



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

**YÛSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ'NİN “KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÛ'L-ESTÂR”
ADLI ESERİNDE KUR'AN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ**

(DOKTORA TEZİ)

Ahmet YÜREKLİ

BURSA-2023



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

**YÛSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ'NİN “KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÛ'L-ESTÂR”
ADLI ESERİNDE KUR'AN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ**

(DOKTORA TEZİ)

Ahmet YÜREKLİ

Danışman

Prof. Dr. CELİL KİRAZ

BURSA-2023



T.C.

TEZ ONAY SAYFASI

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir İlmi Bilim Dalı'nda, 711823005 numaralı Ahmet YÜREKLİ'nin hazırladığı **“Yûsuf B. Hilâl Es-Safedî'nin “Keşfü'l-Esrâr Ve Hetkü'l-Estâr” Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi**” başlıklı doktora teziyle ilgili savunma sınavı, 26/07/2023 günü 14-16 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Celil KİRAZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Remzi KAYA
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Murat KAYA
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üye
Dr. Şevket YILDIZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ULUDAŞ
Pamukkale Üniversitesi

Tarih:

26/07/ 2023



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı/ Konusu: Yûsuf B. Hilâl Es-Safedî'nin "Keşfü'l-Esrâr Ve Hetkü'l-Estâr" Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 347 sayfalık kısmına ilişkin, 26/07/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1-Kaynakça/dipnot hariç

2-Alıntılar hariç

3- 5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:

Ahmet YÜREKLİ

Öğrenci No:

711823005

Anabilim Dalı:

Temel İslam Bilimleri

Programı:

Tefsir İlmi

Statüsü:

☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Celil KİRAZ

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “YÛSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ’NİN “KEŞFÛ’L-ESRÂR VE HETKÛ’L-ESTÂR” ADLI ESERİNDE KUR’AN’I YORUMLAMA YÖNTEMİ” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Ahmet YÛREKLİ
Öğrenci No : 711823005
Anabilim : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tefsir
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	:Ahmet YÜREKLİ
Üniversite	:Uludağ Üniversitesi
Enstitü	:Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	:Tefsir
Tezin Niteliği	:Doktora
Mezuniyet Tarihi	:26 /07 / 2023
Tez Danışmanı	:Prof. Dr. Celil KİRAZ

YUSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ'NİN “KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR” ADLI ESERİNDE KUR'AN'I YORUMLAMA YÖNTEMİ

Yusuf b. Hilâl es-Safedî hicrî VII. yüzyılda Halep'te yaşamış bir âlimdir. Bu dönem, Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Memlûkler devrine tekâbül etmekte olup naklî ve aklî ilimler sahasında hareketliliğin yaşandığı ve mümtaz ilim adamı ve düşünürlerin yetiştiği bir devir olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Safedî, söz konusu dönemin meşhur âlimlerinin gölgesinde kalmış bir ilmî şahsiyet olarak, kendisi hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Müfessirin günümüze ulaşan en önemli eseri *Keşfü'l-Esrâr* ve *Hetkü'l-Estâr*'dır. Müellif, tefsirini kaleme alırken Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yaklaşımını öncelediğini, bu konuda önemli ölçüde vahiyle beraber akla yer verdiğini ve taklitten uzak durduğunun altını çizmektedir. *Keşfü'l-Esrâr*'da fıkıh, hadis ve ahlâk gibi İslâmî ilimlere yer verilmekle birlikte, özellikle Safedî'nin yaşadığı dönem içerisinde Ehl-i Sünnet dışındaki itikâdî akımlara karşı kendi fikrî eleştirilerini gündeme getirmesi itibarıyla kelâmî konuların yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ayrıca müfessirin, tasavvufa ve ehl-i keşfe olan yakınlığından mülhem Kur'anî çizgide âyetlerin sûfî tevillilerine tefsirinde yoğun bir şekilde yer verdiği görülmüştür. Müellifin tefsirinde ulûmu'l-Kur'an sahasında özellikle nesih, müteşâbih ve hurûf-ı mukatta'a kavramlarına dair kendine özgü dikkat çekici yorumları söz konusudur. Safedî'nin İbrânice ve Süryânice bilmesinden dolayı özellikle âlemin yaratılışı ve peygamber kıssaları gibi konularda sık sık Tevrat'tan, bazen de İncil ve Zebur'dan alıntılar yapmıştır. *Keşfü'l-Esrâr*, müfessirin Kur'an'ı kendi bütünlüğü içerisinde akıl, mantık ve dil verileri çerçevesinde tefsir etmedeki önceliği, rivâyet açısından zengin bir içeriğe sahip olmasını mümkün kılmamıştır. Sonuç olarak bu tefsir tekrarlarına düşmeden bazı konularda orijinal tespitleri içeren orta hacimli bir eser özelliğini taşımaktadır.

Anahtar sözcükler:

Tefsir, Kur'ân, Keşfü'l-esrâr, es-Safedî, Yöntem, Rivâyet, Dirâyet.

ABSTRACT

Name and Surname : Ahmet YÜREKLİ
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Science
Branch : Tafseer
Degree Awarded : PhD
Degree Date : 26/07/2023
Supervisor : Prof. Dr. Celil KİRAZ

THE METHOD OF INTERPRETING THE QURAN OF YUSUF B. HILAL ES-SAFEDI IN HIS BOOK “KASH al-ASRAR WA HATK al-ASTAR

Yusuf B. Hilal es-Safedi is a scholar who lived in Aleppo in the Hijri VII. century. This period corresponds to the period of the Mamluks, who ruled in Egypt, Syria and Hejaz, and took its place in the history scene as a period in which mobility in the field of religious sciences and positive sciences were experienced and eminent scholars and thinkers were raised. Safadi, as a scholar who was overshadowed by the famous scholars of his period, has no detailed information about him in the historical sources. Kashf al-asrar wa hatk al-astar, which is the most important work of the mufasssir that has survived to the present day. The author also underlines that he prioritized the approach of interpreting the Qur'an with the Qur'an while writing his tafsir, that he included reason along with revelation to a great extent, and that he avoided imitation. Although Islamic sciences such as fiqh, hadith and morality are included in Kashf al-asrar, the intensity of theological issues draws attention especially in the period when Safadi brought his own intellectual criticisms against theological movements other than the Ahl as-sunnat. In addition, it has been seen that the commentator included the sufi interpretations of the verses in the Qur'anic line inspired by his closeness to sufism and the Ehl-i Keshf. In the interpretation of the author, he has his own remarkable comments on the concepts of naskh, mutashabih and huruf-ı mukattaa in the field of ulûmu'l-Qur'an. Due to Safadi's knowledge of Hebrew and Syriac, he often quoted from the Torah, sometimes from the Bible and Psalms, especially on subjects such as the creation of the world and the stories of the prophets. Kashf al-asrar's priority in interpreting the Qur'an in its entirety within the framework of reason, logic and language data did not make it possible for it to have a rich content in terms of narration. In conclusion, this tafsir is a medium-volume work that contains original findings on some issues without falling into repetition.

Key words:

Qur'anic Interpretation, Qur'an, Kashf al-asrar, Safadi, Method, Rivāyah, Dirāyah

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim, Allah tarafından insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak üzere son Peygamber Hz. Muhammed (sav)'e vahiy yoluyla peyderpey indirilen ilahî kelâmın adıdır. Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber, insanlara ilahî mesajlarla yüklü yüce kitabı tebliğ etmekle kalmamış, aynı zamanda Allah kelâmının sahih bir şekilde anlaşılıp yaşanması yönündeki açıklamaları müminler için örnek olmuştur. Bu açıklamalar tefsirin temelini oluşturmuş, sahabe, tabiün ve daha sonraki dönemlerde tefsir faaliyetleri artarak devam etmiştir. Yüce Kitab'ın anlaşılması kapsamında günümüze kadar sayılamayacak kadar nice araştırmalar, incelemeler ve eserler kaleme alınmıştır. Hz. Peygamber'den yaklaşık VI asır sonra yaşamış olan Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296), bu gayenin gerçekleşmesine katkıda bulunmak için *Keşfü'l-Esrâr* ve *Hetkü'l-Estâr* adlı eseri telif etmiştir.

Keşfü'l-Esrâr hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış bir tefsirdir. Bu dönemin ilmî yönden çok değerli eserlerin vücuda geldiği münbit bir zamana tekabül ettiği bilinir. Bununla birlikte söz konusu tefsir ilmî muhitte tedrise konu edilmemesi ve müellifin özellikle şerî ilimler sahasında tanınmış bir şahsiyet olmaması gibi birtakım sebeplerle dönemin meşhur tefsirlerinin gölgesinde kaldığı anlaşılmaktadır. Unutulmaya yüz tutan bu tefsir Bahattin Dartma tarafından çeşitli nüshaları göz önünde tutularak tahkik edilmiş ve 2019 yılında İSAM yayınlarından neşredilmiştir. Tahkîkî yapılan mezkûr eserin tefsir ilmi çerçevesinde derinlikli ve ilmî kıstaslara uygun bir incelemeyi ve değerlendirmeyi fazlasıyla haketmesi, yaptığımız çalışmayı gerekli ve önemli kılmaktadır. Zira ilim hayatında yeni şeyler söylemenin ve günümüzde söz sahibi olmanın yollarından birisi de hiç şüphesiz ecdadımızdan miras kalan ilmî müktesebâtı anlayıp insanların istifadesine sunmaktan geçmektedir.

Üzerinde çalıştığımız bu tez, tefsirin önemi, konusu, kapsamı ve metoduna dair bilgileri içeren “Giriş” kısmıyla birlikte üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve sosyal vaziyeti üzerinde durulmuş ve bu çerçevede tefsirin genel özellikleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin tefsirindeki rivâyet ve dirâyet yönü ele alınmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle onun tefsirinde kullanmış olduğu rivâyetlerin özelliklerine ve rivâyet malzemesini kullanım biçimine temas edilmiş ve bu konu, ilgili başlıklar altında örneklendirilerek tahlil edilmiştir. Ayrıca muhtelif âyetlerin tefsiriyle ilgili Safedî'nin kullandığı rivâyetler ve yaptığı yorumlarda bu rivâyetlerin yeri ve yoğunluğu gibi hususlar ele alınmıştır. Ayrıca dirâyet tefsir özelliklerini taşıması yönüyle *Keşfü'l-Esrâr*'da müfessirin Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Ahlâk ve dil verileri noktasında Kur'ân'ı yorumlama şekli ayrıntılı olarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise tefsirin Ulûmu'l-Kurân yönünden değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu noktada söz konusu tefsirde öne çıkan ve müfessirin ağırlık verdiği Kur'ân ilimlerine temas edilmiştir. Bu kapsamda *Keşfü'l-Esrâr*, dil, üslûp ve tarih yönünden ilimler şeklinde ana başlıklarıyla incelenmiş ve olabildiğince bu konuda müfessirin bakış açısı, düşünce ve yaklaşımları ön plana çıkartılmıştır.

Çalışmamız *Keşfü'l-Esrâr*'ı merkeze alarak şekillendiğinden dolayı tezin planında yer alan konular, söz konusu tefsirin birkaç defa okunup tahlil edilmesiyle değerlendirme aşamasına geçilebilmiştir. Bunun yanı sıra konu ile ilgili Ulûmu'l-Kur'ân

Tezin ortaya çıkmasında pek çok hocamızın maddî ve manevî katkısı olmuştur. Bu isimlere şükran duygularımı ifade etmeyi yerine getirilmesi zorunlu bir görev addediyorum. Bu çerçevede öncelikle doktora tez konusu seçiminden itibaren yapıcı görüş ve önerileriyle rehberlik eden danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. Celil KİRAZ'a, Tez izleme komitesi üyesi olarak katkılarından ötürü Prof Dr. Remzi KAYA ve Dr. Şevket YILDIZ hocalarımıza ve fedakâr aileme, arkadaşlarıma teşekkürlerimi arz ediyorum.

xii

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	vi
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	vii
YEMİN METNİ	viii
ÖZET	ix
ABSTRACT	x
ÖNSÖZ	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR	xxii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI	1
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	1
4. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI	2
5. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	2
6. TEFSİR ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR	5
6.1. İşârî Tefsir Ekolü.....	5
6.2. “Ebu’l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî’nin Keşfü’l-Esrâr ve Hetkü’l-Estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi”	5
6.3. Yazma Tefsir Literatürü.....	5
6.4. Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur’ân Yorumu	6
6.5. Safedî’nin Keşfü’l-Esrâr ve Hetkü’l Estâr Adlı Tefsirinde Hıristiyanlık	7

BİRİNCİ BÖLÜM

YUSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ’NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI.....	9
2. YAŞADIĞI DÖNEM	11

2.1. Safed Şehri	12
2.2. Halep Şehri.....	14
2.3. Siyasî Durum.....	16
2.4. Sosyal Durum.....	18
2.5. İlmî Durum.....	20
2.6. Bu Dönemin Önemli İlim Merkezleri	21
2.6.1.Kâhire.....	22
2.6.2. Şam	23
2.6.3. Halep	24
2.6.4.Kudüs	24
2.7. Bu Dönemin Önemli Âlimleri ve İlmî Faaliyetleri	24
2.7.1. Kıraat	25
2.7.2. Tefsir	26
2.7.3. Hadis	26
2.7.4. Fıkıh	27
2.7.5. Tasavvuf.....	27
2.7.6. Lügat ve Nahiv.....	28
2.7.7. İslam Tarihi.....	28
3. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	29
3.1. Eğitimi ve İlmî Seyahatleri	29
3.2. Mezhebi.....	30
3.3. Eserleri	33
3.3.1. Urcûze fi'l-Hilâf beyne Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî.....	34
3.3.2. Aynu's-Saâde an Hüsni'l-İrade	34
3.3.3. Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr	34
4. KEŞFÜ'L-ESRÂR'IN GENEL ÖZELLİKLERİ	35
4.1. Yazılış Gayesi	35
4.2. Metodu	36
4.3. Özellikleri.....	37
4.4. Kaynak Olarak İstifade Ettiği Eserler	41
4.4.1. Tefsir Kaynakları	41
4.4.1.1. Müşkilü'l-Kur'ân.....	42

4.4.1.2. el-Muhîṭ fi't-Tefsîr	42
4.4.1.3. el-Vasîṭ fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd	43
4.4.1.4. Me'âlimü't-Tenzîl	44
4.4.1.5. Lübbü't-Tefâsîr (Kitabu'l-Acâib ve'l-Ġarâ'ib)	44
4.4.1.6. Ahkâmu'l-Kur'ân	45
4.4.2. Arap Dili ve Edebiyatı Kaynakları	46
4.4.2.1. Kitâbü'l-Ayn.....	46
4.4.2.2. Ziyâü'l-Kulûb	47
4.4.2.3. Sıhâhu'l-Luġa	47
4.4.2.4. Nazmu'l-Kur'ân	48
4.4.3. Tasavvuf ve Ahlâk Kaynakları	48
4.4.3.1.Menâzilü's-Sâirîn	49
4.4.3.2. Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî.....	49
4.4.3.3.Tehzîbü'l-Ahlâk	50
4.4.3.4. Hatmü'l-Evliyâ	50
4.4.4.Kelam ve Dinler Tarihi Kaynakları	51
4.4.4.1. el-Ârâ' ve'd-Diyânât	51
4.4.4.2. el-İrşâd	52
4.5. Kaynak Olarak İstifade Ettiği Şahıslar	52

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR'IN RİVAYET VE DİRÂYET YÖNÜ

1. RİVAYET YÖNÜ	57
1.1. HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİYLE ÂYETLERİ TEFSİRİ	58
1.1.1. Âyetlerin Doğru Anlaşılmasında Hadislerden Yararlanması	60
1.1.2. Kur'ân'daki Kavramları Açıklarken Hadislerden Yararlanması	62
1.1.3. LügavîAçıdan Kelime ve Kavram Tahlilinde Hadislerden Yararlanması	63
1.1.4. Mücmel İfadeleri Tebyin Etmek İçin Hadislerden Yararlanması.....	65
1.1.5. Âmm İfadeleri Tahsîs Etmek İçin Hadislerden Yararlanması.....	66
2. SAHÂBE GÖRÜŞLERİYLE ÂYETLERİ TEFSİRİ	68

1.2.1. Sahabenin Bazı Âyetlerin Tefsirine Yönelmeleri	69
1.2.2. Sahabenin Kelime ve Tabirlerin Anlamlarını İfade Etmesi.....	70
1.2.3. Sahabenin Kelime ve Tabirlerin Okunuşlarına Dair İfadeleri	71
1.2.4. Sahabenin Bazı Ahkâm Ayetlerini Açıklaması	72
1.3. KUR'ÂN'I TÂBÎÛN SÖZLERİYLE TEFSİRİ.....	74
1.4. TEVRAT VE İNCİL'LE TEFSİR ETMESİ	79
1.4.1. Kur'ân'da Muhtasar Olarak Zikredilen Kıssaların Tefsirinde Tevrat ve İncil'den Nakillerde Bulunması.....	80
1.4.2. Fıkhî Âyetlerin Tefsirinde Tevrat'tan İstişhatta Bulunması	81
1.4.3. Bazı Kelâmî Meselelerde Tevrat ve İncil'den İstişhatta Bulunması ...	82
1.4.4. Bazı İbranice Kökenli Kelimelerin Açıklanmasında Tevrat'tan Nakillerde Bulunması	84
2. DİRÂYET YÖNÜ	85
2.1. KUR'ÂN'I KUR'ÂN'LA TEFSİRİ.....	86
2.1.1. Kendi Yorumunun Doğruluğunu Âyetle Teyit Etme	88
2.1.2. Kelime Anlamının Âyetle İzahı	89
2.1.3. Aynı Konuyla İlgili Birbirini Tamamlayan veya Teyit Eden Âyetlerle İzahı	91
2.1.4. Aynı Konu ile İlgili Lafız ve Mâna Yönüyle Benzer Âyetlerin İzahı .	93
2.1.5. Müteşâbih Âyetlerin Muhkem Olanlara Hamledilmesi.....	96
2.2. KUR'ÂN'I KIRAATLE TEFSİRİ.....	99
2.2.1. Kıraatlere Temas Ederken Kullandığı İfadeler	100
2.2.2. Sahih Kıraatlere Yönelik Yaklaşımı	101
2.2.3. Sahih Olmayan Kıraatlere Yönelik Yaklaşımı	103
2.2.4. Dilbilimcilere Ait Kıraatlerdeki Yaklaşımı	105
2.2.5. Kıraatlerin İsnadındaki Yaklaşımı	108
2.2.6. Kıraatler Arasında Tercihteki Yaklaşımı	110
2.2.7. Kıraatlere Göre Farklı Fıkhî Hükümlerin Zikredilmesindeki Yaklaşımı	112
2.3. KUR'ÂN'I DİL VERİLERİYLE TEFSİRİ	115
2.3.1. Kullandığı Kaynaklar.....	117
2.3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm	117

2.3.1.2. Hadis-i Şerifler	119
2.3.1.3. Şiir	120
2.3.1.3.1. Kelimelerin anlamını tespit ve teyit için istiṣhat bulunması .	122
2.3.1.4. Arapların Günlük Dildeki Kullanımları	125
2.3.2. Ku’ran’da Dil Verileriyle Tefsir Yöntemi	127
2.3.2.1. Kavramların Kök Anlamıyla İlgili Tahlili.....	127
2.3.2.2. Kök Anlamından Kaynaklı Benzer Kavramlara Yer Vermesi	129
2.3.2.3. Kelimenin Zıt Anlamını Açıklaması	130
2.3.2.4. Sarf Konularına Yer Vermesi	132
2.3.2.4.1. Kelimelerin Veznini Açıklaması.....	133
2.3.2.4.2. Kelimelerin Müfred ve Cemî‘ Oluşlarına Yer Vermesi.....	135
2.3.2.4.3. Kelimelerin Müennes ve Müzekker Oluşlarına Yer Vermesi	136
2.3.2.4.4. Kelimelerin İştikâkına Yer Vermesi	137
2.3.2.5. Nahiv Konularına Yer Vermesi.....	138
2.3.2.5.1. Nahiv ve İ’rab Yönünden Tahlillerde Bulunması	138
2.3.2.5.1.1 Mübtedâ-Haber	138
2.3.2.5.1.2. Me’ûller	139
2.3.2.5.1.3. Hal.....	140
2.3.2.5.1.4. Atıf.....	140
2.3.2.5.1.5. Sıfat.....	141
2.3.2.5.1.6. Bedel	142
2.3.2.5.1.7. Zamir.....	143
2.3.2.5.2. Edatlarla İlgili Tahlillerde Bulunması.....	144
2.3.2.5.2.1.“Min” (من) Harf-i ceri	146
2.3.2.5.2.2.“Lâm”(ل) Harfi	148
2.3.2.5.2.3.“Ba” (ب) Harf-i ceri	150
2.3.2.5.2.4.“Lâ” (لا) ve “Len” (لن) Edatları	150
2.3.2.6. Belâgat Sanatlarına Yer Vermesi	152
2.3.2.6.1. İstiâre.....	152
2.3.2.6.2.Teşbih.....	154
2.3.2.6.3. Kinâye	155
2.3.6 1.2.4. Mukabele	156

2.3.6.1 2.5. Takdim-Tehir	156
2.4. KELÂMÎ YÖNÜ.....	157
2.4.1. Ulûhiyet	158
2.4.1.1. İmanın Mahiyeti ve Muhtevâsı.....	159
2.4.1.2. Allah'ın İsimleri ve Esmâ-i Hüsnâ	162
2.4.1.3. Allah'ın Sıfatları	164
2.4.1.3.1. Haberî Sıfatlar	167
2.4.1.4. Allah'ın İlmi ve Kader.....	168
2.4.1.5. Meşîet, Cebr ve İhtiyar	170
2.4.1.6. Hidâyet ve Dalâlet	173
2.4.1.7. Ecel	176
2.4.2. Nübüvvet.....	180
2.4.2.1. Peygamberlerin Masumiyeti.....	180
2.4.2.2. İnsanların Bazı Konularda Birbirlerine Üstün Kılınması.....	183
2.4.2.3. Hz. İsa'nın Ref'i	185
2.4.2.4. Halku'l-Kur'an	187
2.4.3. Sem'îyyât.....	190
2.4.3.1. İnsan ve Meleklerin Üstünlüğü Meselesi	190
2.4.3.2. Cinler ve Mahiyeti	192
2.4.3.3. Birinci ve İkinci Ölümün Mahiyeti	194
2.4.3.4. Haşrin Mâhiyeti	197
2.4.3.5. Rü'yetullah Meselesi	200
2.4.3.6. Kâfirlerin Cehennemde Ebedî Kalıp Kalmamaları Meselesi	204
2.5. FIKHÎ YÖNÜ.....	209
2.5.1. Usûl-i Fıkıh ve İctihad	210
2.5.1.1. Hz. Peygamberin Sünnetine Yer Vermesi.....	213
2.5.1.2. Sahabe ve Tâbiûnun Görüşlerine Yer Vermesi	214
2.5.1.3. Mezhep İmamlarının Görüşlerine Yer Vermesi	215
2.5.1.4. Lafzî Vaz'î Delâlet Türlerine Yer Vermesi	216
2.5.1.5. Kişisel İstinbatına Yer Vermesi.....	219
2.5.2. Furû-ı Fıkıh	222
2.5.2.1. İbadât	222

2.5.2.1.1. Oruç.....	223
2.5.2.1.2. Zekât.....	224
2.5.2.1.3. Kasr-ı Salât (Namazın Kısaltılması)	226
2.5.2.2. Muâmelât.....	227
2.5.2.2.1. Talâk ve İlâ.....	227
2.5.2.2.2. Mîras	231
2.5.2.2.2.1. Miras Hukukunda Vârisler ve Sayıları	232
2.5.2.2.2.2. Avliyye Meselesi	236
2.5.2.2.2.3. Kelâle (Yansoy) Meselesi.....	237
2.5.2.3. Ukûbât	239
2.5.2.3.1. Kısâs	240
2.5.2.3.2. Had	242
2.6. TASAVVUFÎ YÖNÜ.....	243
2.6.1. Bazı Mutasavvıfların Görüşlerine Yer Verilmesi	244
2.6.2. Âyetin Zâhirine Muvâfık İşârî Yorumlar Yapması	246
2.6.3. Keşfü'l-Esrâr'da Ele Alınan Bazı Tasavvufî Konular.....	249
2.6.3.1. Vahdet-i Vucûd ve Nefs-i Nâtika	250
2.6.3.2. Allah'ın Varlığı ve Âlemin Yaratılışı.....	253
2.6.3.3. Harflerin Sembolleri	255
2.6.3.4. Esmâ-i Hüsnânın Tecellisi ve Nefs-i Mütmainne	257
2.6.3.5. Velâyet ve Kerâmet	259
2.6.3.6. Nebî ve Velî.....	261
2.6.3.7. Muhabbetullah.....	263
2.6.3.8. Ölüm	264
2.7. AHLÂKÎ YÖNÜ	266
2.7.1. Nefis.....	266
2.7.2. Doğal ve Normal Ahlak (Huy)	268
2.7.3. İnsanın Kemâli	269

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR'DA ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

1. KURÂN'I LÜGAT YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER	272
1.1. GÂRÎBÜ'L-KUR'ÂN.....	273
1.1.1. Âdem (آدم)	273
1.1.2. Isr (إصر)	274
1.1.3. Yetesenneh (يَتَسَنَّهُ).....	274
1.1.4. Yüşhiteküm (يُسْحِكُمْ)	274
1.1.5. Mûsâ (موسى)	274
1.2. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN.....	275
1.2.1. Zamir.....	275
1.2.2. İsm-i İşaret	277
1.2.3. İsm-i Mevsûl	278
1.2.4. Şahıs İsimleri (Cins İsimler)	278
1.3. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN.....	279
1.4. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN	283
2. KURÂN'I ÜSLÛB YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER.....	287
2.1. MÜTEŞÂBİHU'L-KURÂN	288
2.2. HURÛF-I MUKATTA'A	293
2.2.1. el-Hurûfu'l-Mu'ceme/ Hurûfu'l-Mu'cem.....	294
2.2.2. el-Hurûfu'l-Mukatta'a/el-Hurûfu'l-Kitâbiyye	297
2.4. EMSÂLÜ'L-KUR'ÂN.....	302
2.5. MÜNÂSEBÂTÜ'L-KUR'ÂN	305
2.6. TEKRÂRU'L-KUR'ÂN	310
2.6.1. Lafzî Tekrarlar	311
2.6.2. Manevî Tekrarlar	314
3. KUR'ÂN'I TARİH YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER	314
3.1. NÂSİH-MENSÛH	315
3.1.1. Bedâ ve Tahsîs	318
3.1.2. Kur'ân'ın Hadisle Neshedilmesi.....	319

3.2. KISASU'L-KUR'ÂN.....	321
3.2.1. Kur'ân Kıssaları Bağlamında Tevrat ve İncil'den İstişatta Bulunması	322
SONUÇ	327
KAYNAKÇA.....	332
ÖZGEÇMİŞ	347



KISALTMALAR

Aleyhisselam	: a.s.
Basım Yeri Yok	: b.y.
Bin (Oğlu)	: b.
Bakınız	: bk.
Çeviren	: Çev.
Diyanet İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Editör	: Ed.
Hazırlayan	: Haz.
Hazreti	: Haz.
İslam Araştırmaları Merkezi	: İSAM
İlahiyat Fakültesi Vakfı	: İFAV
Milli Eğitim Bakanlığı	: MEB
Marmara Üniversitesi	: MÜ
Süleyman Demirel Üniversitesi	: SDÜ
Sallalâhü Aleyhi Vesellem	: sav.
Tefsir Araştırmaları Dergisi	: TADER
Ölüm Tarihi	: öl.
Radıyallahü Anh	: r.a.
Tahkik Eden	: thk.
Türkiye Diyanet Vakfı	: TDV
Tarihsiz	: ts.
Ve Benzeri	: vb.
Ve diğerleri	: vd.
Yayıncı Yok	: y.y.

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Hicrî VII. asırda yaşayan müfessir Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin kaleme aldığı *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserinin tanıtılması; bu çerçevede Safedî'nin ilmî kişiliği ile Kur'ân anlayışının ve tefsir yönteminin belirlenmesi ve böylece tefsir ilmine katkısının tespit edilmesi; bununla birlikte *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* isimli çalışmanın tefsir metodolojisi açısından incelenerek eserin tefsir tarihindeki yeri ve öneminin ortaya çıkarılması bu tezin temel konusudur.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

“Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi” isimli bu tezin öncelikli amacı, müfessirin yaşadığı hicrî VII. asrın sosyo-kültürel şartlarının kendisinin yetişmesi üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurarak âlimin ilmî şahsiyetini ve varsa diğer eserlerini ortaya çıkarmaktır. İkinci olarak, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'ı tanıtarak eserin kaynaklarını tespit etmek ve müellifin tefsirini oluştururken bu kaynaklardan ne ölçüde istifade ettiğini belirlemek ve genel muhtevasını da göz önünde bulundurarak telif edildiği döneme nisbetle Kur'ân tefsiri açısından orijinalitesini ortaya koyarak eserin tefsir tarihindeki yeri ve önemini tespit etmektir. Ayrıca tezin omurgasını teşkil eden *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'ın rivâyet ve dirâyet yönünü ayrıntılı bir şekilde inceleyerek eserin Temel İslam Bilimleri ve Kur'ân İlimleri açısından metodunu saptamak; böylece müellifin tefsir etme yöntemini belirlemek ve neticede eserin ve müfessirin tefsir ilmine sağladığı katkıları ortaya çıkarmaktır.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eseri son dönemlere kadar ilmî muhitte gerekli alâkayı görmemiş, kadîm İslâm ilim müktesebatından bizlere tevarüs etmiş önemli bir tefsirdir. Şüphesiz, Kur'an üzerine çalışılmış ve yakın zamanda tahkiki yapılmış böyle bir eserin ilmî araştırmalara konu yapıp istifade edilmesi büyük bir ihtiyaç olarak kendini göstermektedir.

Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eseri üzerinde tahkik yapılmadan önce sınırlı düzeyde ve kapsamlı olmayan bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Ancak söz konusu tefsirin orijinalitesini tespit amacıyla yapılan tahkikin ardından bu eser sağlıklı ve derinlikli bir şekilde inceleme ve değerlendirmeyi hak etmesi bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

4. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin hayatına – bu konuda kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği nedeniyle- kısa bir şekilde değinilmiş, akabinde müellifin yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve ilmi faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Zira belli bir dönemde yaşanan süreç ve bu sürecin beraberinde getirdiği imkân ve şartların yanı sıra siyasî, sosyal atmosfer de eser sahibi müellifi etkileyebilmektedir. Dolayısıyla bu bölüm içerisinde Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin yaşadığı dönemi kısa bir şekilde özetlemeye çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde ise Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin tefsirinde rivâyet ve dirâyet yönünü muhtelif ana başlıklar altında örneklerle izah etmeye gayret ettik. *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'ın metodunun ortaya çıkarılması gayesiyle rivâyet ve dirâyet yönünü tespit etmek araştırmanın temelini oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde ise tefsirin Ulûmu'l-Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmesine çalışılmış ve tefsirde söz konusu Kur'an ilimlerinin nasıl karşılık bulduğu ve bu konuda Safedî'nin değerlendirme ve izahlarını örnekler eşliğinde ortaya koymaya gayret ettik.

Ortaya konan tezde *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'ın Kur'ân'ı tefsir metodu tasvir, tahlil ve zaman zaman tenkit yöntemleriyle ele alınmıştır. Bu çerçevede araştırmada öncelikle incelenen konularla ilgili âlimin tefsirindeki görüşlerinin tasvir ve tahliline temas edilmiş, yaşadığı dönem çerçevesinde yeni ve özgün görüşleri öne çıkarılmış ve daha sonra söz konusu bulgular, tefsir ilminin verileri doğrultusunda değerlendirmeye ve bazen de tenkide tabi tutulmaya çalışılmıştır.

5. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Bu çalışmamızda yazım ve noktalama kuralları itibariyle Türk Dil Kurumu ve Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yazım kurallarına uymaya özen

gösterdik. Arapça kökenli kelimelerin yazımı konusunda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ni esas aldık. Âyetleri örnek verirken ihtiyaç söz konusu olmadıkça orjinal Arapça metninden ziyade sadece meâlleriyle yetindik. Çok uzun olan ve konuyla doğrudan alakalı olmayan âyetlere dipnotta yer verdik. Çalışmamızda geçen Arapça ifadelerin anlamını parantez içerisinde ifade etmeye gayret ettik.

Çalışmamızda ihtiyaç duyduğumuz bilgileri aslî kaynaklardan ulaşmaya gayret ettik. Söz konusu metaryallerde gerekli bilgileri temin edemediğimiz takdirde ikinci derecedeki kaynaklara başvurmaya çalıştık. Âyetlerin meâli konusunda referansımız Hayrettin Karaman, İbrâhîm Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı ve Sadrettin Gümüş'ün hazırladığı Kur'an Yolu Meâli olmuştur. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'ten referansta bulunurken [http:// www. kutsalkitap.org](http://www.kutsalkitap.org). adlı internet sitesi kaynak olarak kullanılmıştır.

Tezi oluşturan asıl malzeme, doğal olarak araştırmanın ana kaynağı Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'dır. Tezin birinci bölümünü teşkil eden Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin hayatı ve yaşadığı döneme dair sosyal, siyasî ve ilmî konuların işlenmesinde yoğun olarak İslam tarihi ve biyografi kaynaklarının aslî ve çağdaş olanlarından yararlanılmıştır. Bu çerçevede tarih ve biyografya sahasında İbnü'l-Esir'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Tarih*, Bahâüddîn İbn Şeddâd'ın (öl. 632/1234) *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Meâsinü'l-Yûsufiyye*, Ahmed ez-Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Selahaddin Safedî'nin (öl.764/1363) *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Ebû Muhammed el-Makrizî'nin (öl. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-(fi) Zikri'l-Hıtaf ve'l-Âşâr* ile *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine* ve Abdulkâdir en-Nuaymî'nin (öl. 927/1521) *ed-Dâris fi târîhi'l-Medâris* gibi dönemin en önemli âlimlerin eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca ilgili konuları tamamlayıcı ve ikincil kaynak olarak DİA'nın muhtelif maddelerinden yararlanılmıştır.

Tezde söz konusu edilen Temel İslam İlimleri'ne ait terimlerin İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Mu'cemü Meâyisi'l-Luğa*, Cevherî'nin (öl. 400/1009) *es-Sihah*'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V./ XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*'ı, İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-Arâb*'ı, Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ı, Tehânevî'nin (öl.1158/1745) *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn*'u, Zebîdî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs*'u gibi temel kaynaklara dayandırılarak tanımlanmasına özen gösterilmiştir.

Tefsir usûlüyle ilgili bilgilerin temini noktasında Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1292) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed Abdulazîm Zürkânî'nin (öl.1948) *Menâhil fî Ulûmi'l-Kur'an*, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (öl.1397/1977) *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, Mennâ el-Kattân'ın (öl.1420/1999) *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışmalara müracaat edilmiştir.

Kur'ân tefsiriyle alâkalı olarak müfessrin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* isimli tefsirinin yanı sıra Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Ğavâmi zi't-Tenzîl*, İbn Kesîr'nin (öl. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, İbn Âşûr'un (öl. 1973) *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* gibi eserlerinden istifade edilmiştir.

Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr'da geçen ve tez çalışmasında yer alan hadis rivayetlerinin, temel hadis kaynaklarındaki yerlerinin gösterilmesi amacıyla *Sahîh-i Buharî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*" ile İmam Mâlik'in (öl.179/795) *el-Muvatta'sına* başvurulmuştur.

Kelâmî konularda İbn Abdilcebbar'ın (öl. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, el-Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) *Temhîdû'l-Evâil fî Telhîsî'd-Delâil*, Nûreddin es-Sâbûnî'nin (öl. 580/1184) *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*, en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) *Tebşîratü'l-Edille*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Râzî'nin *İsmetü'l-Enbiyâ* gibi kaynaklardan yararlanılmıştır.

Fıkıh ve fıkıh usûlüyle alakalı konularda en çok Âmidî'nin (öl. 631/1233) *el-İhkâm'ı*, Abdülkerim Zeydân'ın (öl. 2014) *el-Vecîz'i*, İbn Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Fethu'l-Kadir'i*, İbn Hazm *el-Endelüsî el-Kurtubî* 'nin (öl. 456/1064) *el-Muḥallâ*, es-Serahsî'nin (öl. 483/1090) *el-Mebsût* gibi eserlere başvurulmuştur.

Tasavvufî konularda ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si*, Sadreddîn Konevî'nin (öl. 673/1274) *Miftâhu'l-Gaybî'l-Cem' ve'l-Vucûd'u*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî'nin (öl. 320/932) *Ḥatmü'l-Evliyâ* ' gibi kaynaklardan istifade edilmiştir.

Ahlâkî konularda ise İbn Miskeveyh'in (öl. 421/1030) *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserine başvurulmuştur.

6. TEFSİR ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr adlı tefsirin Bahattin Dartma tarafından tahkîkli basımı yapılmadan önce üzerinde bazı makalelerin yazıldığı ve yüksek lisans tezi düzeyinde çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bugüne kadar ilgili eser üzerinde yapılan çalışmaları telif tarihi önce olandan başlamak suretiyle ele almaya çalışacağız.

6.1. İşârî Tefsir Ekolü

Söz konusu yayın, Süleyman Ateş tarafından 1974 yılında yapılmış olup kitabın 196-2004 sayfaları arasında *Keşfü'l-Esrâr*'ın bazı nüshaları üzerinde yapılan çalışmayı içermektedir. Safedî'nin tefsirinin özellikleri, metodu ve bazı ayetlerin tefsirine dair özet bilgilerin yer aldığı bir çalışmadır.¹

6.2. “Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi”

Murat Yıldız tarafından 2003 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yapılan yüz on altı sayfadan oluşan yüksek lisans tezidir.² Murat Yıldız'ın bu çalışması *Keşfü'l-Esrâr*'a münhasır bir tez olması yönüyle önem arz etmektedir. Bahattin Dartma tarafından farklı nüshalar incelenmek suretiyle 2019 yılında 5 cilt olarak neşredilen bu eser, daha derinlikli ve ilgili eserin kimliğini ve Kur'an'ı anlama metodunu yansıtmaya bağlamında derli toplu bir çalışmayı hak ettiği düşüncesiyle ve farklı bir bakış açısıyla bu eser üzerinde yeni bir çalışmanın faydalı olacağı kanaati hâsıl olmuştur.

6.3. Yazma Tefsir Literatürü

Süleyman Mollaibrahimoğlu tarafından kaleme alınan ve 2007 yılında basılan eserin 251-260 sayfaları arasında Safedî'nin kısa biyografisi, tefsirinin özellikleri, kay-

¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 196-204.

² bk. Murat Yıldız, *Ebü'l-Fedâil Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin “Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr” Adlı Tefsirinin İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2003).

nakları ve bazı nüshalarına dair örnek metinler gibi hususları ihtivâ etmekte olup söz konusu kitap yedi yüz altmış beş sayfadan oluşmaktadır.³

6.4. Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu

Ahmad Mukhtar Adam tarafından 2021 yılında Maramara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yapılan iki yüz yetmiş sayfadan oluşan bir doktora tezi- dir. Danışmanlığını Bahattin Dartma'nın yaptığı bu tez, dört bölümden müteşekkil olup, ilk bölümü yaklaşık altmış sayfadan oluşmakta ve müfessirin yaşadığı çevre ve kendi şahsî ve ilmî hüviyetine ilişkin bilgiler içermektedir. Geri kalan takriben iki yüz sayfada ise *Keşfü'l-Esrâr*'ın rivâyet, dirâyet ve ulûmu'l-Kur'ân yönü ele alınmaya çalışılmıştır.⁴ Bu doktora çalışmasının aynı zamanda kitap olarak basımı da yapılmıştır.⁵

Biz “Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin “*Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*” Adlı Eseri- nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi”ni tez konusu yapmadan evvel internet ortamında YÖK'ün <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> ve İSAM''ın <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php> adlı adreslerden gerekli araştırma ve incelemeleri yaptık ve sadece yukarıda zikrettiğimiz Murat Yıldız'a ait “*Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi*” adıyla yüksek lisans çalışmasının yapıldığı tespitine ulaştık. Buna mukabil “Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin “*Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*” Adlı Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi” isimli doktora çalışmamıza başlayıp bitirmeye yakın bir zaman zarfında Ahmad Mukhtar Adam'ın “*Yusuf İbn Hilal es-Safedî ve Kur'ân Yorumu*” adlı bir doktora çalışmasının tamamlandığını öğrenmiş olduk.

Akademik çalışmalarda özgünlük çok önemli bir kriterdir. Bu çerçevede yapılan çalışmalarda yeni fikirlerin sunulması, akademik sahaya yeni bir bakış açısı getirmesi söz konusu çalışmayı önemli kılmaktadır. Tez araştırmamız olan *Keşfü'l-Esrâr*'ın Kur'ân'ı yorumlama yöntemi adlı doktora çalışması, zikrettiğimiz diğer doktora çalış- masından içerik olarak bazı noktalarda farklı özellikleri barındırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan bazılarını şu şekilde zikredebiliriz.

³ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 251-60.

⁴ Ahmad Mukhtar Adam, *Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu* (İstanbul: Maramara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁵ Ahmad Mukhtar Adam, *Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Kuran Yorumu* (b.y.: Kitabı Yayınevi, 2023).

Keşfü'l-Esrâr, dirâyet tefsiri olması hasebiyle içerik olarak kelâm konuları daha yoğun ölçekte ele alınmaktadır. Bu çerçevede Ahmad Mukhtar'ın “Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu” adlı tezinde değinilmediği veya yüzeysel olarak ifade edildiği ancak müfessirin özellikle üzerinde durduğu imanın mahiyeti, isim ve müsemmâ, âlemin yaratılışı, birinci ve ikinci ölüm, rû'yetullah, haşrin mahiyeti ve cehennemin ebediliği gibi müfessirin yaşadığı dönemde gündem olmuş kelâmî konuları çalışmamızda geniş bir şekilde yansıtmaya çalıştık.

Müfessirin mutasavvıf olmasından dolayı birçok âyet ve onunla bağlantılı konuları işârî boyutta yorumladığı görülmektedir. Söz konusu tezde temas edilmediği halde çalışmamızda özellikle tasvufî bağlamda harfler, esmâ-i hüsnâ, vahdet-i vücûd, velâyet, muhabbetullah ve ölüm gibi öne çıkan konular ele alınmıştır.

Keşfü'l-Esrâr üzerinde Ahmad Mukhtar Adam tarafından gerçekleştirilen tez çalışmasında müfessirin ele aldığı ahlâk konusuna dair herhangi bir değerlendirme ve tahlile yer verilmediği görülmüştür. Gerçekleştirdiğimiz çalışmada ise bu konuya temas ederek âlimin ahlâk anlayışına çeşitli noktalardan temas edilmiştir.

Müellifin edip bir kimliğe sahip olmasından dolayı eserinde şiir sanatına sık sık yer verdiği ve âyetlerin tefsirinde şiirle istişhata bulunduğu görülmektedir. Tezimizde âlimin mezkûr yönü farklı açılardan ifade edilmiştir. “Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu” adlı çalışmada ise bu konuya temas edilmediği müşahade edilmiştir.

Mezkûr tezden farklı olarak müfessirin fıkıh anlayışını klasik furû-ı fıkıhtaki taksime uygun bir şekilde ibadât, muamelât ve ukûbât olarak belirginleştirmeye çalıştık. Müfessirin bu konuda kısas ve miras konuları dışında zekât ve kasr-ı salât ve orta namaz gibi hususlardaki sıra dışı görüşlerine çalışmamızda temas edilmiştir.

6.5. Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l Estâr Adlı Tefsirinde Hristiyanlık

2022 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Büşra Kaya tarafından hazırlanan yüksek lisans düzeyinde bir çalışma mahiyetindedir. Yaklaşık yüz sayfalık bir hacme sahip olan ve üç bölümden oluşan söz konusu tezde *Keşfü'l-Esrâr*'da Hz. Meryem, Hz. İsmâ ve Hristiyanlıkla ilgili meselelerin tahlili yapılmaktadır.⁶

⁶ Büşra Kaya, *Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr Ve Hetkü'l Estâr Adlı Tefsirinde Hristiyanlık* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr hakkında zikredilen çalışmaların dışında Ahmad Mukhtar Adam'ın “Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu”⁷ ve Enes Büyük'ün “Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı”⁸ adlı makale çalışmaları söz konusudur. Ayrıca İshak Kızılaslan tarafından kaleme alınan “Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-muhît İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Yorumlanmasına Katkısı” adlı kıraat konusunda mukayeseli bir makale ortaya konmuştur.⁹



⁷ Ahmad Mukhtar Adam, “Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1(2020).

⁸ Enes Büyük, “Safedî'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20 /1 (Haziran 2020).

⁹ İshak Kızılaslan, “Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-muhît İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Yorumlanmasına Katkısı”, *Dergiabant* 10/2(Kasım-2022).

BİRİNCİ BÖLÜM

YUSUF B. HİLAL ES-SAFEDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. HAYATI

İslam tarihi boyunca Kur'ân tefsiri alanında kaleme aldığı eserlerle iz bırakmış çok değerli ilim adamları yetişmiştir. Bu âlimlerin bazılarının görüşleri, ilmî kariyerleri ve şöhretleri münasebetiyle bilinmekle beraber, kimileri ise ilmî yönden temayüz etmelerine rağmen gözden uzak kalmaları ve kendi dönemlerindeki meşhur âlimlerin gölgelerinde kalmaları gibi birtakım sebeplerden dolayı hak ettikleri ilmî şöhreti yakalayamamışlardır. Bu bölümde hicrî VII. yüzyılda yaşamış ve çok yönlü bir âlim olan Yusuf b. Hilâl es-Safedî'yi incelemeye çalışacağız.

Müellifin asıl adı Ebu'l-Berekât Cemâluddîn Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'dir. Lakabı Cemâlüddîn, künyesi ise Ebu'l-Fezâil'dir.¹⁰ Kendisi aslen Halepli olmasından mütevellid *Halebî* nisbesiyle anılır.¹¹ Ancak müellif, hayatının bir bölümünü bugün Filistin bölgesinde yer alan Safed şehrinde geçirdiği için kaynaklarda daha çok *Safedî* nisbesiyle bilinmektedir.¹² Fakir ve yoksullara karşı merhametiyle bilinen Safedî, çok yönlü bir âlim olmakla beraber asıl mesleği tabiplik olup hastalara şifâ veren ilaçlarla iştigal etmesi hasebiyle *tabîb*, fıkıh ilimine olan vukûfiyeti cihetiyle *fakîh* ve tasavvufa olan ilgisi münasebetiyle *mutasavvîf* lakaplarıyla da anılmıştır.¹³ Ayrıca müellifin şii

¹⁰ Selâhaddîn Safedî, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000), 29/164; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2000), 52/314; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 251.

¹¹ Selâhaddîn es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu Terâcim* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 8/256; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 167; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 251.

¹² Selâhaddîn Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'yânu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Suriye: Daru'l-Fikr, 1998), 5/671; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 321; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1/738; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 251.

¹³ Ahmet İsa, *Mu'cemu'l-etubbâ* (Mısır: Fethullah İlyas Nuri vd., 1942), 1/526; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/256;

ve edebiyata olan ilgi ve merakından dolayı ilmî muhitte *edib* lakabıyla da anıldığı görülmektedir. Safedî'nin bu sanatsal yönü, başyapıt niteliğindeki eseri olan *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı tefsirine de yansımıştır.¹⁴

Müellifimizin doğum tarihi hakkında kaynaklarda gerekli ve yeterli bilgiye ulaşılamasa da Halep'de doğduğu konusunda bir ittifakın olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵ Safedî'nin vefatına dair ilmî kaynaklarda sadece müsteşrik Brockelmann (öl.1956) tarafından 684/1286 tarihine işaret edilmiştir.¹⁶ Tarihçi Selahaddin Safedî¹⁷ (öl.764/1363), biyografi âlimi Hayrettin Ziriklî¹⁸ (öl.1976), Müslümanların tıp tarihine dair çalışmalarıyla tanınan tarihçi Ahmed İsa Bek¹⁹ (öl. 1365/1946) ve tarih araştırmacısı Ömer Rıza Kehhâle²⁰ (öl.1987) müellifin 696/1296 tarihinde vefat ettiği konusunda ittifak etmişlerdir. İSAM tarafından tahkik edilerek beş cilt halinde basılan ve üzerinde çalıştığımız *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı eserin takdiminde de 696/1296 tarihi esas alınmıştır.²¹ Dolayısıyla hicrî 696 tarihi isabetli gözükmemektedir. Zira Safedî, eserini 686 yılında Kâhire'de temize çekerek tamamladığını ifade etmektedir.²² Bu veriler ışığında Brockelmann'ın vermiş olduğu 684 tarihi mantık çerçevesinde mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Selahaddin Safedî, Hayrettin Ziriklî, Ahmed İsa Bek ve Ömer Rıza Kehhâle'nin Safedî'nin vefatına ilişkin vermiş oldukları 696/1296 tarih mantıklı ve isabetli görülmektedir.

Kaynaklarda kendisi hakkında kısıtlı bilgilere sahip olduğumuz Safedî, ailesine dair sadece oğlu olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed b. Yusuf b. Hilal es-Safedî (öl.737/1337) ile ilgili birtakım verilere ulaşılmıştır.²³ Ahmed b. Yûsuf babası gibi tıp

Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197; Bahattin Dartma, "Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr'ı", *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 1/13.

¹⁴ Selâhaddîn Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Selâhaddîn Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/672; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/256; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197.

¹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/314.

¹⁶ Brockelmann, *GAL Suppl*, 1/738.

¹⁷ Selahaddin Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Selahaddin Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/672.

¹⁸ Zirikli, *el-A'lâm*, 8/256.

¹⁹ Ahmet İsa, *Mu'cemu'l-etibbâ*, 1/526.

²⁰ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcüümü musannıfî'l-kütübî'l-arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenne-Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 13/340.

²¹ Dartma, "Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr'ı", 13.

²² Yusuf b. Hilâl Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 4/654.

²³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Dâni (Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1972), 6/244; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kütüb, ts.), 2/279.

ilmine ve şiir sanatına vukûfiyetiyle öne çıkmış ve yaşadığı dönemin hükümdarlarına tıp hizmeti sunmuş, bu kapsamda onun bir nevi tıbbî klinik statüsünde olan Mansûr Bîmârîstan'ında tabiplik görevini ifa ettiği anlaşılmaktadır.²⁴

Ayrıca burada bir hususun altını çizmekte fayda var. İslâm tarihi ve biyografi kaynaklarında müfessirimiz Safedî ile aynı dönemde yaşamış ve aynı tarihte vefat etmiş, Kur'ân'ı anlama noktasında ileri düzeyde anlayış ve zekâ kabiliyetine sahip olduğu dile getirilen Yusuf b. Hibetullah el-İsrâîlî es-Safedî'den de bahsedilmektedir.²⁵ İsim, künye ve vefat tarihlerinin benzerlik taşıması, söz konusu şahsın müfessir Safedî'yle aynı kişi olma ihtimalini akıllara getirirse de, bu konuda somut ve ikna edici delillerin söz konusu olmaması bu şahsın, tefsiri üzerinde çalıştığımız Safedî ile aynı kişi olup olmama konusunda kesin bir hükme varılmasını engellemektedir.

2. YAŞADIĞI DÖNEM

Müellif Safedî'yi daha iyi tanıma adına onun yaşadığı dönem ve coğrafyaya dair birtakım bilgilere müracat etmek gerekmektedir. Bilindiği üzere insan tek başına yaşayan bir varlıktan öte sosyal yönü ağır basan bir canlı hüviyetindedir. Dolayısıyla sosyolojik bir varlık olması itibariyle insanın şahsiyeti üzerinde yaşadığı coğrafyanın, toplumun ve kültürün etkisi görmezlikten gelinemez. İnsanın; dinî, ictimâî, fikrî ve kültürel hayatının şekillenmesinde özelde aile, arkadaş, eğitim kurumları ve çevresinin önemi ve etkisi tartışılmaz bir gerçektir.²⁶ Sosyal çevrenin insanın kişiliği üzerinde etkisine dikkat çekmek üzere Kur'an'da *“Ey İman edenler! Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakının ve sâdıklarla beraber olunuz.”*²⁷ buyrulmaktadır.

Âlimin hayatına bakıldığı zaman, yaşadığı coğrafyadan ve toplumdan etkilendiği görülmektedir. Doğduğu ve hayatının belli bir bölümünün geçtiği Safed şehrinin nüfus yapısı itibariyle kozmopolitik bir yapıya sahip olması ve bununla beraber onun Mısır'a ve Kudüs'e yaptığı ilmî seyahatlerin, müfessiri ilmî ve kültürel açıdan gelişmesine ve ufkunun bu yönde genişlemesine katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

²⁴ Selahaddin es-Safedî, *A'yânu'l-asr*, 4/435-436.

²⁵ Selahaddin es-Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 29/164; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/314-315.

²⁶ Osman Kara, “Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 13-16.

²⁷ et-Tevbe 9/119.

Bundan dolayı müellifin yaşadığı dönemin siyâsî, ictimâî ve ilmî atmosferini bilmek gerekmektedir. Sonuçta Safedî'nin hayatında önemli bir yeri olan Safed ve Halep şehirlerinin tarihi serencamından bahsetmek bu kapsamda isabetli olacaktır.

2.1. Safed Şehri

Safedî'nin doğum tarihi vesîkalarda geçmese de vefat tarihini 696/1296 olarak esas aldığımızda²⁸ hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam coğrafyasının merkezi olarak bilinen Suriye, Filistin Mısır ve Hicaz gibi bölgelerde o günkü İslam dünyasının lideri konumunda olan Memlûkler (648-923/1250-1517) devleti hüküm sürmekteydi. Müellifin hayatının belli bir döneminin geçtiği anlaşılan Safed şehri ise Şam bölgesine bağlı eyâlet konumunda bir yerleşim yeri idi. Bugün İsrail devletinin kuzey bölgesinde yer alan Safed şehrinin kuzey batısında Lübnan, güney doğusunda Ürdün devleti yer almaktadır. Söz konusu şehir, Yukarı Celîle şehrinin 50 km doğusunda, Taberiye gölünün kuzeyinde, deniz seviyesinden yaklaşık 840 m yükseklikteki bir tepenin üzerinde yer alan ve tarihi kalesinin eteklerine kurulu bir yerleşim yeridir.²⁹ Tarihî kaynaklarda bu şehrin yerleşim yeri olarak kuruluşunun ne zamana tesadüf ettiğine dair net bir bilgiye rastlanmazken, bu şehrin adı ilk olarak miladî II. yüzyıldan itibaren zikredilmeye başlandığı bilinmektedir.³⁰

Safed şehrinin kelime itibariyle kökenine dair zikredilen birtakım görüşler, bu şehrin tarihî ve coğrafi konumu hakkında bazı veriler ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şehrin ismi olan Safed kelimesinin kökenine yönelik kaynaklarda “şefat” ve “safed” (صفد) şeklinde iki farklı görüşe rastlamak mümkündür. Söz konusu yerleşim yerinin yüksek ve sabit bir tepede bulunmasından mülhem Yahudî kaynaklarında bu bölgenin “şefat” şeklinde telaffuz edildiği şeklinde bir değerlendirme mevcuttur. Diğer görüşe

²⁸ Safedî'nin ölüm tarihine ilişkin farklı rivayet ve görüşleri önceden ifade etmiştik.

²⁹ Tarihî kaynaklarda Safed şehrine bağlı aralarında Akkâ, Nâsıra, Taberiye ve Tebnîn gibi yaklaşık on adet yerleşim yerinin varlığından bahsedilmektedir. bk. Muhammed Abdurrahman Osmanî, *Târihu Safed*, thk. Süheyl Zekkar (b.y.: et-Tekvîn li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2009), 117-123.

³⁰ Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultânîyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 152; Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 101, 236; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/154-155; Mustafa Murad ed-Debbâğ, *Bilâdünâ Filisitin* (Kafr Qara: Dâru'l-Hüda, 1991), F1/615-616; Ersin Gürsoy, “Safed”, *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/445; J. H. Kramers, “Safed”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1980), 10/48.

göre ise söz konusu şehrin, Arapça’da hediye anlamına gelen “safed” (صفد) kelimesinden türetildiği ve bu anlamda bölgeye sahip olan dönemin haçlı krallarının Safed bölgesini şövalyelere hediye kabilinden vermelerinden dolayı bu ismi aldığı ifade edilmektedir.³¹

Miladî XIII. yüzyıldan önce söz konusu şehirle ilgili İslamî ve Arap kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, özellikle eski Roma’da “Sepht” ve Yahudî kaynaklarında “Şephat” şeklinde ifadelerin geçtiği zikredilmektedir.³² Dolayısıyla mezkûr şehrin Hristiyan ve Yahudilikte tarihî bir öneme sahip olması açısından bu durum dikkat çekmektedir.³³ Buna mukabil kaynaklarda Safed’in, İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanların hâkimiyetinde olan bir yerleşim yeri olmadığına işaret etmektedir. Zira İslam tarihinde ilk olarak Safed şehrinin fethedilmesi Hz. Ömer dönemine dayanmaktadır. O dönemde bu şehir Filistin bölgesine dâhil bir yerleşim yeri idi.³⁴ Müellifimiz Safedî’nin yaşadığı Safed şehri, hicrî XIII. yüzyıla kadar tarihi seyir içerisinde sırasıyla Emevî, Abbasî, Tolunoğulları, İhşidîler, Fatımîler, Selçuklular, Eyyubîler ve Memlükler gibi devletlerin hâkimiyeti altına girmiştir.³⁵

Tarihî vesîkalarda Safed şehrinden bahsedilirken kale şehri olarak meşhur olmasında I. Haçlı Seferi’nden sonra kurulan Kudüs Haçlı Krallığı’nın Filistin bölgesi sahillerindeki şehirleri müslümanlara karşı emniyete almak gayesiyle başlatmış olduğu kale inşaatı faaliyetlerinin rolünü unutmamak gerekir. Bu bağlamda Akka şehrinin tam anlamıyla korunaklı bir konuma kavuşması için yüksek bir tepe üzerinde bulunan Safed bölgesine bir hisar inşa edilmiştir. Selâhaddin Eyyubî 1188’de Safed şehrini kuşatma sonucunda anlaşmayla teslim aldıktan sonra 1119 veya 1120 yılında bu kaleyi güvenlik gerekçesiyle yıktırmıştır. Mısır’da tesis edilen Memlüklüler devletinin gerçek kurucusu

³¹ Kalkâşandî, *Şubhu’l-a’şâ*, 4/154; J. H. Kramers, “Safed”, 10/48.

³² Mustafa ed-Debbâğ, *Bilâdü’nâ Filistin*, 1/669; Kramers, “Safed”, 10/48.

³³ Kaynaklarda Yahudi ve Hristiyanların Safed şehrine kutsiyet atfetmelerinde, bu şehre bağlı Nâsıra ve Zenâr yerleşim yerlerine verilen önemden kaynaklandığı zikredilmektedir. Zira Yahudilerce Nâsıra, Tevrat’ta zikredilen kadîm bir yer olarak anlatılmaktadır. Aynı şekilde Zenâr bölgesi ise Hz. Yakûb ve Yûsuf Peygamberlere ait hatıralara ev sahipliği yapmasından mütevellit Yahudiler tarafından her yıl bu bölgeler ziyaret edildiği ifade edilmektedir. Ayrıca vesikalarda Nâsıra’nın, Hristiyanlarca Hz. İsa’nın doğup büyüdüğü yer olması cihetiyle dinî simgesi olan kutsal bir mekân olduğu vurgulanmaktadır. bk. Osmanî, *Târîhu Safed*, 18-22.

³⁴ M. Lutfullah Karaman, “Filistin”, *DİA*, 13/91.

³⁵ Abdurrahman Osmanî, *Târîhu Safed*, 218-221; Gürsoy, “Safed”, 35/445; Karaman, “Filistin”, 13/ 91.

ve önde gelen hükümdarlarından I. Sultan Baybars 1266 bu şehri Haçlılar'dan tekrar geri almıştır.³⁶

Osmanlı devleti zamanında söz konusu şehir, Yavuz Sultan Selim Han'ın 1516 Mercidâbık zaferinden sonra diğer Filistin şehirleri gibi Safed şehri de savaşız olarak ele geçirilmiştir ve I. Dünya Savaşı'nın ardından 1918 yılında İngilizler tarafından işgal edilmiştir.³⁷ Bugün Safed şehri 1492'de İspanya'dan kovulan Yahudilerin, o tarihte Osmanlı Devleti'nin bir toprak parçası olan Filistin'e yerleşmesi münasebetiyle zamanla Kabala tarikatının merkezi olmuştur. Ayrıca Safed, Musevîliğin dört kutsal şehriden birisi olup Yahudiler için hac yeri konumunda kutsal bir yerdir.³⁸

2.2. Halep Şehri

Müellifin Safed nisbesiyle meşhur olmasına rağmen doğduğu ve hayatının büyük bir bölümünün geçtiği Halep, dünyanın en kadîm şehirlerinden birisidir. Yüzyıllar boyunca Ortadoğu'nun en önemli siyâsî, kültürel ve ticârî merkezlerinden biri kabul edilen bu şehir, Suriye'nin kuzeyinde yer alan, Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a giden ana yolların kavşağında kurulmuş jeopolitik ve stratejik konuma sahip olan bir yerleşim yeridir.³⁹

Halep şehrinin tarih sahnesinde ilk olarak anılması, milattan önce III bin yılında Akkad tabletlerinde Halaba, Halman veya Halwan gibi isimlerle yazılı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Tarih boyunca Hitit, Asur, Pers gibi birçok medeniyetin hâkimiyetine girmiş olan bu kadîm şehir, Romalılar ve Bizanslılar döneminde ise birçok kilise ve kutsal mekânlara aynı zamanda ev sahipliği yapmaktaydı.⁴¹ Halep şehri ve havalisi

³⁶ Ebû Muhammed Makrîzî, *es-Sülûk li-ma 'rifeti düveli 'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1997), 2/34-35; Ebu'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1997), 10/61; Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru 's-sultâniye ve 'l-mehâsinü 'l-Yusûfiye*, 152; el-Kalkaşendî, *Şubhu 'l-a 'şâ*, 7/164-165; Gürsoy, "Safed", 35/445-46; Kramers, "Safed", 10/48.

³⁷ Gürsoy, "Safed", 35/446; Kramers, "Safed", 10/ 49; Karaman, "Filistin", 13/92.

³⁸ Kramers, "Safed", 10/48; Kürşad Demirci, "Yahudi Misticizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 7-18.

³⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya b. Fazlullâh Ömerî, *Mesâlikü 'l-ebzar fi memâlikü 'l-emsâr* (Abu Dabi: Mecmeu's-Sekâfi, 1423), 3/535; Tâlip Yazıcı, "Halep ", *DİA*, 15/239; Jean Sauvaget, "Halep", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/117.

⁴⁰ Sauvaget, "Halep", 5/117.

⁴¹ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî, *el-A 'lâku 'l-haîre fi zikri merâ 'i 'ş-şâm ve 'l-cezîre*, thk. Yahya Zekerîyya Abbâre (Suriye: Vizâretü's-Sekâfeti's-Sûriyye, 1991), 1/78.

Yazıcı, "Halep ", 15/240; Sauvaget, "Halep" 15/119.

gerek stratejik konuma ve gerekse verimli topraklara sahip olması gibi birtakım sebeplerden mütevellit, tarih boyunca birçok mücadele ve rekabetin odağı haline gelmiştir. Hz. Ömer döneminde Bizanslılardan fethedilerek teslim alınan bu şehir, Emevîler ve Abbasîler devrinde sıradan bir sınır kenti olarak muamele görmüş ve Abbasî devletinin hâkimiyeti zayıflaması sonucu sırasıyla Tulunoğulları, İhşîdîler, Hamdânîler ve Fatımîlerin hâkimiyeti altına girmiştir.⁴²

Memlûk devletinin kuruluş dönemine tekabül eden süreçte Moğollar'ın isitilacı politikasının hızla devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde Bağdat, Moğollar tarafından Abbâsiler'in elinden alınarak yağmalanmakla birlikte, söz konusu devletin bu yayılmacı anlayışı, Suriye ve Mısır'ı da aynı şekilde tehdit etmektedir. Halep şehri bu süreçte Eyyûbîler'in hâkimiyeti altında bulunmaktadır. Aynicâlût savaşı sonrasında Memlûk devletinin Moğollara'a karşı elde ettiği zaferin bir sonucu olarak Halep'te hâkimiyetini sağlayarak orada naiplik teşkilatını tesis etmişlerdir.⁴³

Halep şehri özellikle Müslümanların hâkimiyetinde olduğu dönemlerde Haçlı ve Bizans saldırıları karşısında önemli bir direnç ve harekât üssü olmuştur. Zira bu şehir, kalesiyle sahip olduğu tüm savunma avantajları sayesinde Selçuklu döneminde Türk-İslâm kalesi olarak anılmış ve haçlılarla mücadelede etkin rol oynamıştır. Söz konusu şehir İslam Tarihi'nde çeşitli devletlere önemli merkezlik yapmış, özellikle Selçuklular'ın hâkimiyetiyle birlikte ehemmiyetini giderek artırmıştır.⁴⁴ Osmanlı Devleti döneminde Memlûkler'in hâkimiyetinde olan söz konusu şehir, Yavuz Sultan Selim Han tarafından Mercidâbık savaşıyla teslim alınmıştır. Mezkûr şehir bu dönemden itibaren tarihinde rastlanmayacak türden bir gelişmeye ve en parlak dönemini yaşamaya başlamıştır. Halep şehri I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı devletinin elinden çıkmıştır.⁴⁵

⁴² İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 15, 23, 28, 29, 67-68, 121; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtaşari'd-düvel*, thk. Antuvan Salihânî el-Yesûî (Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1992), 101.

⁴³ Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nucumu'z-zahire* (Mısır: Daru'l-Kütüb, ts.), 7/74-89; İsmail Yiğit, "Kutuz", *DİA*, 26/500-501.

⁴⁴ Yazîcî, "Halep", 15/239-44; Sauvaget, "Halep", 15/117-22; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, 1/45-49; Nasuhi Ünal Karaaslan, "Hamdânîler", *DİA*, 15/446-47; Necmettin Ayan-Firdevs Özen, "Tarihsel Süreç İçinde Selçuklular Devrinde Halep Kalesi", *Turkish Studies (Elektronik)* 12/1(2017), 33-54.

⁴⁵ Yazîcî, "Halep", 15/239-44; Sauvaget, "Halep", 15/117-22; Abdulcelil Işık, "Haçlılarla Mücadelede Halep Şehrinin Rolü ve Önemi", *Avrasya Sosyal Ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2019), 11-

2.3. Siyasî Durum

Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi müellifin yaşadığı dönemde Safed ve Halep şehirlerinin de içinde yer aldığı Şam ve Filistin bölgesi önce Zengîler, Eyyûbîlerin ardından Memlûklerin idaresi altında hüküm sürmekteydi. Bu dönemde taşra teşkilatı yapısı içerisinde en önemli bölge “Memleketü’ş-Şam” veya “Bilâdü’ş-Şam” olarak isimlendirilen Suriye idi. Bu bölgenin yönetim sistemi naiblik esasına dayanıyordu. Buna göre ilgili bölgenin yönetiminden sorumlu naibler “naibüs’s-saltana” ismiyle Suriye bölgesinde, bazı kaynaklarda altı veya yine bazılarında göre sekiz naiblikle idare edilirdi. Bunlar önem sırasıyla Dımaşk (Şam), Haleb, Trablusşam, Hama, Safed ve Kerek idi. Bu naibliklere Humus ve Gazze’yi de ekleyen kaynaklar vardır.⁴⁶

Safedî’nin yaşadığı topraklara hâkim olan Memlûkler devleti İslam Tarihi’nde önemli misyonlar yüklenmiş Müslüman Türk devletlerinden birisi kabul edilmektedir. Tarihi kaynaklarda Memlûkler, Türk ve Çerkez ya da başka bir ifadeyle Bahrî ve Burcî Memlûkler şeklinde iki dönemde ele alınmaktadır.⁴⁷ 1250 yılında kurulup 1382 yılında tarih sahnesindeki ömrünü tamamlayan Türk Memlûk devletinden sonra 1517 yılına kadar Çerkez Memlûk devleti bölgede hâkimiyetini devam ettirmiştir. İslam tarihi kaynaklarında genel olarak Memlûk devletinin Mısır, Suriye ve Hicaz bölgesinde hüküm sürdüğü ifade edilmektedir. Safedî’nin yaşadığı dönem ve coğrafyada Türk Memlûkler’inden önce Eyyûbî hükümlerinin son dönemleri yaşanmakta iken el-Melikü’s-Salih Necmeddin Eyyûb (637-647/1240-1249) ve ardından el-Melikü’l-Muazzam Turan Şah’ın (647-648/1250) vefat etmesiyle Mısır’da Eyyûbîler dönemi fiilen sona ermiş ve Türk Memlûkler dönemi başlamıştır.⁴⁸

Safedî’nin özellikle ilmî faaliyetlerini yoğunlaştırdığı ve vefatına kadar geçen hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısı, Memlûk devletinin kuruluş ve teşkilatlanmasını tamamlayıp gelişmeye başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Taht mücadelelerinin yoğun bir şekilde yaşandığı ve bu sebeple sık sık iktidarın değiştiği bu dönemde iki Memlûk sultanının isminden bahsetmek gerekmektedir. Bunlardan birisi el-Melikü’l-

18.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Ensârî ed-Dımaşkî, *Nuḥbetü’l-dehr fî ‘acâ’ibi’l-ber ve’l-baḥr* (St. Petersburg: Matbaatü’l-Akademi’l-İmpratoriyye, 1865), 193-213.

Osmanî, *Târîhu Safed*, 3; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûklüler* (İstanbul: İSAM, 2015), 101.

⁴⁷ Ayaz, *Memlûklüler*, 25.

⁴⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/459, 511; İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *DİA*, 29/90; Ayaz, *Memlûklüler*, 27.

Muzaffer Seyfeddin Kutuz (657-658/1259-1260) olup kısa bir süre sultanlık yapmasına rağmen bu süreçte önemli başarılar kazanmıştır. Kutuz, tarihin akışını değiştiren Aynicâlût Savaşı'nda (658 /1260) Moğollar'a karşı önemli bir zafer elde etmiştir. Onun elde ettiği bu büyük zaferle Moğol devletinin tahripkâr ilerleyişinin durdurulması yanında İslâm dünyasında meydana gelebilecek muhtemel bir Moğol istilasının da önüne geçilmiştir. Böylelikle bu zaferle Suriye toprakları büyük oranda Memlûk devletinin egemenliğine geçmiştir.⁴⁹

Memlûkler döneminde iz bırakmış, bu devletin gerçek kurucu ve büyük hükümdarlarından kabul edilen bir başka sultan ise I. Baybars olarak bilinen el-Melikü'z-Zâhir Baybars el-Bundukdârî'dir (658-676/1260-1277). Memlûkler döneminde uzun süre hükümdarlık yapan I. Baybars, devletin teşkilatlanmasında önemli yeniliklere imza atmasının yanı sıra, Memlûkler'in İslâm dünyasındaki etkinliği ve nüfuzunu elde etmeye yönelik Abbâsî ailesinden birini halife ilân ederek Mısır'da tekrar hilafet kurumunu ihdas etmiştir. O, ayrıca ülkenin sınır güvenliğini sağlamak üzere Moğol ve Haçlılara karşı önemli başarılar elde etmiştir.⁵⁰

Yaşadığı devrin kudretli devletlerinden birisi olarak tarihteki yerini almış bu devlet Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde iki buçuk asırdan fazla hüküm sürmüş ve bu coğrafyada askerî, siyâsî, ilmî ve medenî etkiler bırakmıştır.⁵¹ Memlûkler devleti Suriye, Mısır ve Hicaz gibi İslam coğrafyasının önemli ve stratejik merkezlerine hâkim olurken Müslüman ve gayrimüslim komşularıyla stratejik ve kendi hedeflerine hizmet edecek bir tutum izlemiştir. Zira bu coğrafya tarih boyunca dinî, iktisâdî ve siyâsî olarak çok önemli ve simgesel konumdaki yerlerden birisi olmuştur. Moğol istilâsının ve Haçlı saldırılarının devam ettiği bir süreçte Memlûkler, müslüman devletlere karşı pragmatist bir tutum izlerken, gayrimüslim devletlere karşı ise sert bir tavır içerisinde politika geliştirmiştir.⁵² Memlûkler, daha öncede ifade edildiği üzere Aynicâlût Savaşı'nda

⁴⁹ Rükneddîn Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*, thk. Donald S. Richards (Beyrut: en-Neşirâtü'l-İslâmiyye, 1998), 50-52; Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/416; Yiğit, "Memlûkler", 29/ 90; Ayaz, *Memlûklüler*, 32-33.

⁵⁰ Ebu'l-Fazl Muhyiddîn Abdullâh b. Abdizzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-meliki'z-zâhir*, thk. Abdülazîz el-Huveytîr (Riyad: y.y., 1976), 141-148; İzzeddin İbn Şeddâd, *Târihu'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Ahmed Hutayt (Beyrut: en-Neşirâtü'l-İslâmiyye, 1983), 152, 154, 158, 162, 166; Yiğit, "Memlûkler", 29/90; Ayaz, *Memlûklüler*, 34-35.

⁵¹ Mehmet Fatih Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyetler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 73-115.

⁵² Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", 74-78.

Moğollar'a karşı elde ettikleri zaferle adeta İslam Devletleri arasında rüşdünü ispat ederek İslam dünyasının en güçlü devleti haline gelmiştir. Memlûklerin bu bölgedeki en ciddî rakibi dönemin Moğol devletiydi. Zira bu devlet, Suriye ve Filistin bölgelerini ele geçirip Akdeniz'e inerek bölgedeki hâkimiyeti sağlamlaştırmak istiyordu. Memlûkler'in Moğol istilâsına karşı vermiş olduğu mücadele, Müslümanlar arasında sempati toplamasına sebep olmuştur.⁵³ Memlûkler'in bu coğrafyadaki mücadele ettikleri güçler sadece Moğol devletiyle sınırlı değildi. Bu dönemde ayrıca Moğollarla ittifak halinde olan Suriye'deki irili ufaklı Haçlı devletleri ve Çukurova'daki Kilikya Ermenî krallığına karşı vermiş olduğu mücadeleler düşünüldüğü zaman Memlûklüler'in geniş bir cephede savaş verdiği görülmektedir. O dönemde ayrıca Memlûkler'in doğrudan sınır komşusu olmamasına rağmen, Moğol İlhanlı Devleti'nin tahakkümü altında hüküm süren Selçuklu devletinin bu devletin tasallutundan kurtulmak için Memlûkler'den yardım istemesi, bu iki devletin aralarındaki mevcut konjoktürel siyâsî ve stratejik ilişkiyi ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.⁵⁴

2.4. Sosyal Durum

Her toplumun kendine mahsus bir yapısı ve sosyal gerçekliği olduğu gibi Memlûkler Devleti'nin de kendine münhasır bir sosyal dokusu vardı. Genel olarak Memlûkler'in toplum yapısının sultan/memlûk ve halk olarak iki sınıftan teşekkül ettiği ifade edilmektedir. Söz konusu sosyal doku bazı istisnalar dışında tüm eyâletlerde aynı idi. Memlûkler'in askerî yönü ağır basan bir devlet olduğu gerçeğinden hareketle “memlûk” olarak ifade edilen imtiyazlı askerî sınıfının toplumun üst katmanını oluşturduğunu ifade edebiliriz. Söz konusu bu askerî sınıf, yönetimin bütün kademelerinde ve iktisâdî hayatta söz sahibi idi.⁵⁵

Memlûkler'in sosyal yapısı yakından incelendiği zaman ekonomiyi merkeze alan bir taksime göre yedi sınıf katmanının olduğu müşahade edilmektedir. Toplumun üst katmanını teşkil eden hâkim sınıf olarak emirler, üst düzey devlet yöneticiler ve askerî

⁵³ Yiğit, “Memlûkler”, 29/90-97; Ayaz, “Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri”, 80; Ayaz, *Memlûkler*, 77.

⁵⁴ Ayaz, *Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri*, 84; Ayaz, *Memlûkler*, 84.

⁵⁵ Saîd Abdülfettâh Âşûr, *el-Müctemeü'l-Mısırî fi asr selâtinî'l-memâlik* (Kahire: Daru'n-Nehdetü'l-Arabiyye, 1992), 16-30; Ayaz, *Memlûkler*, 115; Adnan Kara, “Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış”, *Türk Tarihine Dair Yazılar-II*, Ed. Alpaslan Demir vd. (Ankara, Gece Kitaplığı, 2017), 637-643.

erkân yer almaktadır. İlim-sanat erbabı, güçlü sermayeye sahip tüccarların yer aldığı sınıf ise ikinci tabakayı oluşturmaktadır. Üçüncü tabakada ise din adamlarının, alt kademe memurların ve orta halli tüccarların yer aldığı ve bugünkü anlamda orta sınıf olarak da anlaşılabilecek bir sosyal katman yer almaktadır. Orta sınıfın hemen altında yer alan ve küçük el sanatlarıyla uğraşan zanaatkârlar kesimi ise toplumsal katmanda dördüncü sınıfı oluşturmaktadır. Söz konusu sosyal sınıfların altında sırasıyla ziraatla uğraşan çiftçiler, bedevîler ve köylüler yer alırken en son katmanı ise fakirler ve yoksullar teşkil ediyordu. Ayrıca Memlûkler’de imtiyazlı yönetici sınıf ile halk arasında bir kopukluğun olduğundan bahsedilmektedir. Bu noktada divanî olarak isimlendirilen, adlî ve dinî işleri deruhte eden, hâkim ve imtiyazlı yönetici sınıf ile halk arasında köprü vazifesini îfa eden âlimlerden bahsetmek gerekir. Zira bu sınıf, halk tarafından çokça sevilmekte ve “zamanın fakîhi, asrın âlimi” gibi taltif edici sözlere muhatap olmaktaydı. Bir de bu dönemde halkı; şehirde yaşayanlar, köyde yaşayanlar ve konar-göçer olarak üç grupta değerlendirmek mümkündür.⁵⁶

Tarihî vesikalarda Memlûkler’de dînî yönden kahir ekseriyeti oluşturan müslümanların yanı sıra ehl-i zimme olarak adlandırılan ve dînî azınlık olarak da kabul edilen Hristiyan ve Yahudîlerin bulunduğu sosyal bir yelpazenin varlığından bahsedilmektedir. Ayrıca müslüman toplum içinde dört sünnî mezhebe bağlı olanlar dışında Şia’ya mensup Dürzîlik ve Nusayrîlik gibi çok sayıda marjinal gruplardan da söz etmek mümkündür.⁵⁷ Memlûkler’de sosyal ve dînî hayatın öne çıkan hususîyetlerinden birisi de tasavvufî tarikatların varlığıdır. Zira bu mistik oluşumların revaç bulup ortaya çıkmasında başta Moğol istilâsı, Haçlı saldırıları, kıtlık ve salgın hastalıklar gibi âmiller rol oynadığı zikredilmektedir. Zaman içerisinde bu dînî yapılar halk tarafından sevilerek toplum ve devlet kademesinde etkin ve belirleyici bir konuma yükselmişlerdir.⁵⁸

Bu dönemde nüfusun yaklaşık 3 milyonu Mısır, 900 bini Suriye’de olmak üzere Memlûkler’de toplam 4 milyonluk genel nüfusun varlığı tarihi kayıtlarda ifade

⁵⁶ Âşûr, *el-Müctemeü’l-Mısri*, 15; Ayaz, *Memlûkler*, 115; Kara, Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış”, 637-38.

⁵⁷ Osmanî, *Târihu Safed*, 22; Yiğit, “Memlûkler”, 29/97-100; Kara, “Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış”, 638; Ayaz, *Memlûkler*, 116.

⁵⁸ Âşûr, *el-Müctemeü’l-Mısri*, 47-56; Kara, “Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış”, 644-45.

edilmektedir. Ülkede nüfusun çoğunluğunu genelde maddî sıkıntılarla yüz yüze olan küçük esnaf, tüccar, çiftçi ve göçebelerden müteşekkil Araplar oluştururken, 4 milyonluk genel nüfusun yaklaşık dörtte birini ise Türkler teşkil etmektedir.⁵⁹

2.5. İlmî Durum

İslam Medeniyeti'nin doğuda Moğol istilasına, Endülüs'te Haçlı saldırılarına maruz kaldığı bir dönemde tarih sahnesine çıkan Memlûkler, Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar'ı mağlup ederek İslam dünyasını ve onun medenî ve kültürel kazanımlarını büyük bir tehlikeden kurtarmıştır. Büyük âlim İbn Haldun'un (öl. 808) söylediği gibi Allah'ın büyük bir lütfu olan bu devlet, İslam Medeniyeti'ne hayatın her sahasında iz bırakan hizmetler gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Moğol istilâsından ve Haçlı zulmünden kaçmak zorunda kalan pek çok mümtaz âlim ve düşünür başta Kâhire ve Şam olmak üzere ilmî yönden canlı ve hareketli bu merkezlere göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu anlamda o günkü şartlarda İslam dünyasının ilim, kültür ve medeniyet yönünden cazibe merkezi olan Bağdat ve keza çok sayıda âlimin yetiştiği ve ilmî yönden münbit bir konumda olan Endülüs gibi dünyanın birçok yerinden azımsanmayacak sayıda pek çok ilim adamı Memlûkler'e ilticâ etmiştir. Zira Memlûk devlet adamlarının âlimlere ve ilmî faaliyetlere büyük imkânlar sağlayarak güvenli ve ilmî bir ortam temin etmelerinin bunda önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Birçok ülkeden göç etmek zorunda kalan söz konusu âlimlerin; ilim, sanat ve kültür gibi muhtelif sahalarda büyük katkılar sağlayarak Kâhire ve Dımaşk gibi şehirlerin zengin, bereketli ilmî bir muhit olmasında önemli rol oynamışlardır.⁶⁰

Memlûkler döneminin ilmî ve kültürel yapısında en önemli teşekküllerin başında şüphesiz mekteb, medrese, camii gelmektedir. Ayrıca hudut boylarında ve stratejik yerlerde askerî amaca yönelik yapıları ifade eden ribatların, fakir ve yoksul yolcuların barındıkları, misafirhâne olarak da işlev gören tekke mesabesindeki hankâh

⁵⁹ Kara, "Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış", 642; Ayaz, *Memlûkler*, 116-17; Yiğit, "Memlûkler", 29/90-97.

⁶⁰ Ebû Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hıta' ve'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/199-264; Abdulkâdir en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/96, 362; Muhammed Kemâlüddin, *el-Hareketü'l-İlmiyye fî Mısır fî devleti'l-Memâlikî'l-Çerâkise* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 27-36; Cahid Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 72; Yiğit, "Memlûkler", 29/90-97; Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminin Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", Adana, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 1-38.

ve zaviyelerin yanı sıra hastane ve kütüphanelerin de önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Başta Dımaşk ve Kâhire gibi Zengîler ve Eyyubîler döneminden kalan ilgili müesseselerin sayısı ve niteliği bu dönemde daha da artarak önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Memlûkler döneminde mekteplerin ilkokul seviyesinde, medreselerin ise üniversite düzeyindeki eğitim kurumları olduğu bilinmektedir. Medreselerin ekseriyeti, Sünnî dört mezhep müfredâtı çerçevesinde öğretimde bulunan fikhî bir eğitim kurumu hüviyetini taşıyordu. Söz konusu medreselerin bazıları tek, bir kısmı ise iki, üç veya dört mezhebe aynı anda hizmet ediyordu. Ayrıca Dâru'l-Kur'ân ve Dâru'l-hadis gibi dinî ihtisas eğitim müesseseleri mevcuttu. Bunların yanı sıra söz konusu dönemde tıp eğitimi veren müstakil medreseler de mevcuttu. Bu müesseselere ilaveten hastanelerin bünyesinde tıp külliyelerinin eğitim ve hizmet vermesinin yanında ayrıca medrese, camii ve hastanelerde ilkokul olarak adlandırabilecek mekteplerin varlığı da söz konusudur. Vakıflarla desteklenen bu mekteplerde, temel dinî bilgiler ve Kur'ân öğretimiyle beraber bazı matematik işlemleri ve yazışma esaslarını ihtiva eden dersler de verilmekteydi.⁶¹

2.6. Bu Dönemin Önemli İlim Merkezleri

İslam Tarihi'nde Memlûkler dönemi ilmî yönden çok hareketli ve bereketli bir döneme tekabül etmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi Memlûk sultanlarının ilme ve ilim erbabına olan alakaları ve destekleri bu camiada olumlu bir izlenim bırakmıştır. Bununla birlikte Moğol istilasına sebebiyle Abbasîler'in başkenti ve o dönemin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ın düşmesi ve yağmalanması sonucu çok sayıda âlimin Memlûkler'e sığınmasına sebep olmuştur. Ayrıca Haçlı saldırıları sebebiyle Endülüs'teki yetkin pek çok ilim ehlinin Memlûkler'e iltica etmeleri ve buna ilaveten Kuzey Afrika'daki karışıklıklar sebebiyle buradaki âlimlerin bu bölgeye hicret etmeleri gibi etkenler Kâhire, Şam ve Halep gibi şehirlerin ilmî yönden cazibe merkezine dönüşmesinde etkili olmuştur.⁶² Memlûkler döneminde ilmî ve kültürel anlamda kendinden söz ettirmiş bazı şehirlere burada kısaca temas edilecektir.

⁶¹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/199-200, 206; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/7-17, 96, 362; M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-İlmiyye*, 53-61; Ayaz, *Memlûkler*, 134-35; Yiğit, "Memlûkler", 29/90-97.

⁶² Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/199; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/7-17, 96, 362; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, 72; İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (2014), 27-45.

2.6.1.Kâhire

Kâhire, Memlûkler döneminde İslam coğrafyası içerisinde önemini artıran şehirlerden birisi olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde kıymetli birçok âlime ev sahipliği yaptığı gibi Memlûkler'e başkent olmuş bu şehir, ayrıca Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesiyle İslam dünyasının hilafet merkezi konumuna da sahip olmuştur.⁶³

Memlûkler'in kurulduğu dönemde ülkede Zengîler ve Fatımîler'den kalma ilim merkezi olarak kullanılan birçok medrese, câmii, zâviye ve hangâh gibi ilmî ve dînî yapılar mevcuttu. Memlûk sultanları ve emirleri ilmî faaliyetlerde bulunan bu eserlerin imar ve inşasına çokça önem vermiş ve bu müesseselerin ayakta kalabilmesi için zengin vakıflar tahsis etmelerinin yanında, ayrıca bu kurumlarda görev yapan hocaların ihtiyaçlarının karşılanması için maaş ve öğrenciler için burs temin etmişlerdir. Bu dönemde çok önemli ilmî faaliyetlerin gerçekleştiği medrese, camii ve benzeri müesseselerin aynı zamanda çok zengin kütüphanelere de sahip olduğu bilinmektedir.⁶⁴

Tarihî vesikalarda Memlûkler döneminde Kâhire'de yaklaşık yetmiş beş medresenin olduğu ifade edilmektedir. Dört mezhebe göre fikhî bir hüviyet arz eden bu kurumlarda on dördü Şafiî, onu Hanefî, dördü Mâlikî fikhına göre müfredat hazırlanmış ve eğitim bu çerçevede gerçekleştirilmiştir. Ayrıca dört medresede ise söz konusu dört mezhebe göre mukâreneli bir şekilde eğitim verilirken, geride kalan medreselerin bir kısmında ise ihtiyaca binâen ortaklaşa Şafi-Hanefî, Şafiî-Mâlikî, Mâlikî-Hanefî şeklinde ilmî faaliyetler sürdürülmüştür. Ayrıca bu medreselerden ikisi Daru'l-hadis iken geriye kalan yirmi beş tanesinin mezhebi belirtilmemiştir.⁶⁵ Bu dönemde Kahire'de inşa edilen ve öne çıkan medreselerden bazıları şunlardır: Sahabiyye Medresesi, Zâhiriyye Medresesi, Fârîkâniyye Medresesi, Karasunguriyye Medresesi, Cemâliyye Medresesi, Sâbikiyye Medresesi ve Nâsırıyye Medresesi. Ayrıca tıp derslerinin okutulduğu

⁶³ Eymen Fuad Seyyid, "Kâhire", *DİA*, 24/173-75; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, 72; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45.

⁶⁴ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/3-5; M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-İlmiyye*, 27-32; Ayaz, *Memlûkler*, 135; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Yiğit, "Memlûkler", 29/90-97.

⁶⁵ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/199-264; M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-İlmiyye*, 53-73; Ayaz, *Memlûkler*, 135; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, 73; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45.

Mansûriyye Medresesi gibi medreselerden bahsetmek de mümkündür.⁶⁶ Memlûkler döneminde Kâhire’de ibadet fonksiyonun yanında dinî eğitim hizmeti veren ve eğitim açısından medreselerden farkı olmayan çok sayıda camii bulunmaktaydı. Meselâ bunlardan Amr İbn As Camii’nde fıkıh öğretimi yapan sekiz ders salonu bulunmaktaydı. İbn Tulun Camii’nde ise dört mezhep fikhının okutulduğu dershaneler mevcuttu. Ayrıca müfessir Safedî’nin Ramazan aylarında itikâfa çekildiğini ifade ettiği Hâkim Camii’nde dört mezhep fikhının yanında nahiv ve hadis dersleri de verilmekteydi. Bu dönemin diğer eğitim kurumlarından hankâh, ribat ve zâviyelerden bahsetmek gerekirse Kâhire’de yaklaşık yirmi iki hankâh, on bir ribat ve yirmi beş zâviyenin olduğu bilinmektedir. Tasavvufî nitelik taşıyan bu müesseselerde dört mezhep Fıkhı, Hadis, Kıraat ve Tasavvuf dersleri okutuluyordu.

2.6.2. Şam

Memlûk Sultanı Kutuz zamanında Moğollar’dan kurtarılan ve Dımaşk olarak da zikredilen Şam, Kâhire ile birlikte bu dönemin önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezlerinden birisidir. İlmî yönden hareketli olan bu şehirde üçü tıp medresesi, diğerleri ise şerî ilimlerin; özellikle fikhî mezhep doktrinlerinin okutulduğu müesseseler anlamında toplam yüz elli dokuz medresenin bulunduğu bilinmektedir. Kâhire’deki medreselerin iki katından fazla olan bu müesseseler, daha çok ihtisas medreseleri mahiyetinde olup buralarda toplam binin üzerinde müderris görev yapmaktaydı. Ayrıca dönemin en önemli ilim merkezlerinden olan ve ilim halkalarının teşekkül ettiği Şam Ümeyye Camii’nde altı dersliğin mevcut olduğu bilinmektedir. Memlûkler döneminin tasavvufî anlamda en önemli ilim müesseseleri olarak yirmi dokuz hankâh, yirmi bir ribat ve yirmi beş zâviyenin bulunduğu söz edilmektedir. Şerî ilimlerin dışında Şam’da tıp eğitiminde çok önemli hizmetlerin îfa edildiği külliye de mevcuttur. Aralarında büyük hekim İbnü’n-Nefis (öl. 687/1288) gibi tıp bilginlerinin yetiştiği Zengî Hastanesi Külliyesi’nde diğer külliyelerde olduğu şekilde hem teorik hem de pratik derslerin yer aldığı bir müfredattan söz edilmektedir.⁶⁷

⁶⁶ Seyyid, “Kâhire”, 24/175; Yiğit, “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, 90-97.

⁶⁷ Makrîzî, *el-Mevâ’iz*, 4/266-271; M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü’l-‘ilmiyye*, 77-82; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, 72-73; Ayaz, *Memlûkler*, 136; Yiğit, “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, 27-45.

2.6.3. Halep

Memlûkler döneminde Kâhire ve Şam dışında da önemli ilim ve kültür şehirleri vardı. Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296)'nin doğduğu ve hayatının önemli bir safhasını teşkil eden Halep, Memlûkler'den önce Zengîler ve Eyyubîler dönemlerinde ilim, kültür ve medeniyet yönünden çok parlak devirler yaşamış kadîm bir şehirdir. İlme ve âlime çok değer veren Sultan Nureddin Zengî vefat ettiğinde geride üçü Hanefîlere, dördü Şâfiîlere mensup olmak üzere toplam yedi medrese ile birlikte biri hanımlara münhasır şeklinde üç hankâh bırakmıştır. Zengîler döneminde sadece dinî eğitim veren müesseselere önem verilmemiş, ayrıca bîmâristan olarak da adlandırılan hastanelerde gerek teorik ve gerekse pratik olarak tıp eğitimi veriliyordu. Eyyubîler ve Memlûkler devrinde Sünnî düşünce ekolünün merkezi konumunda olan bu şehirde, medreselerin sayısı giderek artmış ve yirmi biri Şâfiîlere, yirmi üçü Hanefîlere ait olmak üzere toplamda kırk dört medrese ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.⁶⁸

2.6.4. Kudüs

Eyyubîler ve Memlûkler arasında birkaç defa idarî olarak el değiştirmiş ve bu dönemin önemli kadîm şehirlerinden birisi olan Kudüs ise sultanların, idarî kademedeki diğer yöneticilerin, tüccarların ve başka ülkelerden iltica etmek zorunda kalan âlimlerin desteğiyle madden ve mânen ilmî yönden mamur hale gelmiştir. Bu dönemde Kudüs'te elli civarında medrese, takriben yirmi tekke, ribat ve hankâh mevcuttu. Ayrıca "Küçük Buhara" olarak adlandırılan Antep'te ise on beş medresenin varlığından bahsetmek mümkündür.⁶⁹

2.7. Bu Dönemin Önemli Âlimleri ve İlmî Faaliyetleri

Memlûkler dönemi, naklî (dinî) ve aklî (beşerî) ilimler sahasında çok kıymetli çalışmaların vücuda geldiği münbit bir devir olarak tarihteki yerini almıştır. Sayısız eserlerin kaleme alındığı, özellikle dinî ilimlerin her sahasında yetkin birçok âlimin temayüz ettiği bu dönem, başka bir devirle kıyas edilemeyecek kadar parlak ve velûd bir mahiyet taşımaktadır. Söz konusu birikimin ve zengin ilmî muhitin oluşmasında

⁶⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/260, 304; Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târîhii Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/62, 139; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45.

⁶⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/428,448; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Yazıcı, "Halep", 15/242; Cengiz Tomar, "Kudüs", *DİA*, 26/332-34.

dünyanın dört bir yanından gelmiş donanımlı âlimlerin yanı sıra, dirayetli devlet yöneticilerinin ilme ve ilim adamlarına olan desteği de önemli bir etken olmaktadır.⁷⁰

Bu dönemde yetişen ilim adamlarının tek bir sahadan ziyade birçok dalda etkin ve yetkin bir şekilde bilimsel çalışmalar ortaya koyması, bu devrin farklı bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Arap dili gibi birçok dalda yetkinleşmesi buna örnek teşkil etmektedir. Söz konusu dönemde kaleme alınan eserler, sonraki devirlerde kendisine başvurulacak nitelikte kaynak eser olarak değer görmüştür. Ayrıca bu devrin âlimlerinin ekseriyeti önceki dönemlerde telif edilen eserlerin ya bir kısmını şerhederek ikmal etmiş veya onlara talik yapmak suretiyle tashihte bulunmuş ya da çok uzun olan metinleri ihtisar etmekle meşgul olmuşlardır. Memlûkler dönemdeki ilim adamlarının önemli bir kısmı Türk olup Türkçe eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Bu anlamda Ebû Hayyân (öl.745/1344) *Kitâbu'l-Îdrâk* adlı Türkçe bir sözlük hazırlamıştır. Ayrıca bu devirde kadın âlimelerin ilme olan katkısı da göze çarpmaktadır. Bilhassa Hadis sahasında İbn Cezerî'nin (öl.833/1424) hocası Sittü'l-Arab (öl.767/1366) ve İbn Hacer'in (öl.852/1449) hocası Âişe binti Muhammed (öl. 816/1413) iki güzide âlime olarak dikkat çekmektedir.⁷¹

Memlûkler dönemi, dinî ilimlerin yanında ayrıca tarih ve tabakat sahasında İslam tarihinin adeta zirve olduğu ve önemli âlimlerin yetiştiği bir devir olarak kendini göstermektedir. Şimdi söz konusu ilim dallarına ve âlimlere kısaca temas edilecektir.

2.7.1. Kıraat

Kur'ân'ın tilâvetini ve okuyuş farklılıklarını konu edinen kıraat ilmi, Memlûkler'de önemli âlimlerin ve eserlerin kaleme alındığı bir zaman dilimine tekâbül etmektedir. Bu dönemin önemli temsilcilerinden biri olan ve *Tayyibetü'n-Neşr* ile *en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr* gibi çok sayıda eserler telif etmiş olan İbnü'l Cezerî (öl. 833/1424) öne çıkmaktadır. Ayrıca Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî (öl. 590/1194), İbnü's-

⁷⁰ Muhammed Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-'ilmiyye*, 27-28; Yiğit, "Memlûkler", 29/94; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi*, 74; Ayaz, *Memlûkler*, 137; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Ayaz, "Memlûkler Döneminin Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 1-38.

⁷¹ Muhammed Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-'ilmiyye*, 294-300; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarih*, 73-74; Ayaz, *Memlûkler*, 137.

Serrâc el-Ca'berî (öl.732/1332), el-Kerekî (öl. 853/1449) gibi şahsiyetler bu alanın önemli âlimlerinden bazılarıdır.⁷²

2.7.2. Tefsir

Bu dönemde Tefsir sahasının rivâyet ve dirâyet alanında çok hacimli eserler kaleme alınmıştır. Hâşiye, ta'lik ve ihtisâr geleneğinin hâkim olduğu bu devirde, tefsir tarihinin mühim müfessirleri yetişmiştir. Burada Tefsir sahasında meşhur olmuş ve kendinden söz ettirmiş âlimlerin bir kısmını zikredeceğiz. Dirâyet tefsirleri arasında yer alan ve ahkâm tefsiri niteliğine haiz *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı çalışma Muhammed b. Ahmed Kurtubî (öl. 671/1273) tarafından telif edilmiştir. Rivâyet tefsiri denilince ilk akla gelen çalışmaların başında yer alan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* sahibi, muhaddis, tarihçi ve Şâfiî fakîhi Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr (öl.774/1373) bu dönemde yetişmiştir. Bilhassa tefsir öğretiminde uygun bir metin yapısına sahip oluşu hasebiyle birçok medresede ders kitabı olmuş *Celâleyn* adlı eserin müelliflerinden Celâleddîn Mahallî (öl. 864/1459) bu dönemin önemli müfessirleri arasında yer alan âlimlerden bazılarıdır.⁷³

2.7.3. Hadis

Memlükler döneminde Hadis sahasında çok verimli ve önemli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle hadis şerhi ve rical alanında bugün başucu kaynak eser olarak değerlendirilen kıymetli kitaplar telif edilmiştir. Ünlü hadis âlimi ve hafızı İbn Hacer Askalânî (öl. 852/1449) ve Türk asıllı Hanefî fakîhi, tarihçi, hadis âlimi Bedreddîn Aynî'nin (öl. 855/1451) Sahîh-i Buhârî şerhleri ve Şâfiî fakîhi ve hadis âlimi İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) Sahîh-i Müslim'in şerhi dönemin mûteber çalışmalardandır. Hadis âlimi Yusuf b. Abdurrahman Mizzî (öl. 742/1341), tarihçi, kıraat ve hadis âlimi Zehebî (öl. 748/1347) ve tarihçi ve hadis âlimi Şemseddîn Sehâvî (öl. 902/1497) bu dönemin rical sahasındaki mümtaz ilim erbabından bazılarıdır.⁷⁴

⁷² Abdulhay İbnü'l-İbâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnavut (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5/412, 8/171, 10/147; Nuaymî, *ed-Dâris* 1/8; Yiğit, "Memlükler", 29/95; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Ayaz, *Memlükler*, 137; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarih*, 74.

⁷³ İbnü'l-İbâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/67-68; Yiğit, "Memlükler.", 29/94; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Ayaz, *Memlükler*, 137.

⁷⁴ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/145, 261; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/26 27; Yiğit, "Memlükler", 29/95; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Ayaz, *Memlükler*,

2.7.4. Fıkıh

Fıkıh, Memlûkler döneminde Tefsir ile birlikte ağırlıklı olarak en çok okutulan dersler arasında yer almaktaydı. Bu dönemde Fıkıh ilminde, daha çok ezber ve nakil usûlüne dayalı bir öğretim metodu geçerli olduğu için taklit ve mezhep taassubiyeti ön plandaydı. Medreselerde dört mezhep dışındaki herhangi bir doktrine asla izin verilmiyordu. Ayrıca bu devirde Şam'da yüz otuz, Kâhire'de yetmiş, Kudüs'te kırk medresenin olduğu hesaba katıldığında dört mezhebe göre eğitim faaliyetlerini sürdüren bu kurumlarda her bir mezhep için takriben otuz ila elli müderris görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde yetkin ve dirâyetli âlimlerin çokluğu ilmî faaliyetlerin kalitesini doğru oranda artırmıştır. *Kavâidü'l-Ahkâm* adlı Fıkıh eserinin sahibi İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262), müctehid İbn Dakîk (öl. 702/1302), Takiyüddin es-Sübkî (öl. 756/1355) bu devrin önemli bazı Şafî fakihlerdendir. *Nasbü'r-Râye* sahibi Abdullah b. Yusuf Zeylâî (öl. 743/1343), Hidâye'nin şerhlerinden el-Înâye'nin yazarı Bâbertî (öl. 786/1384) gibi âlimler dönemin Hanefî fakihlerden bazılarıdır. Hanbelî fakihî Tûfî (öl. 716/1316), İbn Teymîyye (öl. 728/1328) ve Malîkî âlimlerden Karâfî (öl. 684/1285) ve İbn Ferhûn (öl. 799/1397) gibi âlimler fikirleriyle ve eserleriyle bu döneme damgasını vurmuş fakihlerdendir.⁷⁵

2.7.5. Tasavvuf

Memlûkler döneminde gerek devlet kademesinde gerekse toplum hayatında söz sahibi olan tasavvufî hareket adeta altın çağını yaşamıştır. Devlet ricalinin belirlediği tarikat şeyhleri, devlet katında büyük hürmet görmüş ve doğal olarak ülke genelinde tekke, hangâh, ribat ve zaviye sayıları giderek artmıştır. Ülkede en çok Rıfâiyye, Bedeviyye, Şâzeliyye ve Desûkiyye gibi tarikatlar yaygın hale gelmiştir. Bu dönemin önde gelen büyük mutasavvıfları arasında Seyyid Ahmed Bedevî (öl. 675/1276), Burhanüddîn Desûkî (öl. 676/1272), İbn Atâullâh el-İskenderî (öl. 709/1309), ve Muhammed Vefâ Şâzelî (öl. 765/1364) gibi şahsiyetler zikredilmektedir.⁷⁶

137.

⁷⁵ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/145,261; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/27,56; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Yiğit, "Memlûkler.", 29/95; Ayaz, *Memlûkler*, 137.

⁷⁶ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4/285, 314, 361; Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/109,117; M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-İlmîyye*, 294-300; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Yiğit, "Memlûkler", 29/95.

2.7.6. *Lügat ve Nahiv*

Memlükler devri Arapça sahasında verimli çalışmalara ev sahipliği yapmış ve bu konuda önemli âlimler yetişmiş ve nahiv ilminde kaynak olarak gösterilen, fevkalâde hacimli ve kıymetli eserler telif edilmiştir. Bu çerçevede Arap dilinde yazılmış en hacimli lügatlardan biri olarak gösterilen *Lisânü'l-Arab* İbn Manzûr (öl. 711/1311) tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Hayyân el-Endülûsî (öl. 745/1344) ve İbnü'n-Nehhâs (öl. 698/1299) bu dönemin önemli dilbilimcilerindendir.⁷⁷

2.7.7. *İslam Tarihi*

Memlükler dönemi tarih ve tabakât sahasında yetişen âlimler ve kaleme alınan eserler bakımından İslam tarihinin en verimli evresidir. Zira başka dönemlerle mukayese edilemeyecek miktarda kaynak zenginliği ve yetiştirdiği büyük âlimlerin çokluğu ve yetkinliği bu dönemi diğer devirlerden farklı kılmaktadır. Bu devirde kaleme alınan ansiklopedik, biyografik ve vakâyiname türündeki tarih kitapları daha sonra kendi sahalarında kaynak eser olarak başvuru alan eserlerden olmuşlardır. Tercüme-i hal (biyografi) sahasında İbn Hallikan (öl. 681/1282), Mısır tarihçisi el-Makrîzî (öl. 845/1442), Kalkaşandî (öl. 821/1418), İbn Tağriberdî (öl. 874/1369) bu dönemin önemli tarihçilerindendir. Ayrıca sosyolojinin kurucusu kabul edilen ve bu dönemin büyük tarihçisi İbn Haldun (öl. 808/1406), sosyoloji, tarih usûlü ve felsefesi sahalarında çok önemli çalışmalara imza atmıştır. Memlükler döneminde biyografi sahasında eserler kaleme alan müelliflerden birisi de Türk asıllı tarihçi Selâhaddîn es-Safedî 'dir (öl. 764/1363). Safedî⁷⁸ *el-Vâfi* adlı eserine çeşitli sahalarda meşhur olmuş on dört bin kişinin biyografisini almıştır. Müellifin bir diğer eseri olan *A'yânu'l-Asr* ise muasırlarından olan iki bin kişinin hal tercümesini içeren bir çalışma niteliğindedir.⁷⁹

⁷⁷ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 27-45; Yiğit, "Memlükler", 29/95; Ayaz, *Memlükler*, 138.

⁷⁸ İncelemekte olduğumuz "*Keşfu'l-esrar ve ve hetkü'l-estar*" adlı eserin sahibi müfessir Yusuf b. Hilâl es-Safedî ile tarihçi Selâhaddîn es-Safedî birbirlerine yakın tarihlerde yaşamış farklı âlimlerdir.

⁷⁹ M. Kemâlüddîn, *el-Hareketü'l-İlmîyye*, 262; Baltacı, *İslam Medeniyet Tarih*, 74; Yiğit, "Memlükler", 29/ 95; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 43-44; Ayaz, *Memlükler*, 138; Ayaz, "Memlükler Döneminin Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2), 1 1-38.

3. İLMÎ ŞAHSİYETİ

3.1. Eğitimi ve İlmî Seyahatleri

Müellif Safedî'nin yaşadığı coğrafya olarak Ortadoğu, o günkü şartlarda Kâhire, Şam, Halep ve Kudüs gibi önemli ilim merkezlerine ev sahipliği yapıyordu. Safedî'nin ilmî hayatı adeta bu ilim merkezlerine gerçekleştirdiği seyahatlerle geçmiştir. Zira önceden de ifade ettiğimiz üzere söz konusu bu ilim merkezleri gerek zengin kütüphanelere sahip medreselerle ve gerekse İslâmî ve beşerî ilimlerde çok sayıda ilim adamlarına ev sahipliği yapıyordu.⁸⁰

Âlimin eğitim hayatına dair birtakım bilgilere onun en önemli eseri olan *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estar* adlı kitabında kısmen de olsa rastlamak mümkün. Müellifin, söz konusu eserini kaleme alırken Kâhire, Şam, Kudüs, Safed ve Medine gibi şehirlere seyahatlerde bulunduğunu ve tahsil hayatının bu şehirlerde geçtiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun eğitim hayatının ayrıntılarıyla ele alındığı; hangi medreselerde tahsil gördüğü, dönemin hangi müderrislerinin rahle-i tedrisinden geçtiği ve varsa talebelerinin kimler olduğuna yönelik ne kendi eserinde ne de başka ilmî vesikalarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.⁸¹

Çok yönlü bir âlim olan Safedî'nin asıl mesleği tabipliktir. Fakir ve kimsesiz insanlar için tedavi amaçlı ilaçlar yaptığı bilinmektedir. Ayrıca o dönemde Şam'da büyük bir hekim olan İbnü'n-Nefis (öl. 687/1288) gibi tabiplerin yetiştiği Zengî Hastanesi Külliyesi tıp fakültesi hizmet vermektedir.⁸² Ancak tarihî kayıtlarda Safedî'nin Zengî Külliyesi'nde tıp tahsili görüp görmediğine dair bir veri söz konusu değildir. Müellifin, Tıp ilmi yanında Tefsir, Fıkıh, Tasavvuf ve Edebiyat sahalarında da uzman olduğu bilinmektedir.⁸³

Müellifin dil konusunda mahareti ve alakâsının olduğu bilinmektedir. Tevrat ve İncil gibi kutsal metinleri anlayacak kadar İbrânîce ve Süryânîce'ye hâkim olan Safedî, söz konusu kutsal metinlere sık sık atıfta bulunmakta ve tefsirinde bu metinlerden

⁸⁰ Baltacı, *İslam Medeniyet Tarih*, 72; Yiğit, “Memlükler”, 29/97-100; Yiğit, “Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, 27-45.

⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/652.; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 254.

⁸² Ayaz, *Memlükler*, 136.

⁸³ Selâhaddîn Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 29/164; Selâhaddîn Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/671-672; Ahmet İsa, *Mu'cemu'l-etubbâ* 1/526; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/256; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197.

alıntılar yapmaktadır. Safedî'nin yaşadığı dönem itibariyle gerek Halep ve gerekse ilim öğrenmek için gitmiş olduğu Kudüs şehri olsun, sosyal ve nüfus yapısı itibariyle Yahudî, Hıristiyan ve Müslümanların beraber yaşadığı şehirler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu anlamda müfessirin bu dilleri öğrenme konusundaki merakı ve ilgisi daha da iyi anlaşılmış olacaktır.⁸⁴ Özellikle müellifin âyetlerdeki bazı kelimelerin kökeni ve anlamı üzerine yaptığı değerlendirmelerde İbrânîce ve Süryânîce dillerine atıfta bulunması onun bu dillere olan yatkınlığı ve hâkimiyetini ayrıca göstermektedir.⁸⁵

3.2. Mezhebi

Müfessir, tercüme-i hâl ve tabakât eserlerinde Hanefî mezhebine mensup bir âlim olarak zikredilmektedir.⁸⁶ Onun, *Keşfü'l-Esrâr*'da fikhî yönü ağır basan âyetleri tefsir ederken yaptığı nakillerde zaman zaman Hanefî mezhebinin görüşlerine müracaat ettiği görülmektedir. Safedî'nin, kendisi bizzat Hanefî mezhebine mensup olduğunu zikretmese de mensubiyetinin ifadesi anlamına gelebilecek şekilde tefsirinde daha çok Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) ait görüşleri naklettiği fark edilmektedir. Bu bağlamda o, Bakara Sûresi 236. âyetini tefsir ederken Ebû Hanîfe'nin görüşüne müracaat ettiği şu örnekte görülmektedir:

“Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.” Müfessir âyette geçen “فَرِيضَةٌ” lafzıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Âyetteki ”فَرِيضَةٌ“ lafzı mehir (صداق) anlamına gelmektedir. Buradan hareketle mehirsiz olarak evlenmenin caiz olacağı söylenmiştir. Ebû Hanîfe ise bu görüşe katılmamıştır. Zira bu âyet, evlenecek kişinin kadına mehir ödmeden bu evliliği gerçekleştirebileceğini ifade etmemektedir. Aksine âyet, erkeğin evleneceği kadın için bir mehri kendine zorunlu kılmadığını anlatmaktadır.”⁸⁷ Bu misalde de görüldüğü üzere müellif diğer mezhep imamlarının görüşlerini isim belirtmeden ifade ederken özellikle Ebû Hanîfe'nin ismini burada zikretmiştir. *Keşfü'l-Esrâr*'da Safedî'nin Hanefî

⁸⁴ Mahmoud Hretani, “Halep”, *DÎA*, 15/247-48; Gürsoy, “Safed”, 35/445-46; Tomar, “Kudus”, 26/ 334.

⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr* 1/132, 194, 409.

⁸⁶ Selâhaddîn Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 29/164; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/256.

⁸⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/274-75.

mezhebinin görüşlerini öncelediğinin bir başka delili de Cuma Sûresi'ndeki şu âyetin tefsirinde kendini göstermektedir:

*“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.”*⁸⁸ Safedî âyetin izahını yaparken Cuma namazının cemaatle kılınan bir namaz olduğunu, cemaat olabilmesi için en az imam hariç iki kişinin olması gerektiğini, bu şekilde namazın geçerli olacağını ifade ettikten sonra, söz konusu görüşün Ebû Hanîfe'nin bazı arkadaşlarına ait olduğunu dile getirmiştir.⁸⁹ Bu izahtan anlaşılacağı üzere Safedî, bahse konu olan âyette sadece Hanefî mezhebinin görüşünü belirterek zımnen bu mezhebin görüşünü benimsediğini ifade etmiş olmaktadır.

Bu noktada şu hususun altını çizmek gerekirse müfessirin sıkı bir Hanefî müntesibi olduğunu ifade etmek doğru olmaz. Zira onun, yeri geldiğinde farklı mezheplerin görüşlerine müracaat ettiği, zaman zaman bazı konularda (kıyas ve miras gibi) kendisine has görüş ve ictihâdlarının olduğu görülmektedir. Müfessir, meselâ *“Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar.”*⁹⁰ âyetinin tefsiri kapsamında İslâm miras hukukunda âyetle belirlenen hisse sahiplerinden geriye kalan paylarının yine söz konusu pay sahiplerine verilmesi yönünde yorumlanan reddiye meselesini gündeme getirmektedir. Safedî, Ebû Hanîfe'nin bu âyetten hareketle reddiye usûlünü benimsemediğini ve bu anlamda mûrisin hisse sahiplerinden geriye kalan payların tekrar aynı hisse sahiplerine verilmeden tamamının beytûlmâle kalacağını belirtmektedir. Müellif bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünden farklı olarak şayet mûrisin geriye kalan malının tamamını, vârislerden erkek veya kadın olsun ölenin annesine veya kız kardeşine ya da kocasına kalacağını ve dolayısıyla beytûlmâle bırakılmayacağını ifade ederek reddiye usûlünü benimsemektedir.⁹¹

Müellfin itikadî yönden hangi mezhebe ait olduğu yönünde eserinde sarîh ifadelerle rastlanmamakla beraber, Nebe' Sûresi'nin sonunda itikadî görüşlerine vurgu

⁸⁸ el-Cuma 62/9.

⁸⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 327.

⁹⁰ el-Ahzâb 33/6.

⁹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/426.

yapan şu beyti bu anlamda dikkat çekicidir: “ مَا قَالَ لَا قَوْلَ جَبْرِئَ \ فِي الْكِتَابِ عَلَى \ فَافْقَهُ مَقَالِي بَحْدُهُ فِي الْكِتَابِ عَلَى \ مَا قَالَ لَا قَوْلَ جَبْرِئَ ”

وَمُعْتَزِلِي “ Sözümlü iyi kavra ki kitapta (*Keşfü'l-Esrâr*) Cebriyye ve Mu'tezile'nin herhangi

bir görüşü üzerine bir görüşümün olmadığını görürsün.”⁹² Müellifin amelî mezhep konusundaki mutedil çizgisini itikadî konularda da muhafaza ettiği görülmektedir. Safedî, rü'yetullah, Peygamberlerin masûmiyeti, irade-meşîet gibi konularda Ehl-i Sünnet doktrini çerçevesinde görüş beyan etmektedir. Müellifin tefsirinde birçok kelâmî konulara temas etmekle beraber onun, bu konulara izah getirirken itikatta ana omurga olarak kabul edilen Ehl-i Sünnet veya temsilcilerini isim olarak zikretmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, bu ana omurga dışında kalan Cebriyye ve Haşviyye gibi bazı mezheplerin isimlerini zaman zaman telaffuz ederek bu doktrinlerin düşüncelerini özellikle reddetmektedir. Meselâ Zümer Suresi 7. âyetinin *إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ*

لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ “Eğer inkâr ederseniz bilirsiniz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz” ifadeleri çerçevesinde müellif, Cebriyye'nin görüşünün bâtil oluşunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bu, Cebriyye'nin görüşünün batıl olduğunun açık bir delilidir. Zira küfür kelimesi kullar (*لِعِبَادِهِ*) kelimesine nisbet edilmiştir ve dolayısıyla küfrün, Allah'ın fiillerinden sâdır olması bakımından caiz değildir. Zira âyette geçen “إِنْ” edatı, şart anlamı ifade eder ki bu da kulların inkâr yolunu benimseyip benimsememe konusunda muhayyer olduklarını göstermektedir. Ayrıca “Allah, kullarının nankörlüğüne razı olmaz” cümlesi, Allah'ın kullarına küfrü tercih edip onu yapabilme takatini verdiğini göstermektedir ve bundan dolayı küfrün Allah'a nisbet edilmesi caiz değildir. Çünkü O, kendisi hakkında razı olmadığı bir şeyin kullarında meydana gelmesine de razı olmaz ve bunu da yapmaz. Sonuçta kullar hakkında böyle bir şey Allah'tan nasıl sâdır olur.”⁹³ Safedî bu ayeti tefsir ederken Cebriyye ekolünün görüşünün yanlışlığını ortaya koymak suretiyle itikadî olarak kendisinin Ehl-i Sünnet çizgisi ve görüşünde olduğunu işaret etmiştir.

⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/495.

⁹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/563.

Müfessirin Ehl-i Sünnet çizgisine sahip olduğunu gösteren bir başka misal ise Nisâ 79. âyetinin⁹⁴ tefsiri kapsamında Eş'arî ekolünün görüşlerini sistemleştiren bir âlim olan İbn Fürekan'ın (öl. 406/1015) “*el-İrşâd*” adlı eserinde zikredilen kesb teorisine yönelik bir atıf söz konusudur. Bu çerçevede Safedî, Kaderiyye mezhebinde insanın kendi amellerini ortaya koyarken Allah'ın iradesini hesaba katmaksızın, kulun amellerini kendisi takdir edip kendi kudretiyle fiillerini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Buna mukabil müellif, Cebriyye ekolünde ise insanın, bir işi yapıp yapmamasında âdeta açılıp kapanan bir kapı mesabesinde olduğunu ve dolayısıyla kulun, iradesi ve istitaati olmayan mücber bir konumda bulunduğuna dikkat çekmektedir. Böylelikle o, söz konusu iki itikadî mezhebin bidat içinde bulunduklarını ve doğru olan tavrın ise bu ekollere muhalefet etmek olduğunun altını çizmektedir.⁹⁵

3.3. Eserleri

Safedî hakkında tarihî kaynaklardan elde edilen kısıtlı bilgiler, onun ilmî bir eser telif etme konusunda tekrara düşmeme ve taklitten uzak durma gibi bazı çekince ve hassasiyetlere sahip olduğu, bunun da sayıca fazla eser telif etmemesinde önemli bir sebep teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin özgün eserler ortaya koyma bağlamında şu sözü bu anlamda kayda değerdir: “Ben bir başkasını taklit etmekten azami derecede uzak durmaktayım. Ayrıca şahsımın da hata yapmaktan âzâde olmadığı için taklit edilmekten de hoşnut değilim.”⁹⁶ Müellifin en önemli eseri olan *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı tefsirini defaatle müsveddeden temize çektiğini ve neticede titiz bir çalışma sonucunda yirmi bir sene zarfında eserini tamamladığını ifade etmesi, onun ilmî bir eseri kaleme alma konusundaki ciddiyet ve hassasiyetini göstermektedir.⁹⁷

Tarihî vesikalar müfessirin telif etmiş olduğu eserler ile ilgili olarak kendisinin en önemli çalışması mezkûr tefsirinin yanında iki eserinin daha olduğunu ortaya koymaktadır. Şimdi kısaca bu eserlere temas edilecektir.

⁹⁴ “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.”

⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/512-513.

⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/37.

⁹⁷ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 254.

3.3.1. *Urcûze fi'l-Hilâf beyne Ebî Hanîfe ve's-Şâfiû*

Bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Şâfiû (öl. 204/820) arasındaki fikhî ihtilafları ortaya koymak üzere Safedî tarafında kaleme alınmış fikhî nitelikte bir çalışmadır. Böyle bir çalışma aslında âlimin, Ebû Hanîfe ve Şâfiû arasındaki fikhî ihtilafları ortaya koyup değerlendirme ve hatta eleştirebilme yetkinliğinde bir müctehid olduğunu da zımnen göstermektedir. Mezkûr eserin, isminden de anlaşılacağı üzere manzûm bir çalışma niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abbasî devrinden itibaren Hikâye, Tarih, Belâgat, Nahiv, Hadis, Akaid ve Fıkıh gibi ilmî konuları daha kolay ve kalıcı bir şekilde öğretmek üzere didaktik manzûmeler kullanılmaya başlanmıştır. Bu şekilde kaleme alınan manzûm eserlere urcûze denmektedir.⁹⁸ Muhtemeldir ki müellifin şiire olan yetkinliği ve merakı söz konusu eseri fikhî meselelerin daha iyi ve kolay öğrenilmesine katkı çerçevesinde telif ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirin söz konusu bu çalışması kaynaklarda zikredilmesine rağmen, muhteviyatına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.⁹⁹

3.3.2. *Aynu's-Saâde an Hüsni'l-Îrade*

Safedî ile ilgili müracaat ettiğimiz tarih ve tabakât kaynaklarında müellifin söz konusu eseriyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Fakat Süleyman Mollaibrahimoğlu, müfessirin *Aynu's-Saâde an Hüsni'l-Îrade* adlı bir eserinin olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca üzerinde çalıştığımız ve *İSAM* tarafından tahkik edilerek yayınlanan *Keşfü'l-Esrâr*'da *Aynu's-Saâde* adlı bir bölümün yer almadığı görülmektedir.

3.3.3. *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*

Âlimin en önemli ve en hacimli çalışması olan bu tefsir, adeta müellifin başyapıt niteliğindeki bir eseridir. Üzerinde inceleme ve araştırma yaptığımız *Keşfü'l-Esrâr*, onun uzun yıllar emek sarfederek kaleme aldığı bir tefsirdir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde bu eserle ilgili tafsilatlı bilgi verilecektir.

⁹⁸ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, 34/509-10.

⁹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 52/214; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 321; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 13/340; Ahmet İsa, *Mu'cemü'l-etibbâ*, 1/526; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 251.

¹⁰⁰ Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 251.

4. KEŞFÜ'L-ESRÂR'IN GENEL ÖZELLİKLERİ

Söz konusu başlık altında *Keşfü'l-Esrâr*'ın yazılış gayesini, metodunu, genel özelliklerini, kaynaklarını, üzerinde yapılan bilimsel çalışmaları ele almaya çalışacağız.

4.1. Yazılış Gayesi

Müellif tefsirinin mukaddimesinde *Keşfü'l-Esrâr*'ı kaleme alış gerekçelerini kısaca ifade etmektedir. Buna göre müfessir, şimdiye kadar yazılan tefsirlerin daha ziyade Kur'ân'ın ahkâm ve hikmet(felsefe) boyutu üzerinde durduklarını ifade ettikten sonra, bu konuya dair açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir: "Yüce Allah, kitabını varisine (kendisine) tamamen açtı. O da kendisine açılan mânaları, bütün kitabın metnini geniş bir şekilde içine alan bir mecmuada özetlemeyi uygun gördü."¹⁰¹ Müfessirin bu ifadelerinden, kendi dönemine kadar telif edilen tefsirlerin daha ziyade fikhî yönü ağırlıkta olan çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Onun, dinin bütün sahaları içerisine alacak şekilde, uzun ve tafsilatlı olmayacak bir mahiyette ve aynı zamanda tasavvufî yönü ağırlıkta olan bir tefsir telif etmek istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca *Keşfü'l-Esrâr*'ı kaleme alırken Allah'ın rızasını gözeterek Kur'ân'ı en güzel şekilde anlayıp en uygun mânayı vermeyi ve herbir meselenin doğruluğunu ve sıhhatini tahkik ettikten sonra ilgili hususu delilleriyle beraber açıklamayı gaye edindiğini ifade etmektedir.¹⁰²

Yazar, kitabının son kısmında okuyucularına yönelik tavsiyelerini içeren bir şiir metni kaleme almıştır. Safedî söz konusu metinde kitabına, özellikle *Keşfü'l-Esrâr* ve *Hetkü'l-Estâr* ismini neden verdiği ve bir anlamda tefsirini yazma gayesini şu şekilde anlatmaktadır:

وَقَدْ كَشَفْتُ لَهُمْ سِرًّا رَفَعْتُ بِهِ — سِرًّا هَتَكْتُ بِهِ أَسْتَارَ جَهَنَّمَ

“Ben insanlar için bir sır keşfettim. Bununla her türlü gizli kalmış, perdelenmiş hususları açığa çıkardım ve böylece câhillerin perdelerini paramparça ettim.”¹⁰³ Müfessir ayrıca bu şiirsel açıklamasıyla kaleme alacağı kitabın tasavvufî izahları içeren bir tefsir niteliğinde olacağına işaret etmektedir.

¹⁰¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/29.

¹⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/29, 4/652.

¹⁰³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/653.

4.2. Metodu

Müellifin tefsirini kaleme alırken nasıl bir yol izleyeceğini, kitabının mukaddimesinde ve Fatiha Sûresi'nden sonra açtığı “fasıl” başlıklarıyla zaman zaman okuyucuyla paylaştığı görülmektedir. Müfessir bu kapsamda tefsirinde Kur'ân'ın kendine özgü sıra dışı kelime yapılarını Arapça dilbilgisi kuralları çerçevesinde veciz ifadelerle açıklamaya, onun akıllara durgunluk veren mânalarını en güzel bir şekilde te'vil etmeye ve bu hususta hevedan uzak, taklitten sıyrılmış bir akıl ile Kur'ân'ı anlamaya çalıştığını ifade etmektedir. Müfessir, Fıkıh Usûlü ve Mantık ilminde kullanılan ve lafzî delâlet türlerinin kısımlarını teşkil eden mutabakat ve iltizam gibi kavramlara sık sık atıfta bulunmakta ve söz konusu lafzî delâlet türlerinin Kur'ân'ın ahkâm ve hikmetlerinin anlaşılmasındaki anahtar rolüne dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Safedî, zamanın geçmesi, olayların değişmesi ve buna bağlı olarak insanlarda meydana gelen anlayış farklılıklarının, Kur'ân'ı anlamada birtakım değişikliklere sebebiyet verebileceğine dikkat çekmektedir. O, bu kitabın müellifi olarak Kur'ân'ın sağlıklı bir çerçevede anlaşılması için okuyucularına şu tavsiyelerde bulunmaktadır: “Bu tefsirde dil kuralları dışında Kur'ân'daki kelime ve ibarelerinin formlarında değişikliği öngören herhangi bir fikre rastlandığında söz konusu fikrin boş ve anlamsız olduğuna hükmedilmelidir. Ayrıca Kur'ân'ın anlaşılmasında sahih aklın çizgisinden uzak bir izah şekliyle karşılaşıldığında bunun yanlış bir yöntem olduğu bilinmelidir.”¹⁰⁵ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*'ı telif ederken kişisel arzularını söküp atmayı, körü körüne bir fikrin arkasına takılmaktan kaçınmayı, tahkiki mümkün olan açık ve gizli hiçbir şeyi taklit etmemeyi ve ilmi, ehil olmayandan almamayı, ilim öğretiminde sırf Rahmân'ın rızasını gözetmeyi prensip edindiğini dile getirmektedir.¹⁰⁶

Müfessir, Kur'ân'daki bir hükmü veya bir mânayı açıklamak istediği zaman, âyetteki husus eğer aklî ise aklî olanın güzelini değil, en güzelini, eğer vicdânî ise vicdânî olanın en güzelini, her ikisiyle ilgili ise her ikisinin de en güzelini açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir. O, bu yöntemle Kur'ân'daki kelimelerin delâlet ettiği mânayı en güzel şekilde vermeye gayret ettiğini dile getirmektedir. Müfessir ayrıca Kur'ân'daki âyetlerin en güzel mânasını ortaya koyarken lafız-mâna bütünlüğünü

¹⁰⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/29.

¹⁰⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/29.

¹⁰⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/29-30.

sağlayacak bir bakış açısını esas aldığını vurgulamaktadır. Ayrıca o, kelâmın en güzel tarafını bizatihi Kur'ân'daki kelimelerde aradığını ve kendisini bu yola sevk eden en önemli etkenin mâna itibarıyla "Gerçekten bu Kur'an en doğru olan yola götürür."¹⁰⁷ âyeti, lafız itibarıyla de "Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir."¹⁰⁸ âyetleri olduğunu dile getirerek sonuçta mâna ve lafız olarak en güzel hususların Allah'ın kitabında mevcut olduğunun altını çizmektedir.¹⁰⁹

4.3. Özellikleri

Keşfü'l-Esrâr'ın özelliklerine geçmeden önce eserin telif ve tetkik serencamına kısaca temas etmek gerekirse Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*'ı Şam'da hicrî 665 yılında yazmaya başlayıp 669 senesinde müsvedde olarak dört senede tamamladığını ifade etmektedir. Daha sonra müellif o vakte kadar vücûda getirdiği eserini, eksikliklerini gidermek ve biraz daha olgunlaştırma amacıyla Kâhire'ye gitmiştir. Akabinde Mısır'da elliden fazla tefsiri tetkik eden Safedî'nin, ayrıca buradaki Fâzılıyye Kütüphanesi'nde otuz üç kitabı gözden geçirdiği anlaşılr. Müfessirin özellikle bunlar arasında yer alan mu'tezilî mütekellim Kâdî Abdülcabbar'a ait yetmiş beş ciltlik *el-Muhît* adlı tefsirden çokça istifade ettiği anlaşılmaktadır. Müfessir Kahire'deki araştırmalarının ardından eseriyle ilgili bazı konuları tashîh etme ihtiyacı hissetmiş ve birtakım ilaveler yapmanın yanında, tefsirinin bazı kısımlarını eksiltmek suretiyle eserini 676 yılında tamamladığını belirtmiştir. Söz konusu çalışması üzerinde son derece hassas bir şekilde duran müellif, tefsirini tamamladıktan sonraki yedi yıl boyunca yedi defa tashihlerde bulunarak temize çekme ihtiyacı hissetmiştir. Safedî, eserini tekrar irdelemek ister ancak buna ömrünün vefâ etmeyeceği endişesiyle 686 yılının Ramazan ayında bu güzîde eserine Kâhire'de son şeklini vererek onu tamamlamıştır. Netice itibarıyla Safedî, hicrî 665 yılında başladığı telif ve tetkik sürecini 686 tarihinde tamamlayarak, yirmi bir senelik emek ve gayretiyle *Keşfü'l-Esrâr*'ı vücûda getirmiştir.¹¹⁰

Safedî'nin, tefsirinde Kur'ân'ı yine Kur'ân'la anlamayı ve açıklamayı öncelemek suretiyle birbirleriyle alakalı ve biri diğerinin mütemmimi olan âyet

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/9.

¹⁰⁸ ez-Zümer 39/23.

¹⁰⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/34-35.

¹¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/54, 4/654.

gruplarını birlikte zikrettiği görülmektedir.¹¹¹ Kendine göre farklı bir metot ve tarzla Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışan müfessir, âyetleri tefsir ederken öncelikle kendi izahını ortaya koymakta, akabinde konuya katkı sağlayacağını düşündüğü farklı görüşleri kitabına almaktadır.¹¹²

Eserin, lügavî tefsir çerçevesinde Kur'ân'da geçen garip lafızlara ve açıklanması gerekli bazı kelime yapılarına dair izahların sıkça yapıldığı, bu anlamda lügavî bir tefsir özelliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹¹³ Ayrıca bu eserde zaman zaman âyetlerdeki ifadelerin kelime veya cümle olarak irabî tahlillerine yer verildiği de görülmektedir.¹¹⁴

Müellifin tefsirinin bir başka özelliği yer yer “فان قيل” (denilirse ki) veya “فان قلت” (dersen ki) şeklinde muhtemel sorulara cevaplar arayıp ilgili konuları meseleci bir yöntemle izah etmeye çalışarak soru-cevap metodundan yararlanmasıdır.¹¹⁵

Keşfü'l-Esrâr 'da “fasıl” başlığı altında veya başka farklı başlıklarla başta Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf ve Ahlâk gibi dinin muhtelif alanlarıyla ilgili çeşitli meseleler detaylı şekilde izah edilmektedir.¹¹⁶

Keşfü'l-Esrâr 'da âyetlerin muhtevasına göre kelimî, itikadî ve tasavvufî konular belli bir yoğunlukta ve zaman zaman ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.¹¹⁷ Safedî eserinde fikhî meselelere sıkça yer vermemekle beraber talâk, miras ve kısas gibi konuları detaylı ve kendisine mahsus bakış açısıyla ele almaktadır.¹¹⁸ Müfessirin, bazı tasavvufî konulara kitabında yer vermesinin yanında ayrıca sûfî bir bakış açısıyla âyetleri yorumlamaya çalışması tefsirinin bir diğer özelliği olarak dikkat çekmektedir.¹¹⁹ Ayrıca müellifin, felsefecilerin görüşlerini çürütme sadedinde bahse konu olan âyetler ışığında felsefî ve mantıkî izahlar yaptığı da anlaşılmaktadır.¹²⁰

¹¹¹ bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/86-87, 369, 4/409.

¹¹² Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 254.

¹¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/253, 312, 342.

¹¹⁴ Dartma, “Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estârı, 13; Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/252, 3/487.

¹¹⁵ Ayrıntılı misaller için bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/108, 3/394-395, 4/270-271.

¹¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/34-36, 266, 2/47-49, 3/258, 450-451, 4/13, 16.

¹¹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/539-40, 3/523.

¹¹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/420-459.

¹¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/ 451, 575, 4/27, 561.

¹²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/174, 330, 2/338.

Tefsirde kıraat konularına temas edilmekte, bu bağlamda bazen farklı kıraatlar âyetin mânasına tesiri bağlamında ele alınmaktadır. Ayrıca eserde kimi zaman kıraatle ilgili mevzular kıraat imamının ismi zikredilerek veya müellifin kendi tercihi olan kıraat vechi isim verilmeden belirtildiği fark edilmektedir.¹²¹

Müfessir, şiir konusunda mâhir bir âlim olarak tefsirinde özellikle lügavî anlamda, kimi zaman nahivle ilgili hususlarda ve bazen de ilgili âyetin mânasının anlaşılmasına katkı açısından şiirle istişhatta bulunmaktadır.¹²²

Safedî, “Kur’ân hiçbir sözle neshedilmez.” şeklinde kanaatiyle neshin varlığını kabul etmemektedir.¹²³ Müellifin yaşadığı dönem göz önünde tutulacak olursa bu yaklaşımı, dikkat çekici bir fikrî çıkış olarak anlaşılabilir. Zira klasik dönemde Ebu Müslim İsfahânî (öl. 322/934) hariç hâkim anlayış, Kur’ân’da neshin var olduğu kabulüne dayanmaktaydı. Aynı şekilde *Keşfü’l-Esrâr*’da muhkem ve müteşabih konularına dair klasik anlayışın aksine farklı bir bakış açısı getirilmektedir. Söz konusu tefsirde her müteşabih âyetin muhkeminin olduğu, dolayısıyla müteşabih âyetlerin anlaşılmasında muhkem âyetlere müracat edilmesi gerektiği tezi ortaya konmaktadır.¹²⁴ Dolayısıyla müellifin tefsiri, bu ve buna benzer özgün görüşlerin yer aldığı bir eser niteliği taşımaktadır.

Yahudî ve Hıristiyan kutsal metinlerinden yapılan alıntılar bu tefsirde bir hayli yer tutmaktadır. Tevrat ve İncil’den nakledilen bölümlerin güvenilir olup olmadığı meselesi bir yana, muharref bölümlerden yapılan bu alıntılar ayrıca bu tefsire farklı bir özellik kattığını söylemek mümkündür.¹²⁵

Keşfü’l-Esrâr’da vahiy ve aklın dindeki konumlarına ilişkin değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Eserde aklın her daim vahye muhtaç ve ona tâbi olduğunun altı çizilmekte ve onun kâinatı, insanı ve bütün mevcûdatı gerçek anlamda tanımaya başlamasıyla birlikte vahye olan bağlılığı ve saygısının artacağı fikri vurgulanmaktadır.

¹²¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/32, 293.

¹²² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/549, 2/243, 4/274.

¹²³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/163-64.

¹²⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/314.

¹²⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/109, 282, 285.

Sonuç itibariyle bu tefsirde vahiy ve akıl, biri diğerrinin karşısında iki ayrı rakib değıl, bilakis birbirlerini tamamlayan mütemmim cüzler olarak mütalaâ edilmektedir.¹²⁶

Keşfü'l-Esrâr'da dinin iki önemli kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'in birbirlerine olan konumlarına dair kayda değır tespitler yer almaktadır. Eserde Kur'ân ve Hadisin/Sünnet'in asla birbirleriyle çelişen unsurlar olamayacağı, bu konuda asıl kaynağın Kur'ân olduğı hususunun altı çizilmektedir. Ayrıca mezkûr eserde Kur'ân ile görünürde çelişen nebevî açıklamaların veya uygulamaların ise te'vıl veya cem edilerek bu tenakuzun giderilebileceğı dile getirilmektedir. Safedî, Kur'ân'ın ruhuna aykırı olan ve Hz. Peygamber'e isnad edilen söz ve davranışların ise aslında Peygamber namına uydurulmuş söylem ve eylemler olduğına dikkat çekmektedir.¹²⁷

Âlim, *Keşfü'l-Esrâr*'ın son bölümünde ise müfessirin okuyucuya çeşitli meselelerde yeri geldiğinde birçok tavsiyede bulunduğı müşahede edilmektedir. O, tefsirine dair ilke ve metotlarını ifade etmek üzere okuyucunun dikkat etmesi gereken birtakım tavsiyelerinin olduğunu; ancak söz konusu tavsiyelerinin toplu olarak sıralamak yerine, ilgili âyetler bağlamında bunları dile getirmenin daha isabetli olacağını dile getirmektedir. Bu çerçevede müellifin tefsirinde okuyucunun dikkatini çekmeye yönelik zaman zaman bazı rumuzlar kullandığı görülmektedir. Meselâ müfessir, zihninde şayet herhangi bir âyetin açıklama ve anlaşılması netliğe kavuşmamışsa, söz konusu âyetin tefsiri hakkında “”En doğrusunu Allah bilir.” anlamındaki “اَللّٰهُ اَعْلَمُ” ifadesini kullandığını belirtmektedir. O, tefsirinde incelikli, dikkat isteyen ve sıra dışı meselelere yönelik “kavra” anlamına gelen “فَافْهَمُ” lafzını kullanırken, sadece anlatıp haber vermek istediğı konuya dikkat çekmek için ise “bunu bil” anlamındaki “فَافْهَمْ ذَلِكَ” rumuzunu zikretmektedir. Ayrıca Safedî, söz konusu herhangi bir âyetin tefsirinde uyarı mânasını içeren bir husus mevcut ise “dur ve düşün” anlamındaki “قِفْ وَ كَمَلْ” ifadesini kullandığını, şayet ilgili âyetin açıklamasına ilişkin

¹²⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/21-215, 3/125-126, 426.

¹²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 118, 4/291-92.

hikmet, tavsiye ve nasihatleri içeren hususlar ön planda ise “bilmen gerekir, ihmal etme” anlamındaki “يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ فَلَا تُهْمَلُ” rumuzunu dile getirdiğini ifade etmiştir.¹²⁸

Safedî eserinde rivayet türü nakillere sıkça yer vermemekle beraber zaman zaman ilgili konu etrafında hadislerden de istifade etmektedir. Ayrıca onun, İbn Abbas (öl. 68/687) gibi müfessir sahabelerin yanında yeri geldikçe tâbiûn müfessirlerinden nakiller yaptığı gözlemlenmiştir. Müfessir, tefsirini telif ederken kendi dönemine kadar tevarüs etmiş İslâmî ilimlere yönelik müktesebattan yararlandığı gibi çağdaşı olduğu seçkin âlimlerin eserlerine de müracaat etmektedir. Bu kapsamda Safedî’nin *Keşfü’l-Esrâr*’ında eser ve şahıs olarak zikrettiği kaynaklara kısaca temas edilecektir.

4.4. Kaynak Olarak İstifade Ettiği Eserler

Safedî, ilmî araştırmalarda hassasiyet gösteren bir âlim olarak tefsirini kaleme alırken birçok ilim erbabının görüşünü kitabına almaktadır. Müfessir tefsirini içerik olarak zenginleştirip olgunlaştırmak amacıyla Mısır’a gittiğinde elliden fazla tefsir kitabını incelediğini ifade etmiştir.¹²⁹ Ancak müellifin tefsirinde, görüşlerinden istifade ettiği eserlerin veya âlimlerin bir kısmının isimlerini zikrettiği anlaşılmaktadır. Burada sadece *Keşfü’l-Esrâr*’da ismi geçen eserler ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca söz konusu tefsirde kaynak olarak kullanılan eserlerin, döneminin en önemli ve yetkin rivâyet ve dirâyet sahasındaki çalışmalar olması ayrıca dikkat çekmektedir. Safedî, bununla beraber ayrıca Arap dili, Kıraat, Fıkıh, Tasavvuf ve Ahlâk sahaslarında kendinden söz ettirmiş şahısların görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Öncelikle müellifin tefsirinde doğrudan veya dolaylı olarak referansta bulunduğu tefsir kaynakları ele alınmaya çalışılacak, akabinde onun sadece isimlerini zikrederek görüşlerinden istifade ettiği, sahasında yetkin âlimlere temas edilecektir.

4.4.1. Tefsir Kaynakları

Safedî, tefsirini kaleme alırken kendi döneminde isim yapmış ve ilmî yönden söz sahibi birtakım tefsirlere müracaat etmiştir. Bunlar arasında İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889) *Müşkilü’l-Kur’an*’ı, Kādî Abdülcebbâr’a (öl. 415/1025) ait *el-Muhît fî t-Tefsîr*, Vahidî’nin (öl. 468/1076) *el-Vasît fî Tefsîri’l-Şur’âni’l-Mecîd*’i, el-Kirmânî’nin (öl.

¹²⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/ 651.

¹²⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/654.

500/1106) *Lübâbü't-Tefâsîr*'i, el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *Me'âlimü't-Tenzîl*'i ve Muhammed b. Alî et-Taberî'nin (öl. 504/1110) *Ahkâmu'l-Kurân*'ı yer almaktadır.

4.4.1.1. *Müşkilü'l-Kur'ân*

Bu eser, Lügat, Edebiyat, Ulûmu'l-Kur'ân, Hadis, Fıkıh ve Tarih gibi birçok sahada eserleriyle tanınan Ebû Muhammed Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'ye aittir. İbn Kuteybe'nin, kendi döneminde itikadî tartışma ve hareketlilik çerçevesinde özellikle Mu'tezile mezhebine karşı yoğun bir fikrî mücadele içerisinde olduğu bilinmektedir. Mezkûr âlimin en önemli eserlerinden kabul edilen *Müşkilü'l-Kur'ân*, Kur'ân'daki garib kelimelerin öncelikle gramer ve lügat yönünden tahlillere yer veren ve Kur'ân'da bazı âyetlerdeki müşkillerin naklî ve aklî deliller çerçevesinde izahlarını ihtiva eden bir kitaptır. Bu tefsirde ayrıca Kur'ân'a yönelik sapık anlayışlara karşı muhtelif cevapları içermesinin yanında ayrıca kıraat konularıyla ilgili değerlendirmeler de yer almaktadır.¹³⁰

Safedî, tefsirinde söz konusu eserin ismini vererek ilgili âyetteki kıraat farklılığını ve buna bağlı olarak âyetle meydana gelen mâna değişimini ortaya koyan bir rivayeti nakletmektedir.¹³¹

4.4.1.2. *el-Muḥîṭ fî't-Tefsîr*

Mu'tezile ekolünün önde gelen kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Kelam ilminde rüşünü ispat etmiş Kâdî Abdülcebbâr Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Dinler Tarihi sahalarında çeşitli eserler telif etmiş velûd bir ilim adamıdır. “*el-Muḥîṭ*” adlı eserinin yanında *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Tenzîhü'l-Kur'ân* ve *Teşbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve* gibi birçok eseri kaleme almıştır. Kur'ân ile ilgili birçok çalışmada kendinden söz ettiren Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsir alanında en hacimli eseri *el-Muḥîṭ* adlı tefsiridir. *et-Tefsîrü'l-Kebîr* namıyla da marûf olan söz konusu eser, dönemin Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995) tarafından yaktırıldığı iddia edilmiştir. *el-Muḥîṭ*, Kâdî Abdülcebbâr'ın hocası olan Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916)'nin görüş ve tefsir metotlarıyla bezenmiş mu'tezilî bir tefsir

¹³⁰ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 105-106; Zehebî, *Seyrû a'lâmü'n-nübela'*, thk. Heyet (b.y.:Müessesetü'r-Risale, 13/ 296-297; Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *DİA*, 19/150-152; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 1/295.

¹³¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/453.

niteliğindedir. Eser, dil, i‘rab, üslûp ve muhteva yönüyle zengin bir içeriğe sahip olup ayrıca bu eserde kelâmî konular Mu‘tezilî düşenceye göre ele alınmaya çalışılmıştır.¹³²

Keşfü’l-Esrâr’da Kâdî Abdülcabbar’ın *el-Muhît* adlı eserine üç yerde atıf yapılmaktadır. Söz konusu atıfların ilkinde Safedî, Bakara Sûresi’nin başındaki hurûf-ı mukatta‘â ile ilgili konunun izahı kapsamında mezkûr eserden bir nakil yapmaktadır.¹³³ Müfessir, *el-Muhît*’ten yapmış olduğu diğer atıfta ise Nûr Sûresi 61. âyetin tefsirine yönelik Ebû Müslim İsfahânî’nin (öl. 322/934) yorumunu aktarmaktadır.¹³⁴ Son olarak *Keşfü’l-Esrâr*’da söz konusu eser zikredilirken müellifin, Kâhire’de hicrî 670 senesinde yetmiş beş ciltlik bu kapsamlı eseri baştan sona mütalââ etmesi eserden bir hayli istifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla müfessirin önem verdiği ve tefsirinde kaynak olarak yararlandığı eserlerin başında “*el-Muhît*” geldiği fark edilmektedir.¹³⁵

4.4.1.3. *el-Vasîf fî Tefsîri’l-Îur’ânî’l-Mecîd*

el-Vasîf, müfessir ve Arap dili âlimi olan Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî tarafından kaleme alınmış bir tefsirdir. Vâhidî, îtikatta Eş‘arî, fıkıhta ise Şâfiî mezhebine mensup olup telif ettiği eserlerle sapık fırkalara karşı Ehl-i Sünnet akaidini savunmuş bir âlimdir. Tefsir ve Arap dilinde birçok eserler yazmış müfessirin en meşhur eserleri *el-Vasîf*’in yanı sıra “*el-Basîf*”, *el-Vecîz ve Esbâbü’n-Nüzûl*’dür. *el-Vasîf*, orta hacimli bir eser olup daha çok garip ve müphem kelimelerin izahıyla birlikte i‘râba dair açıklamaların geniş bir şekilde yer aldığı bir eser niteliğindedir.¹³⁶

Âlim, *el-Vasîf*’ten sadece bir yerde yaptığı referansta müteşabih olarak değerlendirdiği ilgili âyetin muhkemi konumunda gördüğü bir başka âyete atıf bulunurken söz konusu kaynaktan istifade etmiştir. Burada Safedî’nin *el-Vasîf*’e vurgu

¹³² Selahaddin es-Safedî, *el-Vâfi*, 18/20-22; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1413), 5/97; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 58-59; Zirikli, *A’lâm*, 3/273; Metin Yurdagül, İlyas Çelebî, “Kâdî Abdülcabbar”, *DİA*, 24/103, 108.

¹³³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/67-68.

¹³⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr* 3/247.

¹³⁵ Safedî, 3/247, 4/654.

¹³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/303-304; Selahaddin es-Safedî, *el-Vâfi*, 20/101-103; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 5/240-241; Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *DİA*, 42/438-39.

yaparken ilgili âyeti açıklama noktasında kendi görüşünü teyit amaçlı bu eseri kaynak gösterdiği anlaşılmaktadır.¹³⁷

4.4.1.4. *Me‘âlimü’t-Tenzîl*

Muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakîhi Begavî’nin tam ismi, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî’dir. Kendisi Hadis, Tefsir ve Fıkıh gibi dinin en önemli sahalarında kıymetli eserler kaleme almış çok yönlü bir âlim olmasının yanı sıra, züht ve takvasıyla temayüz etmiş bir kişilik olduğu bilinmektedir. Begavî, Şâfiî mezhebine müntesip olmasına rağmen asla mezhep taassubuna düşmemiş ve Hz. Peygamber’in sünneti çerçevesinde bir hayat sürdürmeyi kendisine ilke edinmiş mümtaz bir şahsiyettir. Begavî, *Meşâbîhu’s-Sünne, et-Tehzîb, Me‘âlimü’t-Tenzîl* gibi ilmî anlamda kaynak ve başucu kitabı olabilecek değerli eserler kaleme almıştır. Orta hacimli bir eser olan *Me‘âlimü’t-Tenzîl*, kolay anlaşılabilen, açık ve gereksiz ayrıntılardan ârî bir eser olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Rivâyet tefsiri olarak kategorize edilen söz konusu tefsirde Kur’ân Kur’an’la, hadislerle ve sahabe ve tâbiûn sözleriyle izah edilmeye çalışılmıştır. *Me‘âlimü’t-Tenzîl* yazıldığı dönemden itibaren ilmî muhîtte çok ilgi görmüş ve birçok esere kaynaklık etmiştir.¹³⁸

Keşfü’l-Esrâr’da *Me‘âlimü’t-Tenzîl*’den yapılan nakilde bahsi geçen âyetin nüzûl sebebine dair bir rivayet zikredilerek atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır.¹³⁹

4.4.1.5. *Lübâbü’t-Tefâsîr (Kitabu’l-Acâib ve’l-Ġarâ’ib)*

Eserin müellifi Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî’dir. Kendisi tefsir, nahiv ve kıraat âlimi olup îtikatta Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini benimserken fıkıhta ise Hanefî mezhebîne müntesip bir âlimdir. Kirmânî’nin, yaşadığı dönemin zararlı fikrî akımlarından özellikle Batınîlerle fikri mücadelede bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. *Lübâb* dışında Kur’ân ilimleri

¹³⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/509; Ayrıca bk. Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’rî, *el-Vasîf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1994), 2/84.

¹³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/136-137; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 7/75-76; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941), 2/1726; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 169-170; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 564-565; Mevlüt Güngör, “Begavî”, *DİA*, 5/340-41; Saffet Bakırcı, “Meâlimü’t-tenzîl”, *DİA*, 28/203-4.

¹³⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/463; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cem’a ez’z-Zamîre-Süleyman Müslim el-Harş (b.y.: Dâru’t-Tayyibe li’n-Neşr ve’Tevzî’, 1997), 2/185.

sahasında telif ve şerh çalışmaları da kaleme alan müellif, bu bağlamda *el-Burhân fi Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı eseri önemli bir çalışma niteliğindedir. Kirmânî'nin en önemli eseri olan *Lübâbü't-Tefâsîr*, *Kitabu'l-Acâib ve'l-Ġarâ'ib* ismiyle de bilinmektedir.¹⁴⁰ Rivâyet ve dirâyet tefsir özelliklerini kendisinde barından bu eser, filolojik açıklamaların yanında kıraat konularına dair izahları da içermektedir.¹⁴¹

Safedî, *Lübâb*'dan yaptığı alıntıda, iki yerde eserin ismini zikretmesine karşın ayrıca sadece bir kez Kirmânî'nin ismini anarak mezkûr eserden istifade etmiştir. Onun, söz konusu alıntılarının ikisinde konunun daha iyi anlaşılması ve ilgili izahlara yönelik farklı bakış açılarını yansıtmak üzere zikrettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda müfessirin eserden, filolojik bağlamda ilgili kelimelerin izahlarını ve gramatik tahlillerini naklettiği anlaşılmaktadır.¹⁴² Safedî'nin, *Lübâbü't-Tefâsîr*'den yaptığı diğer nakilde ise bahse konu olan âyetteki kelimenin nahiv ve mâna yönünde farklı açıklamalarını ortaya koymaktadır.¹⁴³

4.4.1.6. *Ahkâmu'l-Kur'ân*

İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî tarafından kaleme alınan fikhî bir tefsirdir. Farsça'da “önder, yönetici, bir kavmin önde geleni” anlamına gelen Kiyâ veya İlkiyâ lakabıyla da tanınan müellif, amelî olarak Şâfiî, itikadî olarak da Eş'ariyye mezhebine bağlı bir âlimdir. Özellikle meseleleri anlama ve anlatmadaki izah kabiliyeti ve ilmî münazara noktasında temayüz eden Taberî, Nizâmiye medresesinde vefaât dinceye kadar müderrislik görevini ifa etmiştir.¹⁴⁴

Müellifin en önemli eserlerinden *Ahkâmu'l-Kur'ân*, isminden anlaşılacağı üzere Kur'ân'daki ahkâm âyetlerini fıkıh sistematığı içerisinde Şâfiî ekolü esas alınarak telif edilmiş kıymetli bir eserdir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1197; Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/283.

¹⁴¹ Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 6/2686-2687; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebü'l-fazl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriye, ts.), 2/277; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1197; Hasan Keskin, “Kirmânî, Tâculkurâ”, *DİA*, 26/69.

¹⁴² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/283, 2/109.

¹⁴³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/644.

¹⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/286-290; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 7/232-234; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/329; Abdülkerim Ünal, “Kiyâ, el-Herrâsî”, *DİA*, 26/126.

¹⁴⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 4/328-329; Abdülkerim Ünal, “Kiyâ, el-Herrâsî”, 26/126.

Safedî, tefsirinde mezkûr esere sadece bir yerde atıfta bulunmuştur. Müfessir, Taberî'nin *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde Hanefî fakîhi Ebû Yûsuf (öl.182/798)'un, tebeu't-tâbiîn neslinden Haccâc b. Ertât'ın (öl. 145/762) “aynı mecliste üç talâkın bir talâk hükmünde olduğuna dair” görüşünü kitabında zikrettiğini belirtmiş ve ilgili konudaki ichtihadına dayanak teşkil edecek bu bilgiyi paylaşmıştır.¹⁴⁶

4.4.2. Arap Dili ve Edebiyatı Kaynakları

Keşfü'l-Esrâr, lügavî yönü baskın bir tefsir olduğundan Arap dili ve edebiyatı sahasında kaynak kabul edilen birtakım eserlere atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede müfessirin, Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*, Seleme el-Kûfi'nin (öl. 290/903) *Ziyâü'l-Kulûb*, el-Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Sihâhu'l-Luğa* ve Muhammed el-Cürcânî'ye (öl. 471/1078-79) ait *Nâzmu'l-Kur'an* adlı çalışmlardan istifade ettiği tespit edilmiştir. Bu çerçevede mezkûr eserlere dair bazı tanıtıcı bilgiler verilecektir.

4.4.2.1. Kitâbü'l-Ayn

Meşhur dil ve edebiyat âlimi el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye ait ilk Arapça sözlüğün adıdır. *Kitâbü'l-Ayn*'ın sekizinci yüzyılda yazıldığı göz önüne alındığında Arapça sözlük sahasında kaleme alınan en eski sözlüklerden birisi olduğu anlaşılmaktadır. Eserin isminin “ayn” harfi olarak belirtilmesinde, ilgili harfin fonetik olarak Arap alfabesinde en derin bir harf olması sebebiyledir. Halîl b. Ahmed mezkûr eserinde alfabetik diziyi kullanmak suretiyle kelimelerin köklerini oluşturan sessiz harfleri esas almıştır. Ayrıca o, harflerin diziminde onların mahreçlerini göz önünde bulundurarak harfleri çeşitli gruplara ayırdığı fark edilmektedir.¹⁴⁷

Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*'da söz konusu esere sadece bir yerde atıfta bulunmuştur. Müfessir ilgili âyette geçen bir kelimenin mânasını izah kabilinden *Kitâbü'l-Ayn*'ı kaynak göstermiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 264.

¹⁴⁷ Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1261; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/246; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/314; Tevfik Rüş-tü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, 15/ 309-312.

¹⁴⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/32.

4.4.2.2. Ziyâü'l-Kulûb

Kûfe mektebine mensup gramer, lügat ve edebiyat âlimi olan Ebu Tâlib el-Mufaddal b. Seleme el-Kûfî tarafından kaleme alınan bu eser, yaklaşık yirmi küsur cilt bir hacme sahiptir. Kitabın tam ismi *Ziyâ'ü'l-Kulûb fî Me'âni'l-Kur'ân fî Garîbihî ve Müşkilih* olup, isminden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'daki garîb ve müşkil ifadeleri nahiv ve lügat imkânlarıyla ele alıp açıklamaya çalışan bir eserdir. Ayrıca müellifin, *el-Fâhîr*, *Kitâbü'l-Melâhî* ve *Muhtaşarü'l-Müzekker ve'l-Mü'ennes* gibi çok sayıda eserleri mevcuttur.¹⁴⁹ Safedî tefsirinde *Ziyâü'l-Kulûb* adlı esere iki yerde kaynak göstermektedir. Söz konusu alıntılarının birinde müfessir, âyetteki kelimenin kök anlamıyla ilgili izah kapsamında mezkûr eserin ismini zikrederken; bir başka yerde ise ilgili âyet bağlamında nahiv ile bir meseleninin açıklanması yönünde söz konusu esere atıfta bulunmuştur.¹⁵⁰

4.4.2.3. Sıhâhu'l-Luğa

Sıhâhu'l-Luğa sahibi Ebû Nasr İsmail bin Hammâd el-Cevherî aslen Türk olup Türkistan'ın Farab kasabasında dünyaya gelmiştir. *Sıhâhu'l-Luğa*, *Tâcü'l-Luğa*, *es-Şihâh fî'l-Luğa* isimleriyle de bilinen Arapça sözlüğü diğer lügatlerden ayıran en önemli husus, kâfiye sistemiyle yazılmış olmasıdır. O, Arapça'da bir kelimedeki harflerin en az değişime maruz kalanlarının ortada ve sondaki harfler olduğu gerçeğinden hareketle son harfî aynı olan köklerle türevlerini bir bölümde toplamış ve neticede köklerin bütün harflerini bu tertip içinde alfabetik olarak sıralamıştır. Cevherî, sözlüğünde kelimeleri açıklarken ayet, hadis ve şiirden çokça istifade etmiştir.¹⁵¹

Keşfü'l-Esrâr'da söz konusu lügatten sadece bir yerde nakilde bulunulduğu tespit edilmiştir. Müfessirin *es-Şihâh*'tan yapmış olduğu bu nakilde, âyetteki ilgili

¹⁴⁹ Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, . 6/2709; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/205; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/279; Süleyman Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", *DİA*, 30/365-66.

¹⁵⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/344, 613.

¹⁵¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/80-81; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/313-314; Hulusi Kılıç, "Tâcü'l-lüğa", *DİA*, 39/356; a. mlf. "el-Cevherî", *DİA*, 7/459; İskender Şahin, "Tefsir İlmi Açısından Cevherî'nin "Tâcü'l-Luğa ve Sıhhatü'l- Arabiyye" Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 47(2017), 123-146.

kelimenin sarf yönünden çeşitli varyantlarını ortaya koymakta ve böylece kelimeyle ilgili söz konusu noktalar çerçevesinde âyeti tefsir etmeye çalıştığı görülmektedir.¹⁵²

4.4.2.4. *Nazmu'l-Kur'ân*

Nazmu'l-Kur'ân, Arap dil âlimi ve edebiyatı teorisyeni Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî tarafından kaleme alınmıştır. Cürcânî hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmamakla beraber, kendisi Arap dili ve belâgatının bütün incelikleri konusundaki vukufiyetine istinaden “İmâmü'n-nühât” ve “Şeyhü'l-belâga ” ünvanlarıyla anılmış büyük bir âlimdir. Kur'ân'ın i'câzı ve nazmı etrafında oluşan tartışmalarla ilgili olarak Mu'tezilî nazariyatçılarının görüşlerini çürütmek üzere önemli argümanlar ortaya koymuştur. Müellifin en önemli eserleri arasında *Esrârü'l-Belâga* ve *Delâ'ilü'l-İ'câz* yer almaktadır.¹⁵³

Müfessirin, Cürcânî'nin ismini zikrederek yapmış olduğu ilk atıfta, nahiv ve i'rabla ilgili bir meselenin vuzûha kavuşması söz konusudur.¹⁵⁴ Müfessirin yapmış olduğu diğer alıntıda ise Cürcânî ve *Nazmu'l-Kur'ân*'a işaret ederek ilgili âyet bağlamında Kur'ân'ın i'câz ve nazmına dikkat çektiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁵ Burada ayrıca ifade etmek gerekirse müfessirin zikrettiği şekilde kaynaklarda Cürcânî'ye ait *Nazmu'l-Kur'ân* adında bir esere rastlanmamıştır. *Keşfü'l-Esrâr*'da geçen Cürcânî'ye ait ikinci alıntıda ise sadece Cürcânî'nin ismi zikredilip eser ismi verilmemiştir. Yapılan araştırmada Cürcânî'nin eserleri arasında söz konusu alıntılara ulaşılamamıştır.

4.4.3. *Tasavvuf ve Ahlâk Kaynakları*

Keşfü'l-Esrâr, işarî yorumların yoğun olduğu bir tefsir olması hasebiyle müfessirin, yer yer tasavvuf ve ahlâk konularını ihtiva eden eserlere atıfta bulunduğu görülmüştür. Safedî özellikle tefsirinde *Menâzilü's-Sâirîn*, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserlerden istifade etmiştir.

¹⁵² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/294.

¹⁵³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/81,759; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/48-49; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *DİA*, 1/247-48.

¹⁵⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/518.

¹⁵⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/112.

4.4.3.1. Menâzilü's-Sâirîn

Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1089), Horasan âlimlerinden olup aynı zamanda mutasavvıf ve şairdir. Dönemin Hanbelî âlimlerinin önde gelenlerinden biri kabul edilen Herevî, aynı zamanda kelâm ve sünnet alanında önemli çalışmalara imza atmış bir âlimdir. Tasavvufun dört klasik eserinden birisi kabul edilen *Menâzilü's-Sâ'irîn*, tıbkı İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsü'l-Hikem*'i, İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) *Tâiyye*'si ve Abdülcebbâr Nifferî'nin (öl. 354/965) *Mevâkıf*'ı gibi tasavvuf sahasında önemli ilmî çalışmalardan birisini teşkil etmektedir. Müellifin en önemli çalışmalarından biri kabul edilen bu eser, tasavvuf yolcusunun seyrüsülûk sırasında katetmesi gereken üç makamı ayrıntılı bir şekilde ele alan bir kitap niteliğindedir.¹⁵⁶

Safedî tefsirinde, Mâide Sûresi 54. âyetinde Allah ile kul arasındaki muhabbet bağlamında söz konusu eserden alıntı yaptığı görülmüştür.¹⁵⁷

4.4.3.2. Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî

Sûfî müellif Ebü'r-Rebî' Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî (öl. 690/1291) tarafından yazılmış tasavvufî bir eserdir. Afîfüddîn Tilimsânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Konevî (öl. 673/1274) gibi Allah-âlem-insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemi vahdet-i vücûd anlayışına bağlı muhakkik bir sûfidir. Zira İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini esas alan Ekberîyye mektebine mensup olan Tilimsânî Konya, Kahire ve Şam havalisinde hayatının geçtiği o dönemde, vahdet-i vücûd anlayışı yaygınlık kazanmıştı. Ayrıca vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde Safed bölgesindeki müntesiplerinde bazı sapkın davranışlar görülse de zaman içerisinde bu olumsuz davranışlar terkedilmiştir.¹⁵⁸

Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî, Tilimsânî'nin Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî'nin (öl. 354/965) yetmiş yedi bölümden oluşan tasavvufî kitabına yapılan ilk

¹⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1828; İbn Receb, *ez-Zeyl 'âlâ Tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman (Riyad: Abikân, 2005), 1/115-119; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/122-123; Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, 17/222-26.

¹⁵⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/49.

¹⁵⁸ Selahaddin es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfi*, 15/249-250; Zirikli, *el-A'lâm*, 3/130; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddîn", *DİA*, 41/163-164.

şerh özelliğini taşımaktadır.¹⁵⁹ Safedî'nin; kendisiyle aynı bölgede ve aynı dönemde yaşayan Tilimsânî'nin eserinin ismini zikrederek yaptığı alıntıda vahdet-i vücûd konusunda Tilimsânî ile aynı görüşte olduklarını ifade etmek üzere mezkûr alıntıyı yapmış olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁰

Müellif, tasavvufta ulaşılabilecek en önemli mertebe olarak Allah ile vukûfiyeti olan bir insanın (vâkıf) manevî makamına vurgu yapmak üzere söz konusu eserden istifade etmiştir.¹⁶¹

4.4.3.3. *Tehzîbü'l-Ahlâk*

İbn Miskeveyh olarak marûf, tam ismi Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh (öl. 421/1030) tarafından kaleme alınan bir eserdir. Ahlâk, Felsefe ve Tarih âlimi olan müellifin en tanınmış eseri olarak bilinen *Tehzîbü'l-Ahlâk*, İslâm tarihinde ahlâk konusunu sistematik bir şekilde ele alan ilk eser olması yönüyle önem arz etmektedir. Adı geçen eserde hikmet, ahlâk ve karakter, hayır ve mutluluk, ahlâkın düzeltilip insanın eğitilmesi ve ahlâkî hastalıkların tedavisi gibi konular ele alınmaktadır.¹⁶²

Müfessir, ahlâk konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynayan İbn Miskeveyh'in söz konusu eserinden Kalem Sûresi 5. âyetinin tefsiri çerçevesinde geniş bir şekilde yararlanmıştır.¹⁶³

4.4.3.4. *Hatmü'l-Evliyâ*

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (öl. 320/932) tarafından kaleme alınan bu eser, nübüvvet ve velâyet konularını geniş bir şekilde ihtiva etmektedir. Hadis ve Usûlü'd-dîn sahalarında da yetkin bir âlim olduğu anlaşılan müellif, özellikle Tasavvuf alanında yaptığı çalışma ve ortaya koyduğu düşüncelerle rûştünü ispat etmiştir. Söz konusu âlimin en önemli eseri olan *Hatmü'l-Evliyâ*, velâyet

¹⁵⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/129-130; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddîn", *DİA*, 41/164.

¹⁶⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/ 59; Ayşe Beyazıt, " 'Orkhan Musakhanov'un Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meanî'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki' Adlı Doktora Çalışmasının Değerlendirilmesi" (Kitap Değerlendirmesi), *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2021), 409-418.

¹⁶¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/58-59.

¹⁶² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1436; Zirikli, *el-A'lâm*, 1/211-212; Mustafa Çağrıçı, "Tehzîbü'l-ahlâk.", *DİA*, 40/328-330; a. mlf., *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 86-88; Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, 20/201-208.

¹⁶³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/381-385; Ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. İbn Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dîniyye, ts.), 13-14.

ve nübüvvet konularına ilk defa etraflı bir şekilde temas etmiş ve yazıldığı dönemde ses getirmiş tasavvufî bir çalışma özelliğini taşımaktadır. İlmî muhitte daha ziyade Hâkim et-Tirmizî olarak bilinen âlim, söz konusu eserinde evliyayı nübüvvetten üstün tuttuğu ve hâtemü'l-enbiyâ gibi hâtemü'l-evliyânın da olacağı yönündeki görüşleri sebebiyle döneminde ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Müellifin mezkûr eserinden başka *'İlelü's-Şerî'a*, *el-Menhiyyât* gibi daha birçok çalışmaları mevcuttur.¹⁶⁴

Safedî'nin, mutasavvıf Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserini Hz. Mûsa ve Hızır kıssası kapsamında velâyet ve nübüvvet konusunu gündeme getirerek zikrettiği tespit edilmiştir.¹⁶⁵

4.4.4. Kelam ve Dinler Tarihi Kaynakları

Müfessir, *Keşfü'l-Esrâr*'da Kelâm ve Dinler Tarihi sahasında kitap olarak Mûsâ en-Nevbahtî'ye (öl. 310/922) ait *el-Ârâ'* ve *d-Diyânât* ve İbn Fûrek el-İsfahânî'nin (öl. 406/1015) *el-İrşâd* adlı eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.

4.4.4.1. el-Ârâ' ve d-Diyânât

Bu eserin sahibi Emevîler'in son devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde sarayda müneccim olarak görev yapan İran asıllı Şîî âlim Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî'dir. İmâmiyye Şîası'nın kelâmcıları arasında yer alan Nevbahtî'nin Felsefe, Dinler Tarihi, İslâm Mezhepleri, Astronomi ve Tıp gibi alanlarda yetkin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) *Telbîs* adlı eserinde özellikle Yunan felsefesi ve Hint dinlerine dair açıklamalarda bulunurken zaman zaman Nevbahtî'nin *el-Ârâ'* ve *d-Diyânât* adlı çalışmasına atıfta bulunması ilgili eserin felsefe ve dinler tarihi sahalarında önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda bu çalışmanın tam bir kitap olarak tamamlanamadığı da ifade edilmektedir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* 10/466-467; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Dâiretü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1971), 5/308-310; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/ 272.

¹⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/48-49.

¹⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 220; Selahaddin es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfi*, 12/174-175 Zirikli, *el-A'lâm*, 2/ 224; İlyas Üzümlü, "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ" *DİA*, 33/35-36.

¹⁶⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr, 2001), 38, 44, 60.

Âlim, tefsirinin bir yerinde el-Ârâ' ve'd-Diyânât adlı çalışmayı müellifiyle beraber zikrederken başka bir yerde ise sadece Nevbahtî'nin ismini zikrettiği fark edilmektedir. Müfessirin, Nevbahtî'nin eserini zikrederk yapmış olduğu ilk alıntıda din felsefesi tarihiyle ilgili Aristo'nun (m.ö. 384/322) görüşünü içerecek şekilde bir atıfta bulunurken¹⁶⁸ diğer alıntıda ise nesih konusunda müellifin kendi görüşünü teyit etmek üzere Nevbahtî'nin ismini zikrettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

4.4.4.2. el-İrşâd

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, Usûlî'd-dîn, Usûlû'l-fıkıh ve Meâni'l-Kur'ân sahasında birçok eser kaleme almış ve özellikle kelâm alanında adeta rüşdünü ispat etmiş çok yönlü bir âlimdir. İbn Fûrek, Eş'arî ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren ilim adamı olarak bilinmektedir. Müfessirin kaleme aldığı eserler arasında *Risâle fi't-Tevhîd*, *Tefsîrû'l-Kur'ân* ve *el-Hudûd fi'l-Uşûl* gibi çalışmalar yer almakla beraber Safedî'in tefsirinde zikrettiği *el-İrşâd* adlı çalışması kaynaklarda tespit edilememiştir.¹⁷⁰

Müfessirin, İbn Fûrek'in mezkûr eserinden yapmış olduğu alıntıda Ehl-i Sünnet'teki kesb anlayışının doğruluğunu teyit etmesinin yanı sıra, Kaderiyye ve Cebriyye'nin ise bu konuya dair bidat bir bakış açısına sahip olduklarını ifade etmeye çalıştığı tespit edilmiştir.¹⁷¹

4.5. Kaynak Olarak İstifade Ettiği Şahıslar

Safedî'nin kaynak olarak istifade ettiği eserlerin yanında kendi sahasında yetkin birçok ilim erbabına atıfta bulunarak onların fikirlerinden yararlandığı görülür. Bu başlık altında müfessirin, kaynak göstererek veya atıfta bulunarak ilgili ilim sahsında istifade ettiği âlimlerin isimlerini vermeye çalışacağız. Bu çerçevede *Keşfü'l-Esrâr*'da müfessirin kendisinden en fazla alıntı yaptığı âlimlerden başlamak suretiyle ve ilim dallarına göre bahse konu ilim adamları gruplandırılarak ele alınacaktır.

¹⁶⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/462-463.

¹⁶⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 167.

¹⁷⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/42-43; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 4/127-130; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/83; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, 19/495-498.

¹⁷¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/512-513.

Müfessirin tefsir sahasında birçok âlimden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu ilim erbâbının bir kısmı sahâbîlerden oluşur. Sahabeler arasında en çok rivâyette bulunduğu sîma Abullah b. el-Abbâs (öl. 68/687-88)¹⁷² olurken, bunun yanında müellifin Ali b. Ebi Tâlib (öl. 40/661)¹⁷³, Abdullah b. Mes'ûd (öl.32/652)¹⁷⁴, Ömer b. Hattab (öl. 73/693)¹⁷⁵, Abdullah b. Ömer (öl.73/693)¹⁷⁶, Âişe bint Ebî Bekr (öl. 58/678)¹⁷⁷, Zeyd b. Sâbit (öl.45/665)¹⁷⁸, Ebû Zer Gıfârî (öl.32/653)¹⁷⁹ ve Abdurrahman b. Zeyd (öl.71/690)¹⁸⁰ gibi sahabelerin görüşlerine müracaat ettiği tespit edilmiştir.

Keşfü'l-Esrâr'da tefsir sahasında öne çıkan ve tâbiûndan kabul edilen birçok âlimden istifade edildiği görülmektedir. Müfessirin, tâbiûn arasında en çok kaynak gösterdiği âlim Hasan el-Basrî (öl. 110/728)'dir.¹⁸¹ Ayrıca söz konusu tefsirde görüşlerinden istifade edilen tabiûn neslindeki diğer âlimleri ise şunlardır: es-Süddî el-Kebîr (öl. 127/745)¹⁸², Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (öl.103/721)¹⁸³, Katâde b. Diâme el-Basrî (öl. 117/735)¹⁸⁴, Saîd b. Cübeyr el-Esedî (öl. 94/713)¹⁸⁵, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713)¹⁸⁶, İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî (öl. 105/723)¹⁸⁷, Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl el-Hemdânî eş-Şa'bî (öl. 104/722)¹⁸⁸, Tâvûs b. Keysân el-Himyerî (öl. 106/725)¹⁸⁹, Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (öl. 114/732)¹⁹⁰ ve Rebî' b. Enes'dir (öl. 139/757)¹⁹¹.

Âlimin tefsirinde bazı meşhur müfessirlerin sadece isimleri zikredilmek suretiyle kendilerinin görüşlerine müracaat edildiği görülmektedir. Bu isimlerin başında ve

¹⁷² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/155, 185.

¹⁷³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/195, 441

¹⁷⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/590.

¹⁷⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/195, 441.

¹⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 216.

¹⁷⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/453.

¹⁷⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/441.

¹⁷⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*. 4/516.

¹⁸⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/200.

¹⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/155, 251.

¹⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/255, 290.

¹⁸³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/234, 474.

¹⁸⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*,1/136.

¹⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/581.

¹⁸⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/276, 474.

¹⁸⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/348.

¹⁸⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/150.

¹⁸⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/140.

¹⁹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/98.

¹⁹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/67, 163, 243.

Safedî'nin de görüşlerine değer verdiği bir sima olarak Ebû Müslim el-İsfahânî gelmektedir. Kendisi Kur'ân'da neshi kabul etmemesiyle tanınan Mu'tezilî mütekellim ve müfessir olup *Câmi'u't-Te'vîl li-Muḥkemi't-Tenzîl* ve *en-Nâsiḥ ve'l-Mensûḥ* eserlerinden bazılarıdır.¹⁹² Safedî eserinde söz konusu müfessiri, Ebû Müslim künyesiyle zikrettiği gibi, İbn Bahr ismini de kullanarak toplamda altı defa¹⁹³ kendisinin görüşlerine müracaat etmiştir. Sonuçta müfessirin, başta nesih konusu olmak üzere Kur'ân ilimleriyle ilgili diğer konular çerçevesinde İsfahânî'nin görüşlerine müracat ettiği anlaşılmaktadır.

Keşfü'l-Esrâr'da Arap dili ve lügavî tefsir sahasının öncüleri konumunda olan birçok isme kaynak olarak başvurulduğu görülmektedir. Bu çerçevede lügavî tefsirde çığır açmış Ferrâ (öl. 207/822)¹⁹⁴, Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824)¹⁹⁵, Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889)¹⁹⁶ gibi âlimler bunlardan bazılarıdır. Safedî, Arap dilinin gelişip sistemleşmesinde önemli katkıları olan, gerek Basrâ ve gerekse Kûfe dil ekollerine müntesip dilbilimcilerden birçok âlimin görüşlerinden yararlanmıştır. *Keşfü'l-Esrâr*'da bunlar arasında Zeccâc (öl.311/923)¹⁹⁷, Sîbeveyhi (öl. 180/796)¹⁹⁸, el-Ahfeş el-Evsât (öl. 215/830)¹⁹⁹, Ebu Abdillâh İbn Â'râbî (öl. 231/846)²⁰⁰, Îsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766)²⁰¹, İbnü's-Sikkît (öl. 244/858)²⁰², Ebû Ali Kutrub (öl. 210/825)²⁰³, Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828)²⁰⁴, el-Fârisî (öl. 377/987)²⁰⁵, Râğıb el-İsfahânî (öl.409/1018)²⁰⁶ gibi âlimler zikredilmektedir.

Müellifin ayrıca Kur'ân ilimlerinden kabul edilen ve farklı okuyuş vecihlerini konu edinen kıraat ilmine dair zaman zaman meşhur kıraat âlimlerinden alıntılar yaptığı müşahede edilmektedir. Bu kapsamda *Keşfü'l-Esrâr*'da on meşhur kıraat âlimlerinden

¹⁹² Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2437-2438; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/50.

¹⁹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/67, 163, 243, 295, 3/247, 4/147.

¹⁹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/328, 4/483.

¹⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/66, 2/497.

¹⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/453.

¹⁹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/302, 351.

¹⁹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/352, 3/355.

¹⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/288, 556.

²⁰⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/365, 3/279.

²⁰¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/236.

²⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/581.

²⁰³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/66.

²⁰⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/326.

²⁰⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/329.

²⁰⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/304.

Hamza el-Kisâi (öl.189/805)²⁰⁷, Ebû Amr (öl. 154/771)²⁰⁸, Hamza b. Habîb (öl.156/773)²⁰⁹, Ebû Ca'fer (öl.130/747)²¹⁰, Yakub el-Hadramî (öl. 205/821)²¹¹, Abdullâh b. Kesîr (öl. 120/738)²¹², Âsım b. Behdele (öl. 127/745)²¹³ ve İbn Âmir'in (öl.118/736)²¹⁴ görüşlerinden nakiller yapılmıştır. Ayrıca söz konusu on kıraat âliminden sadece İmam Âsım'ın râvisi olan Hafs b. Süleyman'ın (öl.180/796)²¹⁵ ismi zikredilerek kaynak gösterilmiştir.

Keşfü'l-Esrâr'da fıkıh ile ilgili bahislere zaman zaman yer verilmekte ve bazı konular hariç fikhî meseleler ayrıntıya girmeden yüzeysel olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu noktada dört mezhebin meşhur imamı olarak Ebû Hanîfe (öl. 150/767)²¹⁶, İmam Şafî (öl. 204/820)²¹⁷, İmam Mâlik'in (öl. 179/795)²¹⁸ yanı sıra, Medineli yedi fakih'ten birisi olan Saîd b. el-Müseyyeb el-Mahzûmî (öl. 94/713)²¹⁹, Evzâi (öl. 157/774)²²⁰, Şafî fakihî Kaffâl (öl. 417/1026)²²¹, İmâmiyye Şîası'na mensup bir âlim olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067)²²² ve Hanefî fakihlerinden Rukneddîn Kirmânî (öl. 543/1149)²²³ gibi ilim adamlarının görüşlerinden yararlanılmıştır.

Safedî eserinde genişçe yer verdiği kelâmî meselelerde kimi zaman bazı âlimlere atıfta bulunmuştur. Müfessirin, ilgili kelâmî konuya katkı sağlaması bağlamında Basra Mu'tezile ekolünün önemli sîmalarından Ali el-Cübbâi (öl. 303/916)²²⁴ ve yine bu ekolün âlimlerinden olan Ebû'l-Hasen er-Rummânî'nin (öl. 384/994)²²⁵ görüşlerine eserinde yer verdiği görülmüştür.

²⁰⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/511.

²⁰⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/449.

²⁰⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

²¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

²¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

²¹² Safedî *Keşfü'l-esrâr*, 2/584.

²¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

²¹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

²¹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

²¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120, 491.

²¹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120, 441.

²¹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/441, 474.

²¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/276, 474.

²²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/441.

²²¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/304.

²²² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/21.

²²³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 441.

²²⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/557, 3/133.

²²⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/477.

Müfessir eserinde tasavvuf konularına dair izahlarda bulunurken ilk devir sûfîlerin en önemli temsilcilerinden Fudayl b. İyâz (öl. 187/803)²²⁶, Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909)²²⁷, Bâyezîd-i Bestâmî (öl. 234/848)²²⁸ ve Ebû Alî er-Rûzbârî (öl. 322/934)²²⁹ gibi mutassavvıfların görüşlerine müracaat etmiştir.



²²⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/379.

²²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/49.

²²⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/561.

²²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/58.

İKİNCİ BÖLÜM

KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR'IN RİVAYET VE DİRÂYET YÖNÜ

1. RİVAYET YÖNÜ

Tefsir kaynaklarında rivayet tefsiri “et-tefsîr bi’n-nakli/bi’l-me’sûr” veya “et-tefsîru’l-müteallika bi’r-rivâye” şeklinde ifade edilmektedir.²³⁰ Bu anlamda me’sûr tefsir, kelime anlamı itibariyle bir neslin önceki nesilden naklettiği söz şeklinde ifade edilmektedir.²³¹ Istılâhî tanım noktasında lügat manasıyla ilintili olarak farklı tarifler yapılmıştır. Subhî es-Sâlih (öl. 1986) “Sahabeye, tâbiûna ve etbeu’t-tâbiîne dayandırılan ve onları referans alan tefsir” şeklinde tanımlamıştır.²³² Başka bir tarife göre ise “Allah’ın muradını Kur’ân ile veya Hz. Peygamber’in sünnetiyle ya da sahabenin sözleriyle açıklama” şeklinde ifade edilmiştir.²³³ Cerrahoğlu ise rivâyet tefsirini şu şekilde tanımlamaktadır: “Kur’ân’daki bazı âyetleri beyân ve tafsîl etmek için bizzat yine Kur’ân’daki başka âyetlerle, Hz. Peygamberin, sahabenin sözleriyle açıklama ameliyesine denir. Bununla birlikte bazı âlimler söz konusu tanımlamaya tabiûnun sözlerini de ilave ederler.”²³⁴ Ancak burada şu hususun altını çizmek gerekmektedir. Tefsir tarihi itibariyle yakın döneme kadar rivâyet veya dirâyet tefsiri şeklinde bir taksimin olmadığı görülmektedir. Ulûmu’l-Kur’ân ve Tefsir Usûlü eserlerinde re’y ile tefsir yapmanın doğru olup olmadığı ve tefsir-te’vîl ayrımı noktasında tartışmaların olduğu görülmektedir. Bahse konu olan rivâyet ve dirâyet ayrımı, özellikle 19. yüzyılda Zürkânî (öl. 1948) ile başladığı ve Zehebî (öl. 1957) ile birlikte tefsir ilminde

²³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957), 2/172; Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhil fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/11; Nured-dîn İtr, *Ulûmu’l-Kur’ân ve usûlü’t-tefsir* (Dimaşk: Matbaatü’s-Sabâh, 1993), 74; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 228.

²³¹ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/20.

²³² Suphî Salih, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyin, 2000), 290-291.

²³³ Zürkânî, *el-Menâhil*, 2/12.

²³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/172; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 228.

benimsendiği anlaşılmaktadır.²³⁵ Ayrıca tefsir usûlünde rivâyet tefsiri yöntemleri arasında Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir anlayışı zikredilmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân ile açıklama yönteminin rivâyet tefsiri çerçevesinde değerlendirilmesi, subjektif bir yaklaşımla ortaya konan tartışmalı bir mesele olmanın ötesine geçmemektedir. Zira bahse konu olan âyetlerin seçilmesi ve ilgili konu etrafında bu âyetlerin konumlandırılması ve netice itibarıyla bütün bu süreç, müfessirin kendi tercihi etrafında şekillenmektedir. Sonuçta Kur'ân'ın Kur'ân'daki başka âyetlerle, Hz. Peygamber'in, sahabenin, hatta bir görüşe göre tabiûnun sözleriyle açıklanması suretiyle rivâyet tefsiri kavramının bu şekilde tarif edilmesi çağdaş bir tanımlama olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.²³⁶

Bu başlık altında *Keşfü'l-Esrâr*'ın rivâyet yönü incelenirken, Kur'ân'ın hadis, sahabe ve tabiûn sözleriyle anlaşılmasının yanında özellikle müfessirin Kur'ân'daki kıssalarla ilgili çoğu zaman Tevrat'tan, bazen de İncil'den yaptığı nakiller çerçevesinde bu konu ele alınmaya çalışılacaktır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir hususu ise “*Keşfü'l-Esrâr*'ın Dirâyet Yönü” başlığında ele alınacaktır.

1.1. HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİYLE ÂYETLERİ TEFSİRİ

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e nâzil olmuş, çağlar üstü mesajları içeren son ilâhî kitaptır. Vahyin ilk muhatabı olması açısından Hz. Peygamber'in sözleri, tavırları, davranışları ve tasvipleri, Kur'ân'ın anlaşılmasında hayatî öneme sahip bir konumdur. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müfessiri Hz. Peygamber, müminler için dinî hayatın bütün sahasında örnek bir model olduğu gibi, müfessirler için de Kur'ân'ı doğru anlamada güzel bir rehberdir.²³⁷ Bu bağlamda vahyin kaynağı olarak Allah, yüce kitabında mesajını insanlara ulaştırma görevini îfa etmesini elçisinden şu şekilde istemektedir:

*“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”*²³⁸ Başka bir

²³⁵ Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname*, 5/2 (2004), 50, 59; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/ 8 (2015), 141-156.

²³⁶ Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 55-58; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları”, 151-152.

²³⁷ el-Ahzab 33/21

²³⁸ el-Mâide 5/67

âyet-i kerimede ise Allah, resûlüne tebliğ vazifesinin mahiyetini şu şekilde anlatmaktadır:

*“(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”*²³⁹ Bu bağlamda Allah Resulü Kur'an'ı tebliğ ederken bazen mücmeli tafsil, bazen umumu tahsis ve bazen de kapalı veya garip kelimeleri açıklama şeklinde tezâhür etmiştir.²⁴⁰

Safedî, âyetleri tefsir ederken önceliğinin Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama ve anlatma olduğunun altını çizmektedir.²⁴¹ Söz konusu bu bahis müstakil bir başlık altında tafsilatlı bir şekilde daha sonra ele alınacaktır. Müfessir, Kur'ân'da herhangi bir konuyla ilgili bir açıklama söz konusu olmadığı zaman, ilgili âyetleri doğru anlama sadedinde zaman zaman hadislerle başvurmaktadır.²⁴²

Müellifin âyet veya âyetleri açıklama sadedinde kimi zaman tek bir hadisle yetinirken²⁴³, bazen de herhangi bir âyeti tefsir etmek üzere birden fazla hadisi delil olarak kullandığı fark edilmektedir.²⁴⁴ Ayrıca müellif âyetleri tefsir ederken hadisleri senetlerini zikretmeksizin muallak olarak rivâyet etmektedir.²⁴⁵ Safedî, bununla birlikte âyetleri hadislerle tefsir ederken ilgili hadisleri kendi görüşleri çerçevesinde ele almasına karşın muhaddislerin konuyla ilgili değerlendirmelerine yer vermemektedir.²⁴⁶

Müellifin, âyetleri hadislerle açıklarken ilgili hadislerin yer aldığı kaynakları belirtmemesi dikkat çekmektedir.²⁴⁷ Bazen o, âyetle alakası olan hadislerle istiḥatta bulunurken bahse konu olan hadisin sadece âyetle ilgili kısmını zikretmektedir.²⁴⁸ Ayrıca müellifin, kimi zaman delil olarak getirdiği hadisin kaynaklardaki orijinal metninde yer alan lafızlarından farklı ifadeler kullandığı gözlemlenmiştir.²⁴⁹ Yapılan

²³⁹ en-Nahl 16/44

²⁴⁰ Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn, 1/28-47.

²⁴¹ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/37.

²⁴² Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/501, 2/13.

²⁴³ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/154, 184, 264.

²⁴⁴ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/302, 4/335, 598.

²⁴⁵ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 4/134, 407, 604.

²⁴⁶ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 4/191, 574.

²⁴⁷ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 4/380-381.

²⁴⁸ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/304, 461.

²⁴⁹ Safedî, Keşfü'l-esrâr, 4/133, 381.

araştırmada *Keşfü'l-Esrâr*'da geçen hadislerin kâhir ekseriyetinin Kütüb-i Tisa'da yer aldığı tespit edilmiştir.

Bu bölümde *Keşfü'l-Esrâr*'da Safedî'nin hadislerden istifade ediş yönlerine temas edilecektir.

1.1.1. Âyetlerin Doğru Anlaşılmasında Hadislerden Yararlanması

Keşfü'l-Esrâr'da müfessirin kimi zaman bahse konu olan âyetlerin doğru ve bağlamına uygun bir şekilde anlaşılması için hadislerden istifade ettiği görülmüştür. Bu konuda birkaç misâl paylaşılacaktır.

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.”²⁵⁰ Sâfedî âyetin tefsirinde şu rivayeti zikretmektedir:

سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلَاءً؟ قَالَ: «الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَا مَثَلُ

(Tirmizî (öl. 279/892), İbn Mâce (öl. 273/887), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Dârimî'nin (öl. 255/869) Sa'd b. Ebî Vakkas'tan rivayet ettiklerine göre) “Hz. Peygamber'e ‘insanların en ağır imtihana çekilenlerinin kimler olduğu’ şeklinde bir soru sorulduğu vakit Allah resulü şu cevabı vermiştir: İnsanların en ağır imtihana çekilenleri peygamberlerdir. Sonra derece itibariyle onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir.”²⁵¹ Müfessirin, söz konusu âyeti doğru anlamak için bu hadisi zikretmek suretiyle âyetin manâsını berraklaştırdığı görülmektedir. Zira her insanın dini yaşama yoğunluğu ve hassasiyeti aynı düzeyde olmadığı gibi, imtihanın mahiyeti ve zorluğu da her bir ferdin dindarlık derecesine göre farklılık arz etmektedir. O, âyette belirtilen imtihanın mahiyetinin doğru bir şekilde anlaşılması yönünde mezkûr hadisi zikretmiştir.²⁵²

²⁵⁰ el-Bakara 2/155.

²⁵¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe- Matbaatü Mustafâ el-Halebî, ts.), “Zühd”, 57; Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Fiten”, 23; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Seyyid Ebû'l- Muâfi en-Nûrî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/173; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Rikâk”, 57.

²⁵² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/199-200.

Müfessir başka bir misâlde ise Allah ve kulları arasındaki sevgiyi anlatan âyetin tefsiri bağlamında aşağıdaki hadisi nakletmektedir.

*“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir.”*²⁵³ Safedî *“Keşfü’l-Esrâr”*’da mezkûr âyetle ilgili olarak Allah’ın kendilerini, onların da Allah’ı seveceği bir topluluktan bahsedildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda müfessir, zikredilen sevginin kaynağının Allah olduğunu, bu sevgiye ancak ona gerçek bir kullukla ulaşılacağını, aksi durumda söz konusu sevginin hevâ ve hevese bağlı kalabileceğinin altını çizmiştir. Safedî, Allah sevgisinin O’nun emirlerine sarılmaktan geçtiğini açıkladıktan sonra şu hadisi nakletmiştir:

وَمَلَّتْ قَرْبَ إِلَى عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَلَّتْ إِلَى عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ لِنَوَافِلٍ حَتَّى أُحِبَّهُ

*“Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder, ta ki ben onu severim.”*²⁵⁴ Bu rivâyette müellif hadisin sadece altı çizili kısmını nakletmiştir. Burada hadisin mâna bütünlüğünü sağlamak için *Keşfü’l-Esrâr*’da zikredilmeyen bazı kısımları da nakledilmeye çalışılmıştır. Müellif, söz konusu hadis rivâyetiyle Allah ile kul arasındaki sevginin özellikle kul boyutuna bağlı olarak nasıl gerçekleşeceğini ele almış ve böylece âyetin izahına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.²⁵⁵

Müfessirin, verilen misâllerden anlaşıldığı üzere zaman zaman bazı âyetlerin mânasına ışık tutacak ve doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde hadislerden istişhata bulunduğu tespit edilmiştir.

²⁵³ el-Mâide 5/54.

²⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Tevâzu”, 1, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/256.

²⁵⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/48.

1.1.2. Kur’ân’daki Kavramları Açıklarken Hadislerden Yararlanması

Safedî, hadislerden istiṣhatta bulunurken kimi zaman Kur’ân’da yer alan bazı kavramları açıklamak üzere hadislere müracaat etmektedir. Aşağıdaki misâller müfessirin bu konudaki tasarruflarının bazılarını yansıtmaktadır.

لَا يَسْمَعُونَ فِیْهَا لَعْوًا وَلَا نِثَامًا ۚ

“Orada ne boş bir söz, ne de günaha sokan bir şey işitirler.”²⁵⁶ Müellif, bu âyette geçen “iṣm” (إِثْم) kavramını aşağıdaki hadis rivâyetiyle anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.

وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ

Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî’nin Nevvâs b. Sem’ân’dan rivâyetle Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Günah, kalbini tırmalayan ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.”²⁵⁷ Müfessir, âyette geçen “te’sîm” (تَأْثِيمًا) kavramını hadiste yer alan ve aynı kökten gelen “iṣm” (إِثْم) lafzıyla açıklamaktadır.²⁵⁸

Bu konuda başka bir misâl daha vermek gerekirse;

“İnsan, rabbine karşı pek nankördür.”²⁵⁹ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

Âlim, mezkûr âyette Kur’anî bir kavram olarak geçen “kenûd” (كَنُود) ifadesini hadis-i şerif ile şu şekilde tefsir etmiştir:

أَتَدْرُونَ مَا الْكَنُودُ؟ ، فقالوا: ، ورسوله أعلم، قال: «الْكَنُودُ [قال: هو الكَفُورُ الذي كلُّ وُحْدَه، وَيَمْنَعُ

رَفْدَه، وَيَضْرِبُ عُنْدَه

“Ebû Ümâme’nin rivâyetine göre Hz. Peygamber “ “kenûd” (كَنُود) nedir bilir misiniz?’ diye sordu. Yanındakiler ‘Allah ve Resûlü en iyisini bilir’ diye karşılık verince

²⁵⁶ el-Vâkıâ 56/25.

²⁵⁷ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matabaatü İsâ el-Bâbî, 1955), “Birr”, 5; Tirmizî, “Zühd”, 52.

²⁵⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/48-49.

²⁵⁹ el-Âdiyât 100/6.

Allah Resûlü şöyle dedi: “kenûd” (كَنُود) öyle nankör bir karakterdir ki yalnız başına yer, insanların hakkını ödemez ve hizmetçisini döver.” dedi.²⁶⁰ Safedî, bu misalde âyette geçen ve “pek nankör” anlamına gelen “kenûd” (كَنُود) kavramın anlam genişlemesine katkı verecek şekilde hadis metninden istifade etmektedir.²⁶¹

Bu konuda zikredilen misallerden hareketle müfessirin Kur’an’da geçen bazı kavramları açıklamak için nadir de olsa hadislerden istidlâlde bulunduğu anlaşılmaktadır.

1.1.3. LügavîAçıdan Kelime ve Kavram Tahlilinde Hadislerden Yararlanması

Müellif zaman zaman bahse konu âyetlerdeki bazı kelimelerin kökenine ve sözlük anlamına dikkat çekmek üzere hadislerden yararlanmıştır. Bu konuya dair şu misalleri paylaşmak, konunun pekişmesi açısından önemlidir. Sözelimi müfessir Kur’an’da geçen “kevr” (الكور) ifadesini bu bağlamda tahlil etmektedir.

يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

“(O)sürekli olarak geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne sarmaktadır; güneşi ve ayı da yasalarına boyun eğdirmiştir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir.”²⁶² Safedî, âyette geçen “yükevviru” (يُكَوِّرُ) lafzının kökeni “kevr” (الكور) kelimesiyle ilgili şu hadise yer vermektedir:

”نَعُوذُ لِلَّهِ مِنَ الْخَوْرِ بَعْدَ الْكُورِ“

Tirmizî, Nesâî (öl. 303/915) ve Ahmed b. Hanbel’in Abdullah b. Sercis’ten rivâyet ettiklerine göre Hz. Peygamber şöyle bir duada bulunmuştur: “Allahım, işler düzene girdikten sonra bozulmasından sana sığınırız.”²⁶³ Müellif, âyette yer alan ve

²⁶⁰ Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1998), 86; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-aqvâl ve’l-ef‘âl*, thk. Bekrî Hayyanî vd. (b.y.:Müessesetü’r-Risâle, ts.), 2/48.

²⁶¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/600.

²⁶² ez-Zümer 39/5.

²⁶³ Tirmizî, “Deavât”, 42; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1986), “İstiâze, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-*

“sarmak ve dolamak” manâlarına gelen²⁶⁴ “yükevviru” (يُكْوِرُ) ifadesinin köken ve anlamına işaret etmek üzere “kevr” (الكور) kelimesinin zikredildiği hadis metnine atıfta bulunmaktadır.²⁶⁵

Diğer misâl ise aşağıdaki âyette geçen “يَزِغُكُمْ” ifadesine yöneliktir.

فَلَا هُنَا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ ۖ وَلَنْتُمْ الْأَعْلُونَ ۖ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَزِغُكُمْ أَعْمَالُكُمْ

"Siz üstün durumda iken gevşeklik gösterip barış çağrısı yapmayın! Allah sizinledir, amellerinizin karşılığını asla eksiltmeyecektir."²⁶⁶ Safedî, âyetteki “yetireküm” (يَزِغُكُمْ) kelimesinin köken ve yapısına dair birtakım izahlarda bulunduktan sonra bu kelimenin aynı şekilde kök anlam ve yapısını teyit etmek üzere Hz. Peygamber’in şu sözünü delil olarak getirmektedir:

إِنَّ الَّذِي يَتَفَوُّتُهُ الصَّلَاةُ: صَلَاةُ الْعَصْرِ، فَكَأَنَّمَا وَتَرَاهُ وَمَالُهُ

Abdullah b. Ömer"den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İkinci namazını kaçırın kimse, sanki ailesini ve malını yitirmiş gibidir.”²⁶⁷ Müfessirin, bu örnekte de görüldüğü üzere âyetteki “yetireküm” (يَزِغُكُمْ) kelimesinin kök mânâsının hadiste geçen ve eksilmek, azalmak, yitirmek gibi anlamlarına gelen “vütire”²⁶⁸ (وُتِرَ) ifadesiyle açıkladığı fark edilmektedir.²⁶⁹

Müfessirin, Kur’ân’ı lügavî yönden açıklama yöntemini önemseydiğinden dolayı tefsirinde bu bağlamda hadislerden istifade ettiği müşahade edilmektedir.

Müsned, 34/ 376.

²⁶⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Fiker, 1979), 5/146.

²⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/562.

²⁶⁶ Muhammed 47/35.

²⁶⁷ Tirmizi, “Salât”, 128, İbn Mâce, “Salât”, 6, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*’ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), “Vukûtu's-salât”, 4.

²⁶⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 5/274.

²⁶⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/111.

1.1.4. Mücmel İfadeleri Tebyin Etmek İçin Hadislerden Yararlanması

Kur'ân-ı Kerîm'de mânası kapalı, yüzeysel olarak ifade edilmiş ve kendisinden ne murat edildiği ancak tefsir edilerek anlaşılabilen ifadeler vardır ki bunlara mücmel lafızlar denir.²⁷⁰ *Keşfü'l-Esrâr*'da âyetlerdeki mücmel ifadeleri açık ve anlaşılır kılmak için Allah Resûlü'nün hadislerine zaman zaman başvurulmuştur. Bu anlamda müfessirin aşağıdaki misâlde âyette tam olarak anlaşılmayan Peygamber'e itaatin mahiyetiyle ilgili Hz. Peygamber'in hadisine müracat ettiği görülmektedir.

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Allah’a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz.”²⁷¹

Müellif, mezkûr âyetle ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmede âyette Peygamber'e itaatin emredildiğini, ancak bunun kapalı (mücmel) bir ifade olduğunu, söz konusu itaatin açık ve net bir şekilde anlaşılması için Hz. Peygamber'in açıklamalarına muhtaç olduğunu dile getirerek şu rivâyeti nakletmiştir:²⁷²

إِنَّ الْأَحَادِيثَ سَكَنَتْ مِنْ بَعْدِي كَمَا كَثُرَتْ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، فَمَا آ كَم عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ ، فَهُوَ عَنِّي

“Süphesiz benden sonra önceki Peygamberler hakkında ortaya atıldığı gibi benimle ilgili çokça sözler bana isnad edilecek. Size bana ait bir şey ulaşırsa bunu Allah'ın kitabına arz edin. Eğer bu (sünnet/hadis), Kur'ân'a muvafık olursa onu alın.”²⁷³ Müfessir, istiṣhatta bulunduğu hadis vasıtasıyla Peygamber'e itaatin Kur'ân'ın ruhuna uygunluk arz edecek mahiyette olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber Safedî'nin kitabına aldığı bu rivâyet, hadis kaynaklarında yer almamış ancak bazı tefsir ve fıkıh kitaplarında yer verilmiştir. Ayrıca hadis otoriterlerince güvenilir bir rivâyet olarak değerlendirilmeyip uydurma bir nakil olarak tenkide tâbi tutulmuştur.²⁷⁴

²⁷⁰ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz* (Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2004), 352.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 182.

²⁷¹ Âl-i İmrân 3/132.

²⁷² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/378.

²⁷³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/20: Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/365.

²⁷⁴ Ebû'l-Me'd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkîh fî şerhi mişkâti'l-*

Ayrıca yine bu konuyla ilgili olarak *Keşfü'l-Esrâr*'da Kur'ân'da mücmel olarak zikredilen faiz meselesiyle ilgili şu misâl nakledilmektedir: “Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır.”²⁷⁵ Genel bir ifadeyle faiz konusunun ele alındığı âyet bağlamında âlim, bu âyetin doğru anlaşılması ve âyetteki muğlaklığın giderilmesi noktasında şu hadisi zikretmektedir: “Altın ancak altın ile misli misline ve peşin olarak alım ve satımı câizdir.”²⁷⁶ Müfessir, âyetteki faiz hükmünün uygulama keyfiyetine dair ilgili hadisi zikretmek suretiyle âyetteki kapalılığın giderildiği görülmektedir.²⁷⁷

1.1.5. Âmm İfadeleri Tahsîs Etmek İçin Hadislerden Yararlanması

Âmm kelimesi sözlükte bir lafzın çok anlamlara gelmesi veya sayıca fazla olan şeylere delalet etmesi gibi mânaları içermektedir. Istilâhî olarak tek seferde bir ifadeyle sözlük manâsına uygun olarak sınırlama getirmeksizin bütün unsurları kapsayan lafız şeklinde tarif edilmiştir.²⁷⁸

Bu kısımda Safedî'nin tefsirinde umum ifade eden âyet lafızlarının tahsisi konusunda hadisleri nasıl ele aldığıyla ilgili bazı misaller zikredilecektir.

“O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”²⁷⁹ Müellif, söz konusu âyetleri zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in söylediği her bir sözünün vahiy kaynaklı olmadığını, dolayısıyla Allah resûlünün herhangi bir konuda bir söz sarfedip akabinde geri adım atmasının mümkün olduğunu hatırlatmaktadır. O, bu çerçevede Hz. Peygamber'in bazı sözlerinin insanî sâiklerle söylediğini ve bunların vahiy mahsülü olmadığını altını çizmektedir. Müfessir bu duruma misâl olarak aşağıdaki rivâyeti ziktermiştir.²⁸⁰

Ümmü Seleme'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ben de bir insanım. Sizler bana davalarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir ki sizden biri delilini diğerinden daha düzgün ifadelerle savunur, ben de

meşâbih, thk. Takiyüddîn en-Nedvî (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2014), 1/480; Sâlim Ali el- Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ* (Kâhire: Dârü'l-Vefâ, Küveyt: Dârü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1989), 296.

²⁷⁵ el-Bakara 2/275.

²⁷⁶ İbn Mâce, “Ticarât”, 48.

²⁷⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/304.

²⁷⁸ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkh* (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 156; Zeydân, *el-Vecîz*, 305.

²⁷⁹ en-Necm 53/3-4.

²⁸⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/191.

*duyduklarına dayanarak onun lehine hükmederim. Ben kimin lehine kardeşinin hakkından bir şeye hükmetmiş isem o kimse bunu almasın. Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir.”*²⁸¹

Bir başka misâlde ise müfessir, ihtiyaç sahibi bir insan ile dilencinin farkını ortaya koymak üzere âmm-tahsîs bağlamında şu misâli paylaşmaktadır.

وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ “*El açıp isteyen de sakın azarlama.*”²⁸²

Genel bir hükmü ifade eden bu âyetle ilgili olarak müellif şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “El açıp dilenen kimsenin ihtiyacından dolayı yardım istemediği âşikârdır. Dolayısıyla insanları istismar ederek dilencilik yapan kimsenin bu durumu fark edildiği takdirde, söz konusu özelliklere sahip dilencilere sadaka ve iyilik yapmak câiz olmaz.” Safedî bu durumu mezkûr âyetin kapsamı dışında değerlendirmekte ve onun bahse konu olan âyeti Hz. Peygamber’in şu sözüyle tahsis ettiği anlaşılmaktadır:

إِذَا رَدَدْتَ عَلَى السَّائِلِ ثَلَاثًا فَلَا يَرْجِعْ فَلَا عَلَيْكَ أَنْ تَنْهَرَهُ / ان تزيده

Farklı kaynaklarda hem Ebû Hüreyre ve hem de İbn Abbas kanallarıyla gelen rivâyette Hz. Peygamber şöyle demiştir: *Dilenciği üç kez reddettiğin zaman artık o (dilenci) tekrar istemesin. Tekrar el açacak olursa tedîp etmek gayesiyle onu azarlamada bir beis yoktur.*²⁸³ Ayrıca söz konusu hadis ile ilgili olarak Safedî’nin kitabına aldığı bu rivâyette “en tezidehü” (تزيده) şeklinde bir ifade yer alırken, mevcut kaynaklarda ise “tezbürehü” (تَزْبُهِ) kelimesinin zikredilmesi söz konusudur.²⁸⁴

Son tahlilde müfessirin Kur’ân’ı hadis ile tefsir esnasında sınırlı ölçüde hadislerden istifade ettiği gözlemlenmiştir. Bir başka nokta ise, onun mevcut hadis malzemesini kullanırken, hadisin senet kısmını zikretmediği, sadece ilgili konu kapsamında metnin ilgili bölümünü alıntılacağı dikkat çekmektedir. Ayrıca âlimin kimi

²⁸¹ Buhârî, “Hıyel”, 9, Ebû Dâvud, “Ekziye” 6.

²⁸² ed-Duhâ 93/10.

²⁸³ el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 6/515; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsâf*, thk. Târik b. İvazullah, Ebü’l-Fadl Abdülmuhsin el-Hüseynî (Bağdat: Dâru’l-Haremeyn, ts.), 5/113; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nisâbü’rî *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru’t-Tefsîr, 2010), 29/514.

²⁸⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/574.

zaman hadis metinlerini mâ'nen rivâyet ettiği de tespit edilmiştir. Müfessirin eserinde hadislerle istidlâlde bulunurken, sahih-zayıf bağlamında herhangi bir kıstasının olmadığı, tefsirine ışık tutacak, Kur'ân'la mâ'nen tenâkuz içermeyecek nitelikleri taşıyan bütün hadisleri kullandığı anlaşılmaktadır.

2. SAHÂBE GÖRÜŞLERİYLE ÂYETLERİ TEFSİRİ

Sahabe, Hz. Peygamberin zamanında yaşamış ve onun terbiyesinden istifade etmiş nesil olmaları hasebiyle Kur'ân'ı anlama ve açıklama noktasındaki görüşleri, tefsir ilminde önemli bir kaynak olmayı hak etmektedir. Zîrâ bu güzîde neslin Kur'ân'ın iniş sürecine şahitlik etmeleri, özellikle sağlam ve sahîh bir iman gücüne sahip olmaları kendilerine farklı bir konum ve görev yüklemektedir.²⁸⁵ İslâm'ın ilk nesli olan bu güzîde topluluğun Kur'ân'a ve dolayısıyla İslâm'a hizmetleri Müslümanlar için önem arz etmektedir. Onların Kur'ân'ın anlaşılması, yaşanması, muhafazası ve kitap haline getirilme gibi süreçlerde çok önemli gayret ve hizmetleri olmuştur. Sahabenin bu konulardaki itikad ve samimiyetini ortaya koyması bakımından Kur'ân'ın şu âyeti bu anlamda önemli bir tespit niteliğindedir:

*“Muhâcirlerin ve Ensârın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”*²⁸⁶

Kezâ Hz. Peygamber'in şu sözü ise dört halîfe özelinde sahabenin yaşam tarzı ve söylemlerinin kıymetini göstermesi açısından dikkat çekicidir:

*“Benim sünnetime ve hidayete ermiş raşit halifelerin sünnetine sarılın.”*²⁸⁷

Sahabenin birçok konuda olduğu gibi Kur'ân'a olan vukûfiyetleri, bilgi seviyeleri ve anlama kabiliyetleri tabîi olarak eşit değildi. Zira Arapça'ya hâkim olma, Hz. Peygamber'in yanında devamlı bulunma ve yetişme şartları gibi faktörler onlar arasında birtakım farklılıkları gündeme getirmektedir. Bu anlamda sahabenin Kur'ân'ı tefsir etme biçimi, bazen sebