiflerinde yanılmalarının mümkün olmadığı kanaatinde olanlardan değilim.”

Ayrıca Safedî miras âyetlerinde verdiği malumatların ilham yoluyla elde ettiğine işaret etmektedir. Şöyle ki;

"ولقد رأيت في الليلة التي فهمت هذا صبيحتها رؤيا طيرت عقلي رغبا ورهبا. ولم أعلم لها تأويلاً حتى أصبحت وفهمت هذا فرأيت تأويل المنام بعينه لا يخلّ بذروة فسطرت ولم أطول بذكر الرؤيا."¹

“Şu anda ne olduğunu daha iyi anladığım o sabahın gecesinde ümit ve endişe veren ve aklımı uçuran bir rüya gördüm. Onun tevilini bunu tam olarak kavrayıncaya kadar bilemedim. Bu husus bana âyan olunca (açık ve net bir şekilde belirince) bu rüyanın bir tevili olduğunu anladım ve rüya ile ilgili hususları detaylı bilgi vermeden tefsirime yazdım.”²

Görüldüğü gibi Safedî mutasavvıfların nefis terbiyesi için halvete çekildikleri gibi Kur'ân'ın anlamını iyi kavranabilmesi için halvete çekilmek gerektiğini ve kendisi de halvete çekildiğinde Allah'ın ona Kur'ân âyetlerinin manalarına ilişkin bilgileri lütfettiğini ifade etmektedir. Ayrıca ilham yoluyla özellikle rüyada elde ettiği bilgilerle bazı âyetleri tefsir ettiğine işaret etmektedir. Fakat Safedî, tasavvuf erbabının keşiflerinin bağlayıcı ve Kur'ân'ın muradı olmadığını vurgulamaktadır. İşârî tefsirin kabulü

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 447.

² Safedî'nin bazı âyetleri tefsir ederken de bazı âriflerin anlattıkları ve rüyada gördükleri birtakım bilgileri naklettiği görülmektedir. Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 220, 454-55.

hususunda Safedî'nin tutumunu özetleyecek olursak -kendisinin de ifade ettiği gibi- şöyledir:

"كل ما يجوزه عقل ولا يخالفه نص فلا بأس به"¹

"Aklın caiz olarak gördüğü ve nas ile çelişmeyen bütün tevillerin kabul edilmesinde bir beis yoktur."

Şimdi Safedî'nin işârî tefsir ile ilgili yaklaşımını örnek vermek suretiyle ele almaya çalışalım.

a. Mutasavvıfların Yaptıkları İşârî Tefsirleri Nakletmesi

Müfessir âyetleri açıklarken zaman zaman "وقال بعض العارفين", "وقال المتصوفة" ve "وقال بعض الصالحين" gibi ifadeleri kullanıp mutasavvıfların işârî tefsirlerini nakletmektedir.² Bazen de işârî tefsiri naklederken değerlendirmede bulunmaktadır.

I. misâl:

Safedî Bakara sûresinin 35. âyetinde geçen «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» ifadesindeki "الشَّجَرَةَ" kelimesinin hangi ağaç olduğuna ilişkin şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

"وقال بعض الصالحين: هي الهوى، فإنه شجرة ذات شعب كثيرة، وهي لذیذة، والميل معه هو الأكل منها، ولا يدل عليها إلا الشيطان. والآكل منها تبدو له سوءة بقدر ما أكل، فينزع الله عنه بمخالفته لباس التقوى فيرى سوءة ما منه بدا، ويتستر من الندم والحياء..."³

"Bazı salih insanlar, âyette geçen 'ağaç' kelimesinden ne kastedildiği ile ilgili şöyle demişlerdir: Âyette bahsedilen ağaç, hevâ ve heves ağacıdır. Zira hevâ ve heves, hem lezzetli hem de çeşitli dallara sahiptir. Hevâya meyletmek ise o ağacın farklı meyvelerinden tatmak demektir. O meyveleri ancak şeytan gösterir. Bu meyvelerden yiyen kişinin yediği miktarda ayıp ve çirkin yerleri açığa çıkar. Sonunda Allah, kendisine muhalefeti sebebiyle (meyveyi yiyenden) takva elbisesini çıkarır ve böylelikle o da ayıp

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 619.

² Bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 219, 220, 555.

³ A'raf (7), 22; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 110-11.

yerlerini görür. Ancak pişmanlık duyup utandığı zaman açığa çıkan ayıp yerleri örtünür...”

Görüldüğü gibi Safedî bu örnekte Allah’ın Âdem (as) ve Hz. Havva’ya uzak durmalarını emrettiği ağacın hevâ/arzu ağacı olduğunu ileri süren bir işâri görüşü nakletmektedir. Ancak bu görüş ile ilgili Safedî, hiçbir değerlendirme yapmamaktadır.

II. misâl:

Müellif Kehf sûresinin 9. Ve 10. âyetlerini açıklarken şunu ifade etmektedir:

"ومن الجائز أن يحمل على كلام الله تعالى ما لا يشوّشه، بل يعظم الانتفاع به وإن لم يكن هو جملة القصد به. وذلك كما يفهم من هذه القصة على طريق التمثيل النافع أن من اعتزل أصنام أهوائه وعبادها من مدينة جسمه وأوى إلى كهف قلبه أوتي رحمة من لدن ربه. فهذا وأمثاله داخل في قوله تعالى: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ...»¹

“Herhangi bir bozukluk ve yanlış anlamaya sebebiyet vermedikçe bazı sözleri Kur’ân’a hamletmek câizdir. Böylece sözlerden murâd-ı ilâhî tamamı ile olmasa da istifade edilebilir hale gelir. Bu bağlamda söz konusu kıssadan [Ashâb-ı Kehf] şu güzel benzetmeye ulaşılabilir: Kim ki beden şehriden, hevâ ve heves şeytanları ile onlara tapan kötü huylardan uzak durup kalp mağarasına sığınır [kalbiyle halvete çekilirse] ona Rabbi tarafından bir rahmet verilir. Bu ve benzeri açıklamalar, ‘o (yiğit) gençler mağaraya sığınmışlar [ve: Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla! Demişlerdi]’ âyetinin muhtevasına dâhil olan şeylerdir.”

Müfessir bu örnekte de işâri tefsirin, Allah’ın kelimadan kasıt olmasa da Kur’ân âyetlerini anlamaya herhangi bir yanıla sebebiyet vermemesi şartıyla kabul edilebileceğini belirtmeye çalışmakta ve bir işâri tefsir örneğini zikretmektedir.

¹ Kehf (18), 10; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 12.

III. misâl:

Safedî Tâha sûresinin 12. âyetini açıklarken de şöyle demiştir:

"وأما خلع النعلين فظاهره أدب وباطنه بالتأويل عجب. فثبت قلب المحق في المحبة هو بأن يلبس ثوب الطُّوى، وثبات قدم الصدق في السير بالوادي المقدس هو أن يخلع السَّوى. وليس هذا من غرض الكتاب وإن فهم منه الأحسن والعجائب..."¹

“Pabuçları çıkarma emri, zahirde edep, bâtında ise sırlı bir manaya işaret etmektedir. Zira Allah’ın muhabbetine layık olan insanın, kalbinin sebatı için kutsal Tuva vadisinin elbisesini giymesi gerekmektedir. Tasavvuf yolculuğunda kadem-i sıdka/doğruluk makamına ulaşmak için de [kalbinden] Allah’tan başka [her] şeyi çıkarması lazımdır. Bu âyete ilişkin verilen bu anlamlar, onlardan çok güzel ve ilginç şeyler anlaşılır olsa da Kitab’ın maksadı bu değildir.”

Safedî, burada da «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ...» âyetine ilişkin bir işârî yorumu zikretmektedir. Ardından zikrettiği bu işârî mananın Allah’ın kitabının muradı olmadığını, ancak Kur’ân âyetlerinden -onun gibi- en güzel manaların anlaşılabilmesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir.

b. Âyet ile ilgili İşârî Tefsirin bulunduğunu Zikretmesi

Müellif bazen âyetleri açıklarken mutasavvıfların sözlerini nakletmeksizin âyet ile ilgili işârî tefsirin bulunduğuna işaret etmektedir.

I. misâl:

Müellif Fussilet sûresinin 54. âyetini açıklarken şöyle demektedir:

"ولأهل التأويل من المتصوفة في هذه الآية كلام عجيب مناسب لفظها، يفهمون به ما يخصهم منها. وليس ذلك من غرض الكتاب وإن احتمل أن يحمل على لفظها من مثل ذلك ما شاء الله..."²

“Tasavvuf erbabının, bu âyetin lafzına uygun olan güzel sözleri vardır. Onlar, [âyetten hal ve makamlarına] ilişkin malumatları çıkarmışlardır. Fakat onların elde ettiği

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 93.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 628.

bu anlamlar, her ne kader benzer manalara âyetin lafzından ulaşılabilmiş olsa da bu Allah'ın kitabındaki muradı değildir.”

Safedî, burada görüldüğü gibi mutasavvıfların, “أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ” âyetinin lafzına uygun olan güzel bir işâri yorumun bulunduğunu ifade etmektedir.

II. misâl:

Müfessir Tâha sûresinin 20. âyetini açıklarken de şunu dile getirmektedir:

"ولأرباب التأويل من المتصوفة في قوله: ألقاها، بعد ذكر المآرب، ورؤية المآرب بعد الإلقاء حية، وفي الأخذ لها بعد المعرفة بها كلام حسن ليس من غرض الكتاب."¹

“[Tâhâ sûresinin 18. ile 21. âyetlerinde işaret edildiği üzere] Hz. Mûsa, asasını hangi maksatla kullandığını söyledikten sonra Allah, ‘*at onu ey Musa!*’ buyurmuş ve ‘*o da asayı hemen yere atmıştır*’. Hz. Musa, asayı attıktan sonra onun bir yılana dönüştüğünü görmesine rağmen [‘*onu al korkma! Biz onu şimdi ilk haline sokacağız*’] ilâhî emrini yerine getirmiştir. Bu âyetlere ilişkin tasavvuf erbabının güzel sözleri vardır. Ancak onlar, Allah'ın kitabının muradı değildir.”

Müellif bu örnekte de tasavvuf erbabının Tâha sûresinin 18 ile 21. âyetlerine ilişkin güzel bir işâri yorumun bulunduğu işaret etmektedir.

III. misâl:

Müfessir Tahrim sûresinin 9. âyetini açıklarken de şöyle demiştir:

"وللمتصوفة في تأديب النفس تعليم كثير مستنبط من هذه الآية. ولأصحاب الفتاوى والدعاوى ضد ذلك من الرفق بنفوسهم."²

“Mutasavvıfların bu âyetten çıkarılan nefis terbiyesine/tedibine ilişkin pek çok öğretisi bulunmaktadır. Fetva ehlinin ve vaizlerin ise, nefsin şefkati ile alakalı zıt görüşü mevcuttur.”

Burada da müfessir, mutasavvıfların, “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ” âyetinden nefis terbiyesine ilişkin bir pek çok öğreti çıkardıklarını söylemektedir.

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 96.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 363.

\

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ESERİN KUR'ÂN İLİMLERİ YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

KUR'ÂN İLİMLERİ YÖNÜNDEN ÖZELLİKLERİ

Müfessirler tefsirlerini yazarken Kur'ân ilimlerine ilişkin çeşitli mevzuları farklı şekillerde ele alarak âyetleri değişik bir metot ve özel bir bakış açısıyla izah etmiş ve böylelikle eserlerine âyetler ile ilgili yorum zenginliği katmışlardır. Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin de nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, müşkilu'l-Kur'ân, tekrâru'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine ilişkin konuları ele alış tarzı, onun tefsirini diğer tefsirlerden farklı kılan özellikleri arasında gösterecek niteliktedir. Aşağıdaki Kur'ân ilimleri muvacehesinde müfessirin yaklaşımını incelemeye çalışacağız.

- Nesih
- Muhkem ve Müteşâbih
- el-Hurûfu'l-Mukatta'a

4.1. Nesih

Safedî'nin tefsir metodunun diğer klasik tefsirlerden farklı kılan özellikleri arasında onun nesih teorisine ilişkin yaklaşımının geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim Safedî, selef âlimlerinin kahir ekseriyetinin savunduğu nesih teorisini reddedip Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (v. 322/934) görüşünü kabul etmiştir. Konuyla ilgili müfessirin yaklaşımına geçmeden önce nesih kavramını nasıl tanımladığından bahsetmek yerinde olacaktır.

Safedî, Bakara sûresinin 106. âyetini açıklarken neshin lügat anlamlarından şu şekilde söz etmektedir:

“İlk önce bu kelimenin sözlük anlamını beyan etmemiz gerekmektedir. Nesih kelimesi sözlükte kaldırmak anlamına gelmektedir. Araplar şöyle derler, güneş gölgeyi, rüzgâr da izi neshetti yani silip izale etti. Ağarmış saç/şeyb, gençliği neshetti de derler. Konuyla ilgili Ebû Hâtim de şöyle demiştir: Nesih, arılardaki kovanların başka bir arıya dönüşmesi demektir. Ayrıca bu kelime, bir kitaptaki malumatın başka bir kitaba nakledilmesi anlamındaki ‘نسخ الكتاب’ ifadesinden türetilmiştir... Bütün bu manalara, Arap dili kaynaklarından nakledilen malumata göre nesih denilir...”¹

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 160.

Görüldüğü gibi Safedî burada nesih kelimesinin sözlükte “kaldırmak, izale etmek, yok etmek, tahvil etmek, değiştirmek ve nakletmek” gibi anlamlara geldiğine işaret etmektedir.¹

Nesih kelimesinin ıstılahı tanımına gelince bu kelimenin farklı tarifleri bulunmaktadır. Safedî, neshin vuku bulmasının *bedâyi* gerektirmediğini kanıtlamaya çalışırken bu kelimeyi şu şekilde tanımlamaktadır:

"لأنه تبين انتهاء مدة حكم تقدم في زمن لمصلحة بحكم تأخر إلى زمن لمصلحة..."²

“Zira nesih, önceki zamanlarda bir maslahat gereği geçerli olan bir hükmün süresinin, yine başka bir maslahat icâbı, sonraki zamanlarda gelen başka bir hüküm ile bittiğinin beyan edilmesidir.”

Ayrıca Safedî, nesih ile tahsis kavramları aralarındaki anlam farklılığını açıklamak için onu (neshi) şöyle tarif etmektedir:

"لأن النسخ عبارة عن رفع حكم والإتيان بخير منه عوضاً عنه..."³

“Zira nesih, bir hükmün kaldırılıp yerine ondan daha hayırlısının getirilmesinden ibarettir.”⁴

Kısaca burada Safedî, nesih kelimesinin sözlükte “kaldırmak, izale etmek, yok etmek, tahvil etmek, değiştirmek ve nakletmek gibi anlamları taşıdığını, terim olarak ise şerî maslahata mebnî olarak emir yahut nehiy ile alakalı bir hükmün yürürlükten kaldırılıp yerine insanlar için ondan daha hayırlısı olan başka bir hükmün konulması anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Bilindiği gibi erken dönemde ortaya çıkan neshin, Kur’ân’da vuku bulup bulmaması hususunda İslam bilginleri arasında farklı kanaatler bulunmaktadır. Her ne

¹ Müfessirin nesih kelimesine verdiği sözlük anlama benzer açıklamalar için bkz., İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ el-Kazvînî, *Mu’cemü Mekâyisi’l-luga*, Dârü’l-Fıkr 1976, V, 424-25; Süyûtî, *el-İtkân fi ’Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 462.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 161.

³ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 167.

⁴ Nesih kelimesinin ıstılahı tanımına ilişkin geniş bilgi için bkz., İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh en-Nîsâbü’rî, *et-Telhîs fi Usûli’l-Fıkh*, 1. basım Darü’l-Beşâir el-İslamiyye, Beyrut 1996, ss. 450-55.

kadar âlimlerin ekseriyeti Kur'ân'da neshin bulunduğunu ileri sürseler de Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Ebû Müslim el-İsfahânî (v. 322/934) gibi bir kısım âlimler, Kur'ân'ın kendi bünyesinde neshin olmadığını savunmaktadır.¹ Safedî'ye göre Kur'ân ile önceki kutsal kitaplar arasında neshin vuku bulması aklen caiz olup şeran ve fiilen de vakidir. Ancak Kur'ân'ın kendi içerisinde her ne kadar aklen caiz olsa da vuku bulmamıştır. Bu anlayışa göre Tevrat'ta geçen bir kısım hükümlerin İncil ile yürürlükten kaldırıldığı gibi, Tevrat ve İncil'deki bazı hükümler de Kur'ân'la neshedilmiştir. Konuyla ilgili Safedî'nin görüşünü daha iyi görebilmek için bu meseleyi şu başlıklar altında inceleyelim:

- Safedî'nin Nâsih-Mensûh Konusuna Yaklaşımı
- Kur'ân'da Neshin Vuku Meselesi
- Tevrat ve İncil'de Geçen Hükümlerin Kur'ân'la Yürürlükten Kaldırılması

4.1.1. Safedî'nin Nâsih-Mensûh Konusuna Yaklaşımı

Âyetlerin nâsih-mensûh olması ve nesh edildiği kabul edilen âyetlerin sayısı noktasında âlimlerin farklı görüşlerinin bulunduğu bilinmektedir. Bazı âlimler, mensûh âyetlerin sayısının çok olduğunu ileri sürerken Süyûtî (v. 911/1505), onların yirmiden fazla olmadığına işaret etmektedir.² Subhî es-Sâlih (v. 1986) ise Süyûtî'nin mensûh olarak kabul ettiği bu yirmi âyet arasında neshedilen âyetlerin ondan fazla olmadığını dile getirmektedir.³ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762), Mustafa Zeyd ve bazı çağdaş bilginlerin ise mensûh âyetlerin sayısını beşe indirdikleri görülmektedir.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de neshin vuku bulmadığını savunan müellif, mensûh olarak addedilen bu âyetleri tefsir ederken iki yaklaşıma başvurmaktadır. Birinci yaklaşımda, âyetin başka bir âyetle mensûh sayıldığına, ancak bunun sahih olmadığına işaret etmektedir. Müellifin bu yaklaşımına ilişkin şu örnekleri verelim:

¹ Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşlerine ilişkin geniş bilgi için bkz., Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 2. basım IFAY Yayınları, İstanbul 2017, ss. 133-37.

² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 467.

³ es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 274.

⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahîm, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, 1. basım Daru'l-Gevsânî lid-Dirâsâtul'l-Kur'âniyye, Dımaşk 2008, s. 68; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3. basım Daru'l-Vefâ', Mansûre 1987, II, 808 vd.; Yunus, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 112,116,123,125,126.

I. misâl:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا»¹ ... وقوله: وَلَا تَعْتَدُوا، هو نهى عن مطلق الاعتداء، فلا جائز نسخ هذه الآية بوجه من الوجوه، لأنها آمرة بقتال مخصص وناهية عن اعتداء مطلق، فأحلت محرّمًا من القتال في زمان ومكان بشرط. ومن قال: إنّ هذه الآية ههنا منسوخة بقوله: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»² فإنه لم يفهم الآيتين في موضعيهما حق الفهم. لو وجدنا المشركين عند المسجد الحرام ولم يتدّونا بالقتال لم نقاتلهم. وكذلك لا نبدؤهم بالقتال لا عند المسجد ولا عند غيره في مدة الأشهر الحرم. فقد انفصل حكم هذه الآيات ههنا عن حكم الآية التي هي «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فافهمه جيد... وإثما ابن عباس ومجاهد وعمر بن عبد العزيز فهموا فقالوا: هذه الآية غير منسوخة.³

“Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin» âyetinde geçen ‘وَلَا تَعْتَدُوا’ ifadesi, haddi aşmayı mutlak manada yasaklamaktadır. Dolayısıyla hiçbir vecihle bu âyetin başka bir âyetle yürürlükten kaldırılması caiz değildir. Zira bu âyet, hususi bir savaşı emreden, ancak mutlak olarak bütün savaşlarda haddi aşmayı nehyeden bir âyettir. Dolayısıyla bu âyetle bir zamanda ve bir mekanda haram kılınmış savaş, şarta bağlı olarak helal kılınmıştır. Söz konusu âyetin «haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...» âyetiyle neshedildiğini ileri süren kişi, bu iki âyetin anlamını gerçek bağlamlarına uygun olarak kavramamıştır. Nitekim müşrikleri Mescid-i Haram’ın civarında bulsak bile bizimle savaşmaya başlamadıkları müddetçe onlarla savaşmayız. Haram aylarda da ne Mescid-i Haram civarlarında ne de başka yerde onlara savaş açarız. Böylece söz konusu âyetin hükmü, «haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...» âyetinin hükmünden ayrılmıştır. İbn Abbâs, Mücahit ve Ömer b. Abdilaziz de konuyu bu şekilde anladıklarından dolayı bu âyetin mensûh olmadığını söylemişlerdir.”

Görüldüğü gibi bu örnekte müellif, bazı âlimlerin Bakara sûresinin 190. âyetinin Tevbe sûresinin 5. âyetiyle mensûh olduğunu kabul ettiklerine işaret etmiştir. Ardından

¹ Bakara (2), 190.

² Tevbe (9), 5.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 233-34.

söz konusu âyetin, mensûh olmadığını ve bu iki âyetin birbirlerine ters düşmediğini izah etmeye çalışmıştır.¹

II. misâl:

Konuyla ilgili verebilecek başka bir örnek de Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetidir. Safedî bu âyeti de şöyle açıklamaktadır:

"يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ"² ذكر قتادة والربيع والسدي وابن زيد أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ».³ قال ابن عباس وطاوس: هذه الآية محكمة غير منسوخة. ثم قال ابن عباس: حاشا لله أن يأمر بالأعلى وينتقل إلى الأدنى، وتعالى أن يأمر بما لا يكون وهو أعلم بما يكون... وإن قلنا: إن هذه الكلمة بمعنى حق تقواه فهي كقوله تعالى: «حَقَّ تِلَاوَتِهِ»⁴ وكقوله: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»⁵ ولا تكون هذه الآية منسوخة...⁶

“*Ey iman edenler! Allah’tan, O’na yaraşır şekilde korkun...*» Katâde, Rebî’, Süddî ve İbn Zeyd, bu âyetin «*o halde gücünüz yettiğince Allah’a isyandan kaçınınız*» âyetiyle yürürlükten kaldırıldığını dile getirmişlerdir. İbn Abbâs ve Tâvus ise, bu âyetin mensûh olmayıp muhkem olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca İbn Abbâs bu âyetle ilgili şöyle demiştir: ‘Allah, yüksek bir şeyi emredip (sonra) daha düşük olana intikal etmekten beridir. Allah, -olmayacak olanı daha iyi bildiği halde- olmayacak bir şeyi emretmekten yücedir/münezzehtir...’. Ayrıca ‘حق تقواته’ ifadesini ‘حق تقواه/Allah’a yaraşır şekilde korkun’ manasında olduğunu kabul ettiğimizde ‘حق’ kelimesi, «*onu hakkını gözeterek okurlar*» ve «*hakkını vererek cihat edin*» âyetlerinde geçen ‘hak’ ifadesi gibi olur. Dolayısıyla bu ikinci mana ile de söz konusu âyet yürürlükten kaldırılmamış olur.”

¹ Söz konusu âyetin mensûh yahut muhkem olduğuna ilişkin âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Ebü Bekir İbnü’l-Arabî, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, II, 57; İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, ss. 246-49.

² Âl-i İmrân (3), 102.

³ Tegâbü’n (64), 102.

⁴ Bakara (2), 121.

⁵ Hac (22), 78.

⁶ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 367.

Burada da müfessirimiz Safedî, Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetinin mensûh olup olmadığına ilişkin âlimler tarafından ortaya atılan farklı görüşleri zikrettikten sonra âyetin muhkem olduğuna dair kendi görüşünü ileri sürmektedir.¹

Safedî'nin, nâsih-mensûh ile ilgili ikinci yaklaşımı ise, bazı âyetlerin başka bir âyet grubuyla mensûh sayılmış olduğunu ifade etmeksizin o âyetleri başka bir âyet ile çelişkiye düşmeyecek şekilde izah etmesidir. Bu yaklaşım ile ilgili de şu örneği verelim:

«وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ»² هذه اللفظة مفهوماً في العربية أنها خطاب للنساء اللاتي يأتين بعضهن بعضاً. فعرفنا الله أن هذه أيضاً من الفواحش، ثم عرفنا القصاص عليها إذا ثبتت. وذلك بالمسك، لكن بعد قوله: «فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ»، اللهم إلا أن يؤثر طلاقها وإخراجها عنه. ولهذا أعقبها بقوله: «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»³

“*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlar*» ifadesi Arap dilinde birbiriyle fuhuş yapan kadınlara dair bir hitaptır. Nitekim bu âyette, Allah bize bu fiilin fuhuş türlerinden biri olduğunu bildirmiş ve vuku bulduğunda da onu yapanlara verilecek kisası [şeri cezayı] belirtmiştir. Âyette belirtilen kisas ‘الإمساك’ tir [evlerde hapsedmektir]. Fakat bu kisası, ancak *«kadınlarınızda fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye... evlerde hapsedin»* ifadesinde geçen dört şahit bulunduktan sonra olacaktır. Ancak kocaların, boşamaları ve evlerinden çıkarmayı tercih ettiklerinde [onlar ev hapsinden çıkabilirler]. Bu sebeptendir ki, Allah bu cezayı belirttikten sonra *«yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin»* buyurmuştur...”¹

Safedî Nisâ sûresi 15. âyetin eş cinsellik ile ilgili şeri hükmü ortaya koyduğunu teyit etmek için Nisâ 16. âyetini de şöyle açıklamaktadır:

¹ Âyetin mensûh yahut muhkem olduğuna dair âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, II, 125-32; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, ss. 327-32.

² Nisâ (4), 15.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 459.

«وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا»¹ ولما كانت الفواحش لا يمكن أن تقع في الوجود على أكثر من ثلاث صور. إحداها أن تقع الفاحشة بين الذكر والأنثى، وذلك هو المسمى بالزنى، وقد ذكره الله تعالى في سورة النور، وبين حكمه؛ والثانية أن تقع بين الأنثى والأنثى؛ والثالثة أن تقع بين الذكر والذكر، ذكر ههنا هاتين الصورتين ليبين أنهما مثل الزنى في الفحش، فذكر اللاتي يأتين الفاحشة، من النساء. ثم قال: «وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ»، يعني الرجال، ولهذا لم يقل: والذين.²

“*İçinizden fuhuş yapan her iki erkeğe de ceza verin*». Fuhşun üç şekilden daha fazla olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu üç çeşitten birincisi, erkek-kadın arasında meydana gelen fuhuştur. Bu, zina olarak isimlendirilen rezil iştir. Allah, fuhşun bu türünü, Nûr sûresinde şeri cezasıyla birlikte açıklamaktadır. Fuhşun ikinci şekli, kadın ile kadın arasında; üçüncü ise erkek ile erkek arasında vuku bulandır. Burada Allah, fuhşun ikinci ve üçüncü türünü çirkinlik açısından zina gibi olduklarını açıklamak üzere zikretmektedir. Önce kadınlar arasında bulunan fuhşu açıklamakta, ardından «*İçinizden fuhuş yapan her iki erkeğe*» buyurmaktadır. Yani bu âyet, iki erkek arasında vuku bulan fuhşu göstermektedir. Zira o kimselere işaret etmek için âyette erkekler için kullanılan çoğul sığası olarak ‘والذين’ değil, tesniye sığası olan ‘وَالَّذَانِ’ ifadesi geçmektedir.”

Bilindiği üzere bazı âlimler, Nisâ sûresinin 15. ve 16. âyetlerinde geçen fuhuş ifadesinin zina olduğunu öne sürmüşler ve bu iki âyetin Nûr sûresinin 2. âyetiyle yürürlükten kaldırıldığını ifade etmişlerdir. Ancak kimi âlimler, bu iki âyette geçen hükmün Nûr sûresindeki âyet ile değil, Hz. Peygamber’den (sav) nakledilen bir hadis ile neshedildiğini savunmuşlardır.³ Safedî, her ne kadar bu âyetlerin, yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığına ilişkin âlimlerin görüşlerine işaret etmese de âyette geçen fuhuş ifadesinin, eş cinselliği ifade ettiği açıklamasıyla, söz konusu iki âyet ile Nûr sûresinin 2. âyeti arasında anlam açısından ihtilaf ve çelişki gibi zannedilen hususları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Âyetler arasında çelişki ve ihtilaf gibi görünen hususlar ortadan kalkınca nesih fikri kendiliğinden ortadan kalkmış olur.⁴

¹ Nisâ (4), 16.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. I, 460.

³ Bu iki âyetin yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığına dair âlimlerin görüşleri için bkz., Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. II, 149-54; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, ss. 354-58.

⁴ Müfessirin bu konuyla ilgili açıklamaları için bkz., bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 237.

4.1.2. Kur'ân'da Neshin Vuku Meselesi

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslam âlimleri, neshin aklen caiz olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'ân'ın kendi içerisinde neshin vuku bulması noktasında fikir birliğine varamamışlardır. Âlimlerin büyük bir kısmı, Kur'ân'da geçen bazı âyetlerin daha sonra indirilmiş olan birkısım âyetlerle, kimi zamanda Hz. Peygamber'den (sav) gelen hadislerle yürürlükten kaldırıldığını ileri sürerken, bazı âlimlere göre ise Kur'ân âyetleri, ne Kur'ân'ın diğer âyetleriyle ve ne de hadisler ile neshedilmiştir. Müellifimiz Safedî de her ne kadar dinler arasında neshin var olduğunu kabul etse de Kur'ân'da neshin olmadığını açık bir şekilde dile getirmektedir.¹

İleride görüleceği üzere, Safedî, Kur'ân'da neshin varlığını savunanların delil olarak ileri sürdükleri âyetlerin, Kur'ân'da neshin bulunduğu değil, aksine Tevrat ve İncil'in Kur'ân'la neshedildiğine işaret ettiklerini kabul etmiştir. Bununla birlikte, Safedî, benimsediği Kur'ân'da neshin vuku bulmadığı görüşünü savunmak için bazı delilleri zikretmektedir. Konuyla ilgili Safedî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Bu Kur'ân, içerisindeki ahkâm, ne kendisinde bulunan başka bir âyet ile ne de onun dışındaki bilgiler ile neshedilmiş olan kitaptır. Bunun en bariz delili ise bütün Kur'ân âyetlerinin, birbirlerine ters düşmeyecek şekilde anlaşılabilir olmasıdır.”²

Kur'ân'da neshin mevcut olmadığını ispat etmek ve muhâlif âlimlerin iddiasını çürütmek maksadıyla Safedî, mensûh âyetler konusunda sahabe arasında fikir birliğinin bulunmadığına da işaret etmektedir. Şöyle ki:

“Sahabenin (ra) ve âlimlerin çoğunun mensûh âyetler konusunda ihtilafa düştükleri bilinmektedir. Onlardan bazısı, bir âyetin başka bir âyet ile neshedildiğini kabul etmektedir. Buna mukabil diğer bir kısım ulemâ da birbirleriyle çelişmeyecek şekilde o iki âyetin manalarını beyan etmekte ve böylece neshi kabul edenlere karşı ve zıt bir görüşü ileri sürmektedirler...”³

¹ İslam dininin kendi içerisinde neshin varlığı ve taksimatına ilişkin âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, ss. 133-39; Yunus, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 103-6.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 164.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 166.

Yine Safedî, Kur'ân'ın kendi içerisinde neshin vuku bulduğunu benimseyenlerin ileri sürdükleri birtakım itirazlarına cevap vermek suretiyle de Kur'ân'da neshin söz konusu olmadığını savunmaktadır. Mesela, Safedî'nin görüşüne karşı çıkan âlimlere göre bazı âyetler, belirli şahıs ya da şahıslar hakkında nâzil olmuş, dolayısıyla âyetlerde geçen hükümlerin nâzil olduğu dönemde uygulanmasıyla o âyetlerin geçerliliği ortadan kalkmıştır. Safedî, Bunu söyleyen kişilere şu şekilde cevap vermektedir:

“Şayet âyet, belirgin bir kişi veya kişiler hakkında nâzil olmuş ve bu âyette emredilen hükmün uygulanmasıyla önceki hükmün geçerliliği sona ermiştir denilirse, biz bunun nesih değil, aksine tahsis olduğunu söyleriz... Ayrıca yeri geldiğinde açıklayacağımız gibi, mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin hükmünün tamamı ya da büyük bir kısmı bâkidir. Dolayısıyla o âyetlerdeki hüküm, her ne kadar belirli bir insan için hususi olsa da her dönemde benzer durumda olan herkesi kapsar.”¹

Ayrıca Safedî'nin muhaliflerine göre insanların örf ve âdetleri bir anda terk etmeleri ve onun yerine yeni dinin hükümlerini kabul etmeleri kolay değildir. Bunun için Kur'ân'ın hükümleri zamana yayılarak peyderpey indirilmiştir. Uzun bir süre içerisinde nâzil olan Kur'ân'ın ilk âyetleri, İslam'ın ilkelerini ve Müslümanların kolay bir şekilde yerine getirebilecekleri amel ve hükümleri içerirken, daha sonraki âyetler, bazı amelî hükümlerde değişiklikler getirmiştir. Bunun için Tevrat ve İncil'deki hükümlerde neshin bulunduğu gibi Kur'ân'ın kendi içerisinde de neshin vuku bulduğu kabul edilmektedir. Fakat, Safedî neshe dair âyetlerin hangileri nâsih, hangileri mensûh olduğu hususunda ve nâsih-mensûh âyetlerin sayısı hakkında görüş birliğine varamayan âlimlerin bu akli delilini de kabul etmemektedir.²

Safedî, metni bâki hükmü mensûh âyetlerin hikmetine ilişkin söylenen “tilavetinde sevap vardır” sözüne karşı da şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Yüce Allah konuştuğunda o sözü işitenlere gerekmeyen bir şeyi haber vermez. Bununla beraber şayet siz mensûh âyetleri salt okumanın bile sevap olduğunu söylerseniz,

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 167.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 166.

biz de buna, daha çok sevap kazabilmemiz için Tevrat ve İncil'in bazı âyetlerini Kur'ân âyetleriyle birlikte okumamız gerekir şeklinde itiraz ederiz.”¹

Müfessir Safedî, sünnetin Kur'ân âyetlerini neshettiğini kabul etmemekle yetinmeyip bu görüşü kabul eden âlimleri de şu şekilde tenkit etmektedir:

“Kur'ân'ın bazı âyetlerinin, başka âyetlerinin hükmünü yürürlükten kaldırdığını savunanlardan daha tuhaf olan, hadislerin, bazı Kur'ân âyetlerini yürürlükten kaldırdığını kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüşü savunanlar, *“Bize kavuşmayı beklemeyenler; 'bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler”*² âyeti üzerinde dikkatli bir şekilde durmuş olsaydı, Allah'ın, Kur'ân'ı değiştirme yetkisini Hz. Peygamber'in (sav) eline vermediğine işaret ettiğini anlamış olurdu. Ancak, Hz. Peygamber'in (sav) söylediği hadislerin kendiliğinden değil, aksine [Allah'ın ona vahyettiğini] iddia eden ve *“o, arzusuna göre de konuşmaz, onun bildirdikleri vehyedilen başkası değildir”*³ âyeti ile bu görüşün sahih olduğunu kanıtlamaya çalışanların ise, *“o, arzusuna göre de konuşmaz”* âyetiyle ne kastedildiğini anlamadıkları aşikârdır...”⁴

Bazı Kur'ân âyetlerinin icmâ ile yürürlükten kaldırıldığını kabul edenlerin görüşünü reddetmek için yine Safedî şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

“Âyetlerin, hadisler ile neshedildiğini iddia edenlerin yaklaşımlarından daha da tuhaf olan görüş ise âyet ve hadislerin icmâ ile neshedilebileceğini iddia edenlerin fikridir... Ancak icmâ'ın doğru olabilmesi için muhalif iki fikrin bir noktada buluşmaları gerekmektedir. Zira, âlimlerin bir kısmı bir fikri savunurken diğer bir kısmı farklı bir görüşte olursa icmâ gerçekleşemez. Nitekim onların fikirlerine karşı çıkan âlimlerin sayısı daha fazla ve bu muhalif âlimler ilmî açıdan da onlardan daha bilgili olabilirler... Bu yüzden de Şâfiî bunu [icmâ'ın Kur'ân ve hadisleri yürürlükten kaldırdığı görüşünü] kabul etmemektedir. Kur'ân âyetlerinin icmâ ile yürürlükten kalkabileceğini savunanlar, *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya hükmünün kaldırmasını ertelersek*

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 167.

² Yûnus (10), 15.

³ Necm (53), 3.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 164.

mutlaka ondan daha iyisini veya onun benzerini getiririz”¹ âyetini dikkatli bir şekilde incelemiş olsaydı, Allah’ın âyet getirme yetkisinin başkasına değil kendisine nispet ettiğini görmüş olur ve böylelikle savundukları görüşü tercih etmezlerdi. Dolayısıyla âyette geçen “*ondan daha iyisini*” ifadesinden, peygamberlerin ya da peygamber olmayanların kelamının, daha genel bir ifadeyle, mahlûkâtın sözlerinin, Hâlik’in sözünden daha iyi yahut benzeri olmayacağı anlaşılmaktadır.”²

Yukarıda görüldüğü gibi Safedî, Kur’ân’da geçen hükümlerin, ne Kur’ân âyetleri, ne Hz. Peygamber’in (sav) hadisleri ve ne de icmâ ile yürürlükten kaldırılacağı görüşünü kanıtlamak için aklî delilleri zikretmektedir. Aksi görüşü savunan âlimlerin ileri sürdükleri delilleri çürütüp ortaya attıkları itirazlara da cevaplar vermektedir.

4.1.3. Tevrat ve İncil’de Geçen Hükümlerin Kur’ân’la Yürürlükten Kaldırılması

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Safedî, âlimlerin nesih teorisine ilişkin üzerine bina ettikleri âyetleri izah ederken onlardan farklı bir yaklaşım izleyip önceki kutsal kitaplarda geçen hükümlerin Kur’ân ahkâmlarıyla yürürlükten kaldırıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Kur’ân’ın kendi içerisinde neshin vuku bulduğunu kabul eden âlimler, bu teorinin delilleri arasında Bakara sûresinin 106. âyetini zikretmişlerdir. Safedî ise söz konusu âyeti şu şekilde izah etmiştir:

“«Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya hükmünün kaldırmasını ertelersek ondan daha iyisini veya onun benzerini getiririz»,³ âyetinde işaret edilen şey, Kur’ân’dan önce nâzil olan kitaplardır. Bunun delili de -açıklayacağımız üzere- bu âyetten önce ve sonra gelen âyetlerdir. Nitekim bu bağlamdaki âyetler bütün olarak derinlemesine incelendiğinde ne söylemek istediğimiz rahat bir şekilde anlaşılır. Zira Kur’ân’ın, Kur’ân ile yürürlükten kaldırılmasının, [bu âyetten önce bahsedilen] ve Kur’ân’ı inkâr eden Yahudi ve Hristiyanlara bir fayda sağlamayacağı için söz konusu âyette geçen ‘ما ننسخ من آية’ ifadesi ile kastedilen mensuh âyetler, Tevrat âyetleri olmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber’e (sav) nâzil olan kitap, onların ellerinde bulunandan

¹ Bakara (2), 106.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 165-66.

³ Bakara (2), 106.

daha iyi olmasaydı, Allah'ın onlara [Yahudiler ve Hristiyanlara karşı] bir delili olamazdı... Dolayısıyla bu âyet, “Tevrat ve İncil’de geçen hükümleri yürürlükten kaldırır veya bazı hükümlerin kaldırılmasını ertelersek, Kur’ân’da daha iyisini yahut benzerini getiririz” anlamındadır...”¹

Görüldüğü gibi müfessir bu âyetin, Ehl-i Kitap peygamberlerine vahyedilen şeriatları neshettiğinden bahsettiğini açıkça beyan etmektedir. Yine müfessir söz konusu âyeti açıklarken Yahudiler gibi neshi prensip olarak reddedenlerin ileri sürdükleri bazı delillere cevap vererek o delilleri çürütüp neshin aklen caiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Müfessirin çürütmüş olduğu delilleri şöyle sıralamak mümkündür:

1) Safedî, muhaliflerin, neshin bir amelin hem yapılmasını hem de men edilmesini istilzam ederek neshin tenakuza yol açacağı şeklinde ileri sürdükleri itiraza şöyle cevap vermektedir: “Bir amelin hem emir hem nehiy olmasında bizim için bir mahzur yoktur. Nesih de ancak bu şekilde doğru olurdu. Fakat bir amel için nehiyden sonra emrin gelmesinin sebepsiz olduğunu söylenmek de doğru değildir. Nehiyden sonra emrin gelmesini gerektiren elbette bir sebep ve onu icap ettiren bir hikmet vardır. Ayrıca (tek bir amel için nehiyden sonra emrin gelmesinin sebebi) Yüce Allah'ın zatından kaynaklanmamaktadır. Zira O'ndan kaynaklanmış olsaydı Yüce Allah'ın zatında hudûs vuku bulmuş olurdu. Dolayısıyla (tek bir amel için nehiyden sonra emrin gelmesinin sebebi) mükelleflerden kaynaklanan ve görünen durumlardır. Bu durumda Allah ile mükellefler arasındaki ilişki de tabip ile hasta arasındaki ilişki gibi olurdu.”²

2) Safedî, neshin hayırlı bir amelin, daha sonra hükmünü yitirmesine neden olabileceğine dair itirazı da reddetmiştir. Zira ona göre sıdk ve adalet gibi öteden beri kabul edilen güzel ahlak ve davranışlarda yahut yalan ve zulüm gibi çirkin fiillerde nesih yoktur. Bununla birlikte Safedî, bir amelin hayırlı olup olmadığına ilişkin hükümlerin Allah tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. Böylelikle belli bir amelin, belirli zaman

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 158-59; Müellif ve Ebu Müslim el-İsfahânî (v. 322/934) gibi müfessirler dışında klasik müfessirlerin kahir ekseriyeti, bu âyetin Kur’ân’ın kendi içerisinde yürürlükten kaldırılmış âyetlere işaret ettiğini kabul etmişlerdir. Bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 397-99; Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, s. I, 134; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 308; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 247-48.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 161.

diliminde yahut muayyen bir kişi için hayırlı, ancak başka bir zaman veya başka bir kişi için hayırlı olmaması mümkündür. Dolayısıyla sıdk ve yalan gibi ameller dışında neshin söz konusu olabileceği aklen mümkündür.¹

3) Müfessirimiz, neshi reddeden Yahudilere karşı neshin aklen caiz olduğuunu şöyle kanıtlamaktadır: “Yahudilik, onu göndermeden önce bir din değilken Allah’ın göndermesi ile bir din olmuş ve Yahudiler de ona iman etmiştir. Dolayısıyla Allah, her ne zaman başka bir ahkâm gönderirse, bu yeni din önceki dinlerle uyuşmasa bile Allah’ın dini olduğu için ona inanmak da vacip olur...”.²

Görüldüğu gibi Safedî, nesih prensibini kabul etmeyenlerin itirazlarına cevaplayarak neshin aklen caiz olduğuunu ve önceki kutsal kitaplarda geçen hükümlerin Kur’ân ahkâmıyla yürürlükten kaldırıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Safedî, Kur’ân’ın kendi bünyesinde neshin vuku bulunduğuunu kabul eden âlimlerin tefsirlerinin aksine Bakara sûresinin 106. âyetinin izahında olduğu gibi, Ra’d sûresinin 39. ile Nahl sûresinin 101. âyetlerini izah ederken de Tevrat ve İncil’deki hükümlerin Kur’ân hükümleriyle yürürlükten kaldırıldıklarına işaret etmektedir. Safedî, Ra’d sûresinin 39. âyetini şu şekilde açıklamaktadır:

“*Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır*”,³ yani Allah’ın dilediğini - Tevrat ve İncil gibi kitaplarda geçen hükümlerini- yürürlükten kaldırır ve dilediğini Kur’ân âyetleri gibi [sabit] bırakır. Bu da demek oluyor ki, Kur’ân’dan önceki kitapların bütün hükümlerini yahut Allah’ın dilediği o kitaplarda geçen bazı hükümlerini nesheder ve sonra gelen kitabın hükümlerini sabit kılar. Bu da farklı dönemlerde yaşayanların maslahatlarına göre gelen, nesihten ibarettir.”⁴

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 162.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 162; Sa’lebî (v. 427/1035) ve Râzî (v. 606/1210) gibi bazı âlimler, Bakara sûresinin 106. âyetini açıklarken de Safedî’nin yaptığı gibi Yahudiler gibi neshi prensip olarak reddedenlerinin delillerini çürütmüşlerdir. Bkz., Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 254; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 246-47.

³ Ra’d (13), 39.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 472; Bilindiği gibi klasik âlimlerin bazılarının Kur’ân’da neshin varlığını tespit etmek için ileri sürdükleri deliller arasında bu âyet yer almaktadır. Dolayısıyla onlara göre bu âyet, Allah’ın Kur’ân âyetlerinden dilediğini yürürlükten kaldırdığına dilediğini de neshetmeden yerinde bıraktığına işaret etmektedir. Bkz., Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII, 566-67; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 247.

Nahl sûresinin 101. âyetini ise Safedî, şu şekilde tefsir emiştir: “*« Biz, bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz vakit»*¹ âyetinde Allah, Yahudilere işaret eder. Yani Tevrat’ta geçen bir âyetin yerine Kur’ân âyeti getirdiğimiz vakit... *«onlar: “sen ancak iftiracısın” derler. Hayır onların çoğu bilemezler»...*”²

Özet olarak Safedî, yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi, Bakara sûresinin 106., Ra’d sûresinin 39. ile Nahl sûresinin 101. âyetlerine ilişkin Kur’ân’da neshin vuku bulunduğunu kabul eden âlimlerin ileri sürdükleri görüşlerden farklı bir bakış açısı geliştirmiş, Kur’ân’ın, Tevrat ve İncil’de geçen hükümlerini yürürlükten kaldırdığını vurgulamıştır. Böylece ona göre, Kur’ân ile önceki kutsal kitaplar arasında neshin vuku bulması aklen caiz olup şeran ve fiilen de vakidir.

4.2. Muhkem ve Müteşâbih

İslam bilginleri, Âl-i İmrân sûresinde geçen “*O’dur indiren sana bu büyük kitabı... Bunun bir kısım âyetleri vardır ki, “muhkem”dirler. Onlar, “ümmü’l-kitab”/ana kitaptır. Diğer bir kısım âyetleri de “müteşâbih”tirler...*”³ âyetine dayanarak Kur’ân âyetlerinden muhkem âyetlerin bulunduğu gibi bir kısım âyetlerin müteşâbih olduklarını ittifakla kabul etmişlerdir. Bununla beraber bu âyette geçen muhkem ve müteşâbihten ne kastedildiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.⁴ Taberî, (v. 310/923), Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini tefsir ederken muhkem ve müteşâbih âyetlerin tanımı hakkında âlimlerin farklı tariflerini zikretmiştir. Zikrettiği tarifler arasında şunlar yer almaktadır:

- Uygulanması devam eden/mensûh olmayan âyetler muhkem, yürürlükten kaldırılmış /mensûh olan âyetler ise müteşâbihtir.

¹ Nahl (16), 101.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 543; Klasik müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafında söz konusu âyetin de Kur’ân kendi içerisinde neshin vuku bulduğuna işaret ettiği kabul edilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, 362-63; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XX, 118.

³ Âl-i İmrân (3), 7.

⁴ Süleymân Ateş gibi bazı çağdaş araştırmacılar, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde bahsedilen müteşâbih âyetlerin, Kur’ân âyetlerine değil bilakis ondan önce nâzil olan Kutsal Kitaplardaki müteşâbih âyetlerine işaret ettiğini ileri sürerek Kur’ân’da hiçbir müteşâbih âyetin bulunmadığını ve Kur’ân’ın tamamı muhkem olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. İleri sürülen bu görüşe ve onun üzerine yapılan tenkitlere ilişkin geniş bilgi için bkz., Ateş, Süleymân, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997, II, 13-18; Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, ss. 48-54.

- Muhkem; âlimler tarafından manası ve tefsiri bilinen âyetlerdir, müteşâbih ise kıyamet vakti gibi tevili ancak Allah tarafından bilinen nasslardır.

- Mana yönünden tek bir anlama hamledebilmesi mümkün olan âyetler muhkem; birden fazla ihtimal taşıyan/birden fazla anlama hamledebilmesi mümkün olan âyetleri ise müteşâbihtir.¹

Müfessirimiz Safedî ise, Al-i İmrân sûresinin 7. âyetini açıklarken Kur'ân'da bulunan müteşâbih âyetlerin, muhkem âyetlerin ışığında tefsir edilmesinin mümkün olduğunu öne sürerek müteşâbih âyetlerin de muhkem olduğunu savunmaktadır. Bununla beraber Safedî, müteşâbih âyetlerin lafzının birden fazla manaya işaret ettiği, ancak bu manalardan birinin hak, diğerinin ise batıl olduğunu belirtmiştir. Yine Safedî, derin ilim sahiplerinin, müteşâbih âyetlerin Kur'ân'ın anası olan muhkem âyetlerin ışığında doğru anlamlarına işaret ederken, kalplerinde eğrilik bulunan kimselerin kendilerine göre batıl tevili ortaya attıklarını beyan etmiştir.

Müfessir Safedî, bu açıklamaları yaparken de konunun daha iyi kavranabilmesi için iki misal vermektedir:

Birinci misal, İsrâ sûresinde geçen “وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها”/ *bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şırmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler...*”² âyetidir. Ona göre bu âyet müteşâbihtir, onun muhkemi ise, A'raf sûresinde geçen “قل إن الله لا يأمر بالفحشاء”/ *de ki: “Allah kötülüğü emretmez”*³ âyetidir.

İkinci misal ise “ربنا لا تزغ قلوبنا”/ *Rabbimiz, bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme*”⁴ âyetidir. Ona göre bu âyetin de Cebriyye gibi kalplerinde eğrilik bulunan kimselerin söylediklerinin aksine müteşâbihtir ve onun muhkemi ise “فلما زاغوا”/ *onlar yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırmıştır*”⁵ âyetidir.

¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V, 192, 196, 197, 199.

² İsrâ (17), 16.

³ A'raf (7), 28.

⁴ Âl-i İmrân (3), 8.

⁵ Saf (61), 5.

Safedî, bu iki örneği zikrettikten sonra konuyla ilgili İbn Keysân'dan (v. 320/932) nakledilen şu tanımı benimsediğini ifade etmektedir:

“İbn Keysân ne güzel açıklamış! Mühkem âyetler; hücceti açık, delâleti zahir ve onu duyan kimsenin anlamı üzerinde düşünmeye muhtaç olmadığı âyetlerdir. Müteşâbih ise ancak derin araştırmalar sonucunda anlamına erişebilen âyetlerdir. Dolayısıyla hak ve bâtıl ayrımını avâm seviyesinde kalanlar bilemezler.”¹

Genel olarak Safedî'nin saydığı müteşâbih âyetler ve onların muhkemi olarak addetmiş olduğu âyetlerin büyük bir kısmı kelâm ilmine, özellikle Allah'a nispet edilen meşiet-irade gibi fiiller ile ef'âl-i ibâd konularına temas eden âyetlerdir. Ancak nadiren olsa da Safedî'nin zikrettiği müteşâbih âyetler arasında kelâm ilmiyle ilgisi olmayan âyetlerin de yer aldığı görülmektedir. Müfessirin kelâm ilmine ilişkin müteşâbih âyetlere örnek verecek olursak A'raf sûresinin 155. âyetini zikredebiliriz. Müfessir, söz konusu âyette geçen “إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ” ifadesine ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

"وقوله: «تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ»،² أي من فسق تضله عقاباً على فسقه، لقوله: «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»،³ فهذا محكم هذه الآية وأمثالها الذي إنما نفهمه بردنا له إلى المحكم. والمعنى تضل ممن استحق أن تعاقبه بالضلال من تشاء وتعفو عمن تشاء.⁴

“Âyette geçen «onunla dilediğini saptırırsın» ifadesi, «onunla ancak, fâsıkları saptırır» âyetini göz önünde bulundurarak ‘günahkarları, işledikleri günahın cezası olarak saptırırsın’ anlamına gelmektedir. Söz konusu âyet vb. muhkem olarak kabul edilen «onunla ancak, fâsıkları saptırır» âyetine kıyasla anlaşılır. Böylece âyetin manası şu şekilde olur: Sapıklığı nedeniyle cezayı hak edenlerden dilediğini saptırır, dilediğini ise affedersin.”

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 315-16; Bu tanım Sa'lebî (v. 427/1035) ve Vâhidî'nin (v. 468/1076) tefsirlerinde görülmektedir. Bkz., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III, 11; Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, *Teşîri'l-el-Vasît*, 1. basım Muhammed b. Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan 1430, s. V, 34; Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, II, 9.

² A'raf (7), 155.

³ Bakara (2), 26.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 219.

256

kitapları açıklaması için Kur'ân ayetlerini indirmiştir. Bu âyet müteşâbihtir, âyetin muhkemi ise aynı sûrede birkaç âyetten sonra gelen «Allah'a andolsun ki, senden önceki ümmetlere de peygamberler gönderdik. Fakat şeytan onlara işlerini süslü gösterdi» âyetidir. Nitekim [bu âyette] Allah, atalarının yolunu takip eden bu kavmin zürriyetinden gelen nesiller için «işte o [şeytan], bugün onların valisidir» buyurmaktadır. Ardından da «Biz bu kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi onlara açıklayasın ...diye indirdik» âyeti gelmektedir. Dolayısıyla bu konu ile alakalı bütün müteşâbih âyetler, muhkem olan bu son âyete göre izah edilir.”

4.3. el-Hurûfu'l-Mukatta'a¹

İkisi Medenî diğeri Mekkî ve tek, iki, üç, dört ve beş harfli olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukatta'a ya da hurûf-ı teheccî, Arap alfabesindeki on dört harften teşekkül etmektedir.² Zerkeşî (v. 794/1392) gibi Kur'ân ilimlerine dair eserler kaleme alan bazı âlimler, hurûf-ı mukatta'a konusunu *fevâtihu's-süver* ile ilgili bölümde ele alırken Süyûtî (v. 911/1505) gibi diğer âlimlerin ise hurûf-ı mukatta'anın müteşâbih olduğunu kabul ettikleri için ondan daha çok muhkem-müteşâbih bölümünde bahsettikleri görülmektedir.³

İslam bilginlerinin söz konusu harflerin manaları ile ilgili ortaya koydukları görüşleri iki gruba ayırmak mümkündür. Bir grup âlimler, hurûf-ı mukatta'a, Kur'ân'ın esrarından olup te'vilini yalnızca Yüce Allah'ın bildiğini savunmuşlardır. İçlerinde Yûsuf b. Hilal es-Safedî'nin de bulunduğu diğer bir grup âlimler ise, bu harflerden birtakım anlamlar çıkarmanın mümkün olduğunu kabul etmiş ve anlamlarına ilişkin çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴

¹ El-Hurûf-ı mukatta'a konusu esasen Muhkem ve Müteşâbih konusundan sonra işlenir. Ancak müfessirimiz Safedî'ye göre müteşâbih âyet olmadığı ve ayrıca bu konuya dair usûl bilgilerinin daha fazla olması nedeniyle söz konusu konuyu burada işlemeyi uygun gördük.

² Hurûf-ı mukatta'a oluşan harfler, ن، ه، ك، س، ق، ع، ي، ص، ط، ح، ر، ل، م، ا harfleridir. Geniş bilgi için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 167; es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 234.

³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 167; Süyûtî, *el-Îtkân*, s. 436.

⁴ Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 172-75; Süyûtî, *el-Îtkân*, ss. 436-43; es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ss. 235-45.

Müellifimiz Safedî, Bakara sûresinin başında bu harfleri farklı bir anlayışla ve geniş bir anlam çerçevesinde ele almıştır. Safedî, Bakara sûresinin ilk âyetini izah ederken bu harflerin manalarını anlayabilmek için uzun bir müddet üzerlerinde durduğunu ve anlamlarını verirken farklı yöntemlere başvurmuş olduğunu dile getirmiştir. Bunu da şu şekilde açıklamıştır:

“Allah, bana Yüce Kitabı’nın manalarına vâkıf olmayı lütfettiğinde sûrelerin başında geçen müfret harflerin manalarını, Kur’ân âyetlerinin anlamlarını kavradığımı ölçüde anlayabilmek için uzun müddet onları inceledim. Söz konusu harflerle ilgili farklı tevilleri sezdim ve o tevillerin bir kısmı benden önce gelen âlimler tarafından söylenmiştir. Fakat diğer kısım teviller ise hiç kimse tarafından ifade edilmiş değildir. Daha önce tahmin yürüterek bu harfleri tarif edenleri tenkit ederdim, ancak konuyla ilgili yazdıklarımı tekrar incelediğimde onlardan daha kusurlu olduğumu fark ettim. Zira diğer insanların sözlerinde olduğu gibi bu konuya ilişkin söylediklerimde de akla aykırı olan malumat bulunmaktadır... Dolayısıyla konuyla ilgili *ashâbü’l-keşfin* (tasavvuf erbabının) sözlerini incelemeye başladım. Fakat onların da hal ve makamlarını açıklayıp söylediklerinin doğru olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını tespit ettim. Sonra nefsim ile yalnız kalıp/halvete çekilip hevâ ve arzularımdan kurtulduğumda bu harflere ilişkin Allah’ın bana içimi ferahlatacak ve bilinmesi ile fikrimi sakinleştirecek bir mana lütfedeceğine inandım. Bir zaman geçtikten sonra da dönemin hükümdarı tarafından zorla üç yıl süren bir müddet halvete çekildim ve konuyla ilgili Allah kalbime tefsirimde yazdığım bazı bilgileri ilham etti. Diğer tefsir kitaplarında okuduğum ve ona benzer bilgileri de kitabıma kattım...”¹

Ayrıca, Safedî, Arap alfabesini, (Bakara sûresinin birinci âyetini açıklarken) *el-hurûfu’l-kitâbiyye* diye isimlendirdiği hurûf-ı mukatta’a ve *el-hurûfu’l-mü’ceme* olarak iki gruba ayırmıştır. İkinci kısımda o, yer alan mü’cem harflerinin ortaya çıkışı, mü’cem olarak vasıflandırılmasının sebebini ve mü’cem harflerin şeklini ve yazısına ilişkin ayrıntılı malumat vermiştir. Hurûf-ı mukatta’a harflerin sayısı, bu harflerin birkaç sûrede tekrarlanmalarının hikmeti, tekrarlarıyla her harfin geçtiği sûrelerin isimleri, İbn Azre (v.

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 55.

140/757), Ebû Ubeyde (v. 209/824), Kutrub (v. 210/825), Ebû Müslim (v. 322/934) ve Kadî Abdülcebbâr (v. 415/1025) gibi âlimlerden naklederek onların işaret ettikleri anlamı ve Kur'ân'da geçmelerinin hikmetinin ne olduğundan bahsetmiştir. Bu konuya dair verdiği malumat toparlandığında onların orta boy ince bir kitap hacminde olacağı görülecektir. Şimdi burada Safedî'nin söz konusu hurûf-ı mukatta'aya ilişkin verdiği malumatın bir kısmını zikretmek yerinde olacaktır.

Öncelikle Safedî, hurûf-ı mukatta'anın anlamına ilişkin âlimlerin farklı görüşlere sahip olduklarına belirtir. O, bunlar arasında Kur'ân lafzının zahirine uygun ve akıl ile nakil tarafından reddedilmeyen görüşlerin sahih olduğuna işaret etmiştir.¹

Safedî, âlimlerin hurûf-ı mukatta'ayı izah ederken mü'cem harflerden bahsetmedikleri için onları şöyle tenkit etmiştir:

“Âlimlerin çoğu bu harflerden söz etmişlerdir. Bu harfleri, kimisi hâl ve makamına göre tasavvuf erbabının ifade ettikleri sözler gibi sözlerle tarif etmiş, kimisi, maksadına göre açıklamış, kimisi anladığı kadarıyla anlatmış ve kimisi de tahmin yürüterek izah etmiştir. Fakat âlimlerin izahları bir yönden doğru olsa da ileri sürdükleri malumatta birtakım sorunlar bulunmuştur... Nitekim çoğu zaman bu harflerin manalarını anlamış olduğunu zannedenlerin hataya düştüklerini gördüm. Çünkü onlar (genelde) sûrelerin başındaki *el-kitabiyye* harflerini açıklarken mü'cem harflerden hiç bahsetmemiş ve dolayısıyla sözleri karıştırıp faydasız açıklamalar üzerinde durmuşlardır.”²

Safedî'ye göre hurûf-ı mukatta'a emir veya nehiy manası taşımamaktadır. Çünkü ona göre harflerin, ancak cümle kurulup kelimenin irabı yapıldıktan sonra emir yahut nehye işaret ettiği söylenebilir. Hurûf-ı mukatta'ada ise böyle bir nitelik bulunmamaktadır.³

Safedî'nin bazı harflerin ebced hesaplarını (hesâb-ı cümel'deki değerlerini) zikretse de mukatta' harflerin bir tarih, olay yahut başka bir şeye işaret eden bir sembol

¹ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 41; Konuyla ilgili âlimlerin farklı görüşleri için bkz., Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 172-75; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 436-43; es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ss. 235-45.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 44.

³ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 58.

olduklarını kabul etmediği anlaşılmaktadır.¹ Bu çerçevede Safedî şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bazı âlimler, sûrelerin başında geçen müfret harflerin, farklı sırlar taşıyan, bazı tarihi olaylara da işaret eden rumuzlar ve özel semboller olduğunu iddia etmişlerdir. Kendisiyle amel edildiğinde nefsanî sıkıntılara şifa olan Allah’ın kitabını anlamaktan heva ve hevesleri dolayısıyla alıkonulmuş olan bu kavmin hali ne gariptir! Onlar, arzularına meylederek Allah’ın kelimesindeki en büyük maksat ve sırrın Kur’ân’ın bütününde değil de bu harflerde olduğunu sanmışlardır. Yine onlar, müfret harflerin gizli sırlar [السّر المكتوم] olduğu ve bu sırlara da ancak özel kimselerin [خواص] muttali kılındığına inanmışlardır.”²

Hurûf-ı mukatta‘anın anlamına gelince Safedî, âlimlerin farklı görüşlerini nakletmekle kalmamış, aynı zamanda kendine özgü görüşlerini de beyan etmiştir. Konuyla ilgili naklettiği görüşler arasında Kutrub’un (v. 210/825) ve Kâdî Abdülcebbâr’ın (v. 415/1025) görüşleri yer almaktadır. Safedî, bu harflere ilişkin Kutrub’un şöyle dediğini nakletmiştir:

”وقال قطرب: هي أحرف ا، ب، ت، ث، أي ذلك هو الكتاب بحروفكم التي تعلقونها، «لا رَيْبَ فِيهِ»³، يعجزكم الإتيان بمثله مع أن الآتي بها لا يعرف الكتابة ولا التقريض اللذين بهما.⁴

“Kutrub şöyle demiştir: [Bakara sûresinin başında geçen el-hurûf-ı mukatta‘a] Arap alfabesi olan elif, ba, ta ve se harflerinden ibarettir. [Bakara’nın ikinci âyeti ise] işte bu kitap, bildiğiniz harflerle oluşan bir kitaptır, onda hiçbir şüphe yoktur ve kitabın kendisi ile verildiği kişi [Hz. Peygamber] sizin iyi bildiğiniz yazı ile şiir sanatını bilmediği halde, o kitabın benzerini getirmekten âcizsiniz anlamına gelmektedir.”

Konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbâr’ın (v. 415/1025) görüşünü ise Safedî şu şekilde nakletmiştir:

¹ Harflerin cümel hesaptaki diğeri için bkz., es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 62; Bazı âlimler tarafından söz konusu hurûf-ı mukatta‘adan emir, nehiy, tarih yahut olaya işaret eden bir takım anlamları çıkarılmıştır. Bkz., es-Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ss. 237-40.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 73.

³ Bakara (02), 02

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 66.

"وقال عبد الجبار المعتزلي، صاحب المحيط بالتفسير: أحسن ما قيل في ذلك ما قاله ابن الزيري، وهو أنه قال: «الم ذلك الكتاب»¹ فلا بد من تعلق بينهما. ويمكن أن يكون التعلق أن الكتاب مؤلف من ذلك، ويكون ألم تنبيهًا على كل الحروف، كما يقال للصبي: قد تعلم ا، ب، ت، ث إشارة إلى جميع الحروف.²

“*el-Muhit bi't-Tefsîr* adlı eserin müellifi Abdülcebbâr el-Mu‘tezilî ise şöyle demiştir: Bu harflerin anlamına ilişkin söylenenlerin en güzeli/en doğrusu İbnü’z-Zübeyrî’nin şu sözüdür: [Bakara sûresinin birinci âyeti olan] “*elif, lâm, mim*”, ile [ikinci âyeti olan] “*bu kitap...*” arasında bir irtibatın bulunması gerekmektedir. Söz konusu irtibat Kitab’ın bu harflerden meydana gelmiş olmasıdır. ‘Çocuk, elif, *ba, ta* ve *se* harflerini öğrenmiş’ dendiğinde çocuğun bütün Arap alfabesini öğrendiğine işaret edildiği gibi, söz konusu âyette geçen elif, lâm ve mim harfleri ile bütün Arap alfabesi kastedilmektedir.”

Safedî, bu konudaki kendine ait olan görüşünü ise şu şekilde açıklamıştır:

“Yazı [الكتاب], harflerin birleşmesiyle ortaya çıkar. Fakat harflerin birleşmesinin bir manaya delalet etmesi şart değildir. Kelam ise, harflerin birleştirilmesinin bir manaya delalet ettiği şeydir. Bunu iyice kavransan, Allah’ın bazı surelerin başında zikrettiği harflerin, kitabın alametleri olduğunu bilirsin. Allah, yazının [كتابة] alâmetleri olduğuna delalet etsin diye bu harfleri herhangi bir anlam taşımayan bir şekilde getirilmiştir. Söz konusu harfler, bir takım maksatlara göre sûrenin başında tekli, ikili ve çoğul şekilde geçmiştir. ‘مقروء/okunan’ kelimesinin çoğulu olan Kur’ân da bu harflerden oluşmuştur. Bu sebeplerdir ki, Yüce Allah, “*Tâ, sîn. Bunlar Kur’ân’ın ve apaçık bir kitabın âyetleridir*”³ buyurmuştur... Dolayısıyla sûrelerin başında geçen bu harfler, tekrarıyla, çoğuluyla, müfrediyle, takdim ve tehiriyle vb. tek bir anlamı göstermektedir. O da harflerin telifiyle ortaya çıkan yazı [كتابة]dir... Demek oluyor ki bu, insanları benzerini getirmekten âciz bırakan Kur’ân, bu harflerden meydana gelmesiyle en büyük mucizedir.”⁴

¹ Bakara (02), 1-2.

² es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 67.

³ Neml (27), 01.

⁴ es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 72.

Görüldüğü gibi burada Safedî, sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukatta‘anın, yazılan bütün kitabe/yazılara işaret ettiğini, insanları benzerini meydana getirmekten âciz bırakan Kur’ân’ın da bu harflerden oluştuğu için en büyük mucize olduğunu dile getirmektedir.

Safedî, hurûf-ı mukatta‘anın Kur’ân’ın i‘câzına delâlet ettiklerini açıklamak üzere şöyle bir tespitte bulunmuştur:

“Kur’ân incelendiğinde âyetlerde geçen, isim, fiil, hatta harf olsun bütün kelimelerin *hurûfu’l-kitabiyye*deki on dört harften bir, iki, üç, dört veyahut beş harf içerdiği görülür. Bazen de bir kelime içinde (söz konusu *hurûfu’l-kitabiyye* harflerinden) bir harfin iki hatta ikiden fazla tekrar edildiği vakidir. Bu da tespit ettiğim ve diğer kitaplarda zikredildiğini görmediğim Kur’ân’ın mucizelerinden biridir...”¹

Hurûf-ı mukatta‘anın faziletine ilişkin ise Safedî, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“İnsanlar, sûrelerin başında geçen müfret harfler ile ilgili fikirlerini, o harflerin fazileti üzerine yoğunlaştırdıkları için hataya düşmüşlerdir. Zira, üstünlük harflere değil, onun aracılığıyla konuşuna aittir. Nitekim bu harfler muhteşem bir sanatın âletidir. Demek ki, fazilet âlete değil yapana [صانع] aittir...”²

Safedî, Bakara sûresinin başında hurûf-ı mukatta‘aya ilişkin ayrıntılı malumat vermekle beraber söz konusu harfler ile başlayan diğer sûreleri tefsir ederken de hurûf-ı mukatta‘anın anlamıyla ilgili iki yaklaşım tarzına başvurmuştur. Şimdi Safedî’nin konuya ilişkin bu iki yaklaşım tarzını örneklerle incelemeye çalışalım:

a. Manalarını Açıkladığı Hurûf-ı Mukatta‘a

Müfessir, hurûf-ı mukatta‘a ile başlayan diğer sûreleri tefsir ederken kimi zaman o harfler hakkında malumat vermiştir.

¹ es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 76-77.

² es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 71.

I. misâl:

"«طسم»"¹ افتتح السورة بالحروف، والمراد أن هذه الحروف هي آيات الكتاب. وهو اسم الجنس لكل منزل وكل كتابة، لكنه يخص القرآن، أي منها بني وأنتم تقدرون عليها، فلولا كونه معجزاً لأمكنكم المعارضة. فلهذا قال مفسراً لقوله: طسم، أي هذه وأخواتها: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»².

“«Tâ, sîn, mîm.» Söz konusu sûre bu harflerle başladı. Burada murad, bu harflerin, kitabın âyetleri olduğudur. Ayrıca bu harfler, hem yazı hem de nâzil olmuş bütün kitaplar için cins isimdir. Bununla birlikte bu harfler, hususi olarak Kur’ân’a işaret etmektedir. Bu da demek oluyor ki Kur’ân, bu harflerle oluşturulmuştur. Şayet Kur’ân muciz olmasaydı bu harfleri kullanarak benzerini meydana getirmek için size bir imkân verilmiş olurdu. Bu sebepledir ki de Allah, tâ, sîn, mîn ve kardeşlerini [diğer hurûf-ı mukatta‘] tefsir maksadı ile «onlar apaçık kitabın âyetleridir» buyurmuştur.”

II. misâl:

"«حم»"³ اسم لجميع الحروف المجتمعة من أبجد وتماهما كأنه قال: حم، وأخواتها، «كِتَابُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ»⁴.

“«Hâ, mîm» bir araya getirilmiş ebced harflerine işaret etmek üzere kullanılan bir isimdir. Burada sanki Yüce Allah ‘حم’ ve kardeşlerini [diğer hurûf-ı mukatta‘ayı] kastederek şu şekilde devam etmiştir: «âyetleri (genişçe) açıklanmış bir kitaptır».”

Müellif, bu iki örnekte görüldüğü gibi Kur’ân’ın, “طسم”, “حم” ve onlara benzeyen harflerden oluştuğunu belirterek hurûf-ı mukatta‘anın hem yazı hem de Kur’ân için cins isim olduklarını ileri sürmüştür.

b. Anlamlarına İşaret Etmediği Hurûf-ı Mukatta’a

Safedî’nin bazen de hurûf-ı mukatta‘aya ilişkin hiç malumat vermediği görülmektedir.

¹ Kasas (28), 1.

² Kasas (28), 2; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 327.

³ Fussilet (41), 1.

⁴ Fussilet (41), 3; es-Safedî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 607.

I. misâl:

"طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ"¹

“Tâ, sîn, mîm. Bunlar, apaçık kitabın âyetleridir.»”

II. misâl:

"الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ."²

“Elif, lâ, mîm. Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradı. Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde gâlip geleceklerdir.»”

Safedînin bu tutumu, bu harflerle ilgili önceden verdiği bilgilerle yetinmesine binaen olabilir.

¹ Şuarâ (26), 1-2; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 271.

² Rûm (30), 1-2; es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 379.

SONUÇ

Ebü'l-Fezaîl Yûsuf b. Hilal b. Ebi'l-Berakât es-Safedî, İslam tarihinin siyasi açısından en hareketli ve çalkantılı dönemlerinden biri olan hicri VII. asırda yaşamış ve Memlûk devletinin farklı şehirlerinde hayatını sürdürmüştür. Kaynaklarda hayatı, hocaları ve öğrencileri hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Safedî, “*Keşfu'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr*” adlı önemli bir eser kaleme almıştır. Safedî'nin, ilmi kişiliğini ortaya koyan ve bu tezin konusunu teşkil eden eser, dirayet metoduna göre kaleme alınmış orta hacımda bir tefsirdir. Kaynaklarda müellifin amelî açıdan Hanefî mezhebine bağlı olduğu zikredilirken itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğuna dair bilgiye rastlanmamıştır. Fakat tefsirinde, onun Mâtüridî mezhebine daha yakın olduğu sezilmektedir.

Müellif, eserin başı ve sonunda ifade ettiği gibi, önceki tefsirleri taklit etmeksizin onlara dayanmıştır. Arap dilini esas alarak veciz lafızlarla öğütler ve hükümleri ihtiva eden bir tefsir yazmak maksadıyla bu eseri telif etmiştir. Müfessir, tefsirde sadece âlimlerin görüşlerini zikretmekle yetinmeyip aynı zamanda âyetlere ilişkin farklı konulardaki tartışmalara da girerek kendine özgün görüşlerini ortaya koymuştur. Aynı şekilde tartışmalarda kendi ve bağlı bulunduğu mezheplerin görüşlerini tercih ettiği gibi diğer mezheplerin fikirlerini de zikretmiş ve istifade ettiği kaynakları da tenkide tabi tutmuştur. Bu da eserin özgün bir tefsir, müellifin de dirâyetli ve ehliyetli bir müfessir olduğunu göstermektedir.

Safedî'nin eserinde başvurduğu metottan söz ederken de ifade edildiği gibi “*Kur'ân'ı Kur'ân ile izah ettim, çünkü onda (Kur'ân'da) bir kusur bulup da başkasıyla tamamlama ihtiyacı duymadım*” gayesiyle kaleme aldığı bu tefsirde, Safedî'nin, âlimlerin kabul ettikleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemine ağırlıklı bir biçimde başvurduğu görülmektedir. Lügat izahları ve tahlilleri, mutlak, müphem, mücmel, muhkem ve müteşebih âyetlerde yapmış olduğu açıklamalarını teyit etmek gayesiyle Kur'ân âyetlerini bol miktarda kullandığı müşahade edilmektedir.

Müellif tefsirinde, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini farklı amaçlarla az miktarda kullanmıştır. Ancak tefsirinin farklı yerlerinde, Kur'ân konularını teyit eden veya Kur'ân'la çelişmeyen hadislerle Kur'ân'ı tefsir edeceğini belirtmiştir. Kur'ân âyetleriyle çelişkiye düşen hadisleri ise tevil edeceğini, tevil mümkün olmadığı zaman da

reddedeceğini dile getirmiştir. Böylelikle Safedî, müfessirlerin çoğunun bazı âyetlerin manasında kullandıkları birtakım hadisleri kabul etmemiştir. Bununla birlikte tefsirde zikredilen hadisler arasında zayıf hadislerin bulunduğu ve bazen de hadisleri naklederken onların orijinal lafızlarında değişiklik yapıldığı görülmektedir.

Sahabe ve tabîilerin tefsir görüşlerine de az-çok yer veren Safedî'nin tefsirinde, *“muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umumi olmasıdır”* kaidesini uygulayarak sahabeden nakledilen ve Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetlerinde önemli bir yere sahip olan esbâbu'n-nüzul rivayetlerinin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.

Safedî'nin İsrailiyyât konusunda diğer müfessirlerin kullandıklarından farklı bir yönetime başvurduğu müşahade edilmektedir. Zira her ne kadar Râzî'nin (v. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb* 'ı gibi tefsirlerde dolaylı olarak Kitab-ı Mukaddes'te bulunan bazı bölümlerden nakillere rastlanırsa da Safedî'den önce yaşayan müfessirler, Kitab-ı Mukaddes'ten doğrudan nakillerde bulunmak yerine, Vehb b. Münebbih (v. 114/732) gibi Yahudi asıllı Müslümanlardan nakledilen rivayetleri kullanmışlardır. Safedî'nin ise, İbranice ve Süryanice ile yazılan Tevrât ve İncil nüshalarını –orijinal şekillerinden- incelediği, yazdığı tefsirde de Kitâb-ı Mukaddes'in metnini bizzat kendisi Arapça'ya çevirerek farklı maksatlarla kullandığı görülmektedir.

Müfessir, kırâat ilmi üzerinde önemle durmuştur. Hem mütevâtir hem şâz kırâatlere değinmiştir. Kırâat vecihlerini gösterirken de zaman zaman kırâat âlimlerinin isimlerini zikretmiştir. Zikrettiği kırâatler arasında bazen tevcihte, bazen de tercihte bulunmuştur. Kırâatlere göre oluşan anlam ve irap farklılıklarına da zaman zaman işaret etmiştir.

Müellifin, Fıkhi konuları ele alırken, Saîd b. Cübeyr (v. 94/713), Ebû Hanife (v. 159/767), Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve Şâfiî (v. 204/820) gibi meşhur fakihlerin fikirlerine kısaca yer verdiği, onların görüşleri arasında tercihte bulunduğu, çok az yerde Ehl-i sünnet dışı âlimlere ait görüşleri zikrettiği ve bazen onların görüşünü de benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte kısas ve miras gibi konularda kendisine ait fikir ve içtihatları ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu müşahade edilmektedir.

Fıkıh usulüne ilişkin ise Safedî, tefsirin bazı yerlerinde mutabakat, tazammun ve iltizâm delâletleri gibi mantık ve fıkıh üsûlünün önemli konuları üzerinde durmuş ve aynı zamanda mutlak-mukayyed, âm-hâss, mefhum, lâzım, sarîh, zâhir ve iktizâ gibi delâletle ilgili usulü fıkıh kaidelerine yer vermiştir.

Müfessir, yeri geldikçe *el-kazâ ve'l kader, el-irade ve'l meşiet, ilmüllah, rû'yetullah, halku 'l-Kur'ân* ve *halku ef'âli 'l-ibâd, kabir azabı, mürtekeb-i kebîre, teklîf-i mâlâyutak, nübüvvet* ve *ismetü 'l-enbiyâ* gibi kelâmî konulara, kimi zaman detaylı, kimi zaman ise özet bir şekilde temas etmiş, Allah'a atfedilen *yed, yemin* ve *vecih* gibi müteşabih kelime ve kavramları da tevil etmiş, Kur'ân âyetlerinde geçen *idlâl, hüdâ* ve *istivâ* gibi itikada ilişkin lafızları Ehl-i Sünnet itikadına göre açıklamış ve Cebriyye ve Kaderiyye gibi Ehl-i Sünnet dışı grupların görüşlerini şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir.

Kelimelerin ve kavramların mânalarına hayli önem veren Safedî, âyetlerde geçen bazı ifadelerin hem asıl sözlük manalarını hem de köklerini belirtmiş, bazı eş anlamlı kelimeler arasındaki anlam farklılıklarına da temas etmiştir. Bunun yanı sıra, kelimeleri kimi zaman zıt anlamlı kelimelerle, kimi zaman ise Arap istimalinden örnek vermek suretiyle açıklamaya çalışmıştır. Kur'ân'daki edatların ne anlama geldiği üzerinde de önemle durmuştur. Kelimeleri izah etmede Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap şiirinden delil getirmeyi ihmal etmemiştir.

Müfessir, sarf-nahiv konularına normal ölçüler içinde değinmiş, kısa tahliller yapmıştır. Yaptığı irapların gerekli takdirlerini ve örneklerini zikretmiş ve bazen farklı görüşlerden birini tercih etmiştir. *Kalp, hazf, idgâm* ve *ziyâde* gibi sarf kaidelerine ilişkin kısa bilgiler veren müfessir, edatların türlerine, bazı isim ve fiillerin vezinlerine temas etmiştir. Aynı anlamı ifade eden edat ve kelimeler arasındaki anlam farklılıklarına da yer vermiştir.

Belâgat ile alakalı konulara gelince müfessir, bu hususa fazla yer vermemiş ve ayrıntılı değerlendirmeler yapmamıştır. Fakat istiare, teşbih, kinaye, i'câz ve tevriye gibi konulara zaman zaman temas ettiği görülmektedir.

Safedî, tefsirinde *ashâbü'l-keşfin* yolundan gitmiş, onların yaptıkları işârî tefsirleri nakletmiş ve tasavvuf ile alakalı bazı bilgiler vermiş, ancak bu bilgilere değinirken de zaman zaman tasavvufa ilişkin öne sürülen fikirleri tenkit etmiştir.

Müellif, tefsirinde nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, tekrâru'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân ve hurûf-ı mukatta'a gibi Kur'ân ilimlerine ilişkin konuları da ele almıştır. Müfessirin bu konulara dair gerçekten özgün görüşler öne sürdüğü görülmektedir.

Müellifin tefsir metodunun diğer klasik müfessirlerden farklı kılan özellikleri arasında nesih teorisine ilişkin yaklaşımının geldiği söylenebilir. Neshin tarifi üzerinde duran müellif, önceki âlimlerin kahir ekseriyetinin savunduğu nesih teorisini reddedip konuyla ilgili Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (v. 322/934) görüşünü kabul etmiştir. Müellife göre, nesih aklen caizdir ve önceki kutsal kitaplarda geçen hükümler, Kur'ân ahkâmıyla yürürlükten kaldırılmış, ancak Kur'ân'ın kendi içerisinde vuku bulmamıştır. Müellif, mensûh olarak iddia edilen âyetleri açıklarken kimi zaman o âyetlerin mensûh olmadığını belirtmiş, kimi zaman ise mensûh addedilen âyetlerle o âyetin nâsihi olarak kabul edilen âyetlerin arasını te'lif etmiştir.

Safedî, Kur'ân'da bulunan müteşâbih âyetleri, muhkem âyetlerin ışığında tefsir etmenin mümkün, dolayısı ile müteşâbih âyetlerin de muhkem olduğunu savunmaktadır. Ona göre, müteşâbih âyetlerin lafızlarından birden fazla anlam çıkarılabileceğini, ancak bu manalardan birinin hak diğerlerinin ise batıl olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Safedî, müteşâbih olarak kabul edilen âyetleri, onların muhkemi olarak saydığı âyetlerin ışığında yorumlamaya çalışmıştır. Tefsirin bu yönü de onu diğer tefsirlerden ayıran ögüzün bir özellik olarak görünmektedir.

Müfessir, zaman zaman ilk bakışta âyetler arasında görünen çelişki vehmini gidermeye gayret etmiştir. Umumiyetle âyetler arasında çelişki gibi görülen hususları gidermek için telif yoluna gitmiştir.

Müfessir, tefsirin belirgin hususiyetlerinden biri olarak görülen *müteşâbihâtü'l-Kur'ân/elfâz* ilmine önem atfetmiştir. Müfessirimiz, âyetlerde, aynen ya da bazı kelimelerin değiştirilmesiyle tekrar edilen âyetleri izah ederken, o âyetler aralarındaki

anlam farklılığını beyan etmeye gayret etmiştir. Aynıyla tekrarlanmış âyet, ifade ve kelimeleri ele alırken, âyet, ifade ya da kelimeler arasındaki anlam farklılığını açıklamış ve zaman zaman tekrarın hikmetlerinden bahsetmiştir.

Safedî'nin, Kur'ân ilimlerine ilişkin üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan biri de *münâsebatü'l-Kur'ân* ilmidir. Âyet ve sûreleri ele alırken zaman zaman âyetlerin birbirleri, önceki sûre ile sonraki sûre ve sûrelerin başlarıyla sonları arasındaki münasebetlere yer vermiştir.

Hurûf-ı mukatta'anın manalarına ilişkin tefsirinin başında ayrıntılı malumat vermiştir. Bu yönüyle de müfessirimiz diğer müfessirlerden farklı ve özgün olduğunu göstermiştir.

Safedî, *Emsâlü'l-Kur'ân ve resmu'l-Mushaf* konularına da temas etmiştir.

Sonuç olarak, *Keşfu'l-Esrâr* ve *Hetkü'l-Estâr* adlı bu eserde -yukarıda da belirttiğimiz üzere- önemli özelliklerin bulunduğu görülmektedir. Eserde tespit edilen ve onu diğer tefsir çalışmalarından farklı kılan bu özellikler tefsirin, araştırılmayı fazlasıyla hak ettiğini ortaya koymaktadır. Safedî'nin bu tefsirindeki özgün yaklaşımlarının, bundan sonraki çalışmalar için de yol gösterici nitelikte olduğu kanaatindeyiz. Pek çok yönden farklı ve özgün olan bu eserin, tefsir tarihinde önemli bir çıkış açacak nitelikte ve Safedî'nin de ehliyet ve dirâyet sahibi bir müfessir olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr, *Kıyâmü Devleti'l-Memâlikî'l-Ülâ*, Darü'l-Nehdetü'l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- Abdulmunim, Muhammed Abdurrahman, *Mu'cemü'l-Müstalahâtü ve'l-Elfâz el-Fıkhiyye*, Dârü'l-Fedîle t.y.
- Adam, Baki, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesine Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVI (1997), ss. 366-78.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism & The Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden-New York 1996.
- Ahfeş El-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân*, 1. basım, Mektebetü'l-hancı, Kahire 1990.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim El-, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1. basım, Dârü's-Sumeyî, Riyad 2003.
- Askarî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-lugaviyye*, Muessestu'n-neşr el-İslâmî 1412.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh, *el-Asru'l-Memlûkî Fî Mısır ve's-Şam*, 2. basım, Darü'l-Nehdetü'l-Arabiyye, Kahire 1976.
- , *el-Müctemeü'l-Mısırî Fî Asr Selâtini'l-Memâlik*, Darü'l-Nehdetü'l-Arabiyye, Kahire 1992.
- Ateş, Süleyman, *İşârî tefsir okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1974.
- , *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1997.
- Avcı, Zülkarneyn, *Kadı Abdulcebbar ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı, Tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlûkler*, İSAM yayınları, İstanbul 2015.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992.

- Aydın, Muhammed, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur’an’ın Kur’an ile Tefsirini Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 2, sy. 20 (2009), ss. 1-22.
- Aygün, Abdullah, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 4, sy. 8 (2015), ss. 140-60.
- Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d El-, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1. basım, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli’d-Dîn*, 1. basım, Darülfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1928.
- Bahâ, Hıdır Muhammed, *Tefsirü’l-Kâdı Abdilcebbâr el-Mütezilî*, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1430.
- Bâtîlî, Hâlid b. Abdülaziz, *et-Tefsîr en-Nebevî*, 1. basım, Dâru kunûzi İşbilyâ, Suudi Arabistan 2011.
- Bayar, Fatih, *Taberî’nin Tefsir Metodolojisi*, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı Tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2008.
- Begavî el-Ferrâ’, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed, *Me‘âlimü’t-Tenzîl*, Dâru Tîbe, Riyad 1409.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 2. basım, Dâru İhyâi’t-Turâs el-Arabî, Beyrut 2002.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfû Fuzalâ’i’l-Beşer bi’l-Kırâ’âti’l-Erba‘ate ‘Aşer*, 1. basım, Âlemü’l-Kutub, Beyrut 1987.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Akâmü’l-Kur’ân*, 2. basım, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973-1974.
- Bolay, M. Naci, “Delâlet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1994, İstanbul t.y., c. XI, s. 119.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL): erster supplementband*, E.J. Brill, Leiden t.y.

- Buhârî, Ebü Abdilah Muhammad b. İsmâîl, *el-Câmi' u's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, 1. basım, Dâru İbn Kesir, Beyrut 2002.
- Burhânüddîn, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, 1. basım, Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423.
- Cebenneke, Abdurrahman b. Hasan, *el-Belagatu'l-Arabıyye*, 1. basım, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1996.
- el-Celeynd, Muhammed es-Seyyid (ed.), *Dekâik't-Tefsir el-Câmi' li Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye*, 2. basım, Müessesetü Ulûmü'l-Kur'ân, Dımaşk-Beyrut 1984.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 42. basım, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1. basım, Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1994.
- , *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1. basım, Dârü'l-Beşâir el-İslamiyye, Beyrut 2010.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, 4. basım, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- el-Cündî, Halil b. İshak, *Muhtasar Halîl*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2005.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 1. basım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- , *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 3. basım, Ensar, İstanbul 2013.
- Çetin, Mustafa, "Nüzûl Sebepleri (Esbâbü'n-Nüzûl)", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, c. 30, sy. 2 (1994), ss. 95-120.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman, *Müsned ed-Dârimî (Sünen ed-Dârimî)*, 1. basım, Dâru'l-Mugnî, Suudi Arabistan 2000.

- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Dârü'l-Kutup el-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Demirci, Mehmet, “Desûkî, İbrahim b. Abdülazîz”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 212-13.
- , *Kurtubi'nin "el-Câmi" li Ahkâmi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü, ABD tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2009.
- Demirci, Muhsin, “Esbâbu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergi*, sy. 11-12 (1993), ss. 7-25.
- , *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- , *Tefsir Tarihi*, 42. basım, IFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Tefsir Usûlü*, 54. basım, IFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 2. basım, IFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer bi'l-Kırâ'ati'l-Erba'ate Aşer*, 1. basım, Âlemü'l-Kitap, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, “Tevriye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, İstanbul t.y., c. XXXXI, ss. 45-47.
- Ebû Alî el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn, *el-Emâlî*, 2. basım, Dârü'l-Kurubi'l-Mısriyye 1926.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y.
- Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *el-Muhtasar*, Lecne el-Me'ârif en-Nu'mâniyye, Haydarabâd-Hindistan t.y.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire t.y.
- Ebû Zühre, Muhammed Ahmed, *Usulü'l-Fıkıh*, Dârü'l-Fikir el-Arabî t.y.

- Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3. basım, Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003.
- , *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire t.y.
- Ebü Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, 1. basım, Dârü'r-Risale el-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, Dârü'l-Fıkır, Beyrut 1996.
- Ebü Zühre, Muhammed Ahmed, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevârîs*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y.
- , *İbn Teymiyye Hayatühü Ve Asrüh- Ârâ'ühü ve Fıkühü*, Daru'l-Fıkri'l-Arabî t.y.
- Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, İsa'l-Bâbî el-Halebî t.y.
- , *İmlâ'ü mâ Menne Bihi'r-Rahmân min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâ'ât fî Cemî'i'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Ebü'l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1. basım, Dârü Tîbe, Riyad 2006.
- Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2014.
- Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen, *Dîvânü'l-Mütenebbî*, Dârü Beyrut, Beyrut 1983.
- Ensârî, Saîd, *Mültekâtü Câmi'i't-Te'vîl li-Muhkemi't-Tenzîl*, Matbatü'l-Belâg, Hindistan-Kalküta 1330.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *el-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne*, 1. basım, Dârü el-Ensâr, Kahire 1397.
- , *el-Lüma' fî'r-Red 'Alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, Matbeatü Mısır 1955.
- el-Eyyûbî, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, 1. basım, el-Medba'atu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, Kahire t.y.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luga*, Dâru'l-Mısriyye t.y.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî 'İlmi 'Usûli'l-Fıkhi*, 1. basım, Muessestü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- , *İsmetü'l-Enbiyâ*, 1. basım, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire 1406.
- , *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîrû'l-Kebîr)*, 1. basım, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1981.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3. basım, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1993.
- , *Kavâidü'l-Akâid*, 2. basım, Âlem el-Kutub, Lübnân 1985.
- Gülsoy, Ersin, "Safed", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 445-47.
- el-Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1. basım., Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- el-Hadramî, et-Tayyîb b. Abdillâh b. Ahmed, *Kılâdetü'n-Nehr Fî Vefâyâtı A'yânı'd-Dehr*, 1. basım, Dârü'l-Minhâc, Cidde 2008.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammd b. Abdillâh, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- , *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*, 1. basım, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Hâşimî, Ahmed İbrahim, *Cevâhirü'l-Belagat*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut t.y.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Muhammed Kâsim Mahmud (thk.), t.y.
- , *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 1. basım, Dârü'l-Fârâbî, Beyrut 2017.
- İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1. basım, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

- , *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli Medîne*, 2. basım, Mektebetu'r-Riyad el-Hedîse, Rıyâd-Suudi Arabistan 1980.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsi, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-luga*, Dâru'ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Ebi'l-Iz, Sadrüddîn Alî b. Alî b. Muhammed, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetu'r-Riyad el-Hedîse, Riyad t.y.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ el-Kazvînî, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*, Dâru'l-Fıkır 1976.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâzü'l-Müzheb Fî Ma'rifeti A'ayani Ulemâi'l-Mezheb*, Dârü't-Türâs Li't-Tabî Ve'n-Neşr, Kahire t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Selefiyye, Kahire t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *ed-Dürrerü'l-Kâmine Fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*, 2. basım, Meclis Dâiretü'l-Me'erif el-Osmâniyye, Haydarâbâd- Hindistan 1972.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, 1. basım, Muessesetu'r-Risale, Beyrut t.y.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şamsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Me'rife, Beyrut t.y.
- , *et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Dâru'l-Âlem li'l-Fevâid t.y.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Muessese Kurtuba/ Mektebe Evlâdu's-Şeyh li't-Turâs, Giza t.y.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1968.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Kâsım, *Tâcü't-Terâcim*, 1. basım, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992.

- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, 3. basım, Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbü-Seb'a fî'l-Kırâ'ât*, Dâru'l-Meârif, Mısır t.y.
- İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn Yûsuf, *el-Menhelü's-Sâfî Ve'l-Müstevfî Ba'de'l-Vâfî*, el-Heyatü'l-Mısriyye el-Amme Li'l-Kitab t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Cevâbü's-Sahîh li-Man Beddele Dine'l-Mesîh*, ed. Adnân Zarzûr, 2. basım, Dâru'l-Âsime, Suudi Arabistan 1999.
- , *Mukaddime Fî Usûli't-Tefsîr*, ed. Adnan Zerzûr, 2. basım, 1972.
- İbnü'l-Bennâ El-Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Unvânü'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzîl*, 1. Basım., Dâru'l-Garî'l-İslâmî 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Birri ve's-Sile*, 1. basım, Muessesetü'l-Kutubi'Sekâfiyye, Beyrut 1993.
- , *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 2. basım, Suudi-Arabistan 2003.
- , *Saydu'l-Hâtır*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- , *Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- , *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr-fî'l-Kırâ'âtî'l-Aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- , *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-Târih*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm ve'l-'Akâ'idi'l-Münciye fî'l-Âhire*, 1. basım, Mektebetu'l-Mahmûdiyye, Mısır t.y.
- İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, *et-Teysîrü'l-Acîb fî Tefsîri'l-Garîb*, Süleyman Mollaibrahimoğlu (thk.), 1. basım., Dârü'l-Garb el-İslâmî, Beyrut 1996.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâ'ilü İbni's-Salâh fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkh*, 1. basım, Dâru'l-Me'rife, Beyrut 1986.
- İbnü's-Salâh Eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahman, *Ulûmü'l-Hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*, Dâru'l-Fıkır, Beyrut t.y.
- İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm es-Sekafî el-Gırnâtî, *Milâkü't-Te'vîli'l-Kâtı' bi-Zevî'l-İlhâd ve't-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafz min Âyi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- İmâm Mâlik, İbn Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1985.
- İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, 1. basım, Mektebe es-Sek'afe ed-Dîniyye, Kahire t.y.
- , *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 1. basım, Daru'l-Beşâir el-İslamiyye, Beyrut 1996.
- , *Lüma'u'l-Edille fî Kavâ'idî Ehli's-Sünne*, 1. basım, Âlamü'l-Kutub, Beyrut 1987.
- İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâhi el-Hatîb, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, 1. basım, Ümmül-Kurâ Üniversitesi, Suudi-Arabistan 2001.
- Kafes, Mahmut, *Ebû Hayyân el-Endelûsi'nin Hayatı Ve el-Bahru'l-Muhit İsimli Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü, ABD Tefsir, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1994.
- Kalkaşendi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali El-, *Subhu'l-A'sâ Fi Sinâ'ati'l-İnşa*, Beyrut t.y.

- Kara, Adnan, “Memlûklerde Mezâlim Mahkemeleri, Hukuk ve Adliye Teşkilâtı”, *Turkish Academic Research Review*, c. 2, sy. 3 (2017), ss. 29-33.
- Kara, Mustafa, “Ahmed el-Bedevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, c. II, ss. 47-48.
- el-Karâfî, Şihâbüddin Ahmad b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 1. basım, Şeriketü't-Tibâatu'l-Fenniyye el-Müttehîde t.y.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- , “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, c. 2 (2004), ss. 45-60.
- Kâsım el-Konevî, *Enîsü'l-Fukahâ fî Ta'rîfâtî'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*, 1. basım, Dârü'l-Vefâ, Cidde- Suudi Arabistan 1986.
- el-Kattân, Mennâ', *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 11. basım, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.
- Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, TDV, İSAM yayınları, Ankara 2018.
- el-Kaysî, İyad b. Abdillatif b. İbrahim (thk.), *Tefsirü Şeyh'l-İslâm İbn Teumiyye*, 1. basım, Dârü'l-İbn el-Cevzî, Suudi Arabistan 1432.
- Kazvînî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, Dârü'l-Fıkır 1979.
- Kirmânî Tâcülkurrâ, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr, *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fadîle t.y.
- , *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*, Müessese Ulûmü'l-Kur'ân, Beyrut t.y.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2. basım, Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1405.
- Kubat, Mehmet, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, c. 17, sy. 3 (2004), ss. 235-51.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfî (Usûlu-Kâfî)*, 1. basım, Menşûrâtî'l-Fecr, Beyrut 2007.
- el-Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât Ve'l-Âsâr*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- , *el-Mukaffa'l-Kebîr*, 2. basım, Dârû'l-Garb el-İslâmî, Beyrut t.y.
- , *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l- ilmiyye, Beyrut 1997.
- el-Mansûrî, Baybars, *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye Fi'd-Devleti't-Türkiyye*, 1. basım, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lubnâniyye, Kahire 1987.
- Maşalı, Mehmet Emin, “Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 5, sy. 3 (2005), ss. 61-90.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*, İrşad Kitap Yayın Dağıtım, İstanbul t.y.
- , *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l Kebîr*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- , *en-Nüket ve'l-'Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- el-Mehdî, Cevde Muhammed Muhammed, *el-Vâhidî ve Menhecühû fî't-Tefsîr*, 1. basım, el-Miclisu'l-A'lâ Li's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, Kahire 1978.
- Mergînî, Burhanaddin Ali b. Ebibekr, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâye el-Mubtedî*, Dâru İhyâ'i't-Turâs el-Arabî, Beyrut t.y.
- el-Mısnî, Mustafa İbrahim, *Medresetü't-Tefsir Fî el-Endülüs*, 1. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, “İbnü'l-Müneyyir”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 156-57.

- , *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2002.
- Mustafa, Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3. basım, Daru'l-Vefâ', Mansûre 1987.
- Mütayrî, Muhsin Hâmid, *Tefsirü'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân Te'sîl ve Takvîm*, 1. basım, Dârü'l-Tedemmüriyye, Riyad 2011.
- Na'naâ, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve Âserûhâ fî Kutubi't-Tefsîr*, Dârru'l-Kalem, Dımaşk 1970.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle ve İhtilâfî'l-'Ulemâ'i fî Zâlik*, 1. basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991.
- , *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2. basım, Dâru'l-Me'rife, Beyrut 2008.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ Mine's-Sünen (es-Sünen es-Sugrâ)*, 1. basım, Dârü't-Te'sîl, Kahire 2012.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edeb*, 1. basım, Daru'l-Vesaik el-Kevmiyye, Kahire 1423.
- Ömer, Ahmed Muhtar, Abdül'Âli Sâlim Mekram, *Mü'cemü'l-Kıraati'l-Kur'âniyye*, 2. basım, Metbûâtü Camiatü'l-Kuveyt, Kuveyt 1988.
- Özel, Ahmet Murat, “Şâzeliyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 387-89.
- Öztürk, Mustafa, “Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 8, sy. 2 (2008), ss. 1-20.
- Râgib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 1. basım, Dâru'l-Kelam-Dâruş-şâmiyye, Beyrut-Dımaşk 1412.
- , *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, 1. basım, Edebiyat Fakültesi, Tantâ Üniversitesi, Mısır 1999.
- Rebî', Âmâl Muhammed Adurrahman, *el-İsrâiliyyât fî Tefsîri'r-Taberî: Dirâse fî'l-Luga ve'l-Mesâdiri'l-İbriyye*, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 2001.
- es-Safedî, Ebü'l-Fezâil Cemaleddin Yusuf b. Hilal, *Aynü's-Sa'âde an Hüsni'l-İrade*, t.y.

- , *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*, Bahattin Dartma (thk.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2019.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeğ, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Dârü'l-Hayâü't-Türâs, Beyrut 2000.
- , *A 'yânü'l- 'Asr ve A 'vânü'n-Nasr*, 1. basım, Dârü'l-Fikir, Dimaşk 1998.
- Sa'lebî, Ebü İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân 'An Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. basım, Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut 2002.
- es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 10. basım, Dârü'l-İlm li'l Melâyîn, Beyrut 1977.
- Saraç, M. A. Yakta, “İcâz”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, İstanbul t.y., c. XXI, ss. 392-93.
- Selâhüddin, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 1. basım, Dârü Sâdir, Beyrut 1974.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Me'rife, Beyrut 1993.
- , *Usûlü'l-Fıkh*, Dârü'l-Me'rife, Beyrut t.y.
- Sümertaş, Burhan, *Mâverdî ve en-Nüket ve el-Uyûn Adlı Tefsiri*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. basım, Muessetü'r-Risâle, Beyrut 2007.
- , *Esbâbü'n-Nüzûl (Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl)*, 1. basım, Muessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 2002.
- Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm, *el-Fevzü'l-Kebîr fî USûli't-Tefsîr*, 1. basım, Daru'l-Gevsânî lid-Dirâsâtul'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2008.
- eş-Şâmisî, Yusuf Muhammed Rehme, *Tefsîrü'l-Kur'ân'ül-Azim li İzziddin Abdilaziz b. Abdisselâm es-Sulemî Min Evvel Sure el-Fâtihe İle Âhiri Sure et-Tevbe Dirâseten Ve Tahkîken Ve Ta'lîken*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Da've Ve

- Usulü'd-Din Fakültesi, Kitab ve es-Sünne Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Suudi Arabistan 1998.
- Şâtibî, Ebü İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, 1. basım, Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan 1997.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Bedrü't-Tâli' bi-Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, Dârü'l-Me'rife, Beyrut t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (thk.), 1. basım, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Tâceddin es-Sübkî, Abdulvehab b. Takıyyüddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 2. basım, Hecr Li't-Tibâe Ve'n-Neşr Ve't-Tevzi' 1413.
- Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *Envâü't-Tasnîf el-Müteallikatü bi Tefsiri'l-Kur'ân el-Kerîm*, 2. basım, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suudi-Arabistan 1423.
- , *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru İbnü'l-Cevzî 1432.
- , “Tefsiru'l-Kur'ân bi'l-İsrâiliyât: Nazratu'n-Takvîmiyye”, *Mecelletu Me'hedi'l-İmam eş-Şâtibî li'd-Dirâsetü'l-Kur'âniyye*, c. XIV (1433).
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-'Akâ'id-i-Nesefiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2014.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen et-Tirmimî)*, 1. basım, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Tomar, Cengiz, Ş. Tufan Buzpınar, Abdüsselam Uluçam, “Şam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 311-325.
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü İhyâ' et-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Umeyre, Abdürrahmân (thk.), *et-Tefsîrü'l-Kebîr li Takıyyüddin İbn Teymiyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rölü*, 1. basım, Fecr, Ankara 2005.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, 1. basım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- , *Tefsîri'l-el-Vasît*, 1. basım, Muhammed b. Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan 1430.
- el-Vuheybî, Abdullah b. İbrahim, *el-İzz b. Abdisselâm; Hayâtühü ve Âsârühü ve Menhecühü fî't-Tefsîr*, 2. basım, 1987.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Ebü Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2. basım, Dârü Sâdır, Beyrut 1995.
- Yılmaz, Mehmet Faik, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 569-71.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 90.
- , “Memlükler Zamanında (1250-1518) Kadın”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 40, sy. 2 (2004), ss. 131-44.
- Yunus, Muhammed Kabir, *Dirâsât fî Usûli't-Tefsîr*, Dârü'l-Umme, Kano 2010.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, 1. basım, Âlemü'l-Kutub, Beyrut t.y.
- ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *el-İsrâ'iliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire t.y.
- , *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, Dârü'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- , *Mu'cemü's-Şüyûhi'l-Kebîr*, 1. basım, Mektebetü's-Siddik, Tâif-Suudi Arabistan 1988.
- , *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, 1. basım, Dârü'l-Garb el-İslâmî 2003.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, 1. basım, Maktebetü'l-Übeykân, Riyad 1998.
- , *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-Ahbâr*, 1. Basım., Muessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire t.y.
- ez-Ziriklî, Hayreddin Mahmud b. Muhammed, *el-Alâm*, 15. basım, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.
- Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed, *el-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve 'Ş-Şâ'ir*, Dâru Nehdetu Mısır, Kahire t.y.
- ez-Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4. basım, Dâdu'l-Fıkır t.y.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. basım, Dâur'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1995.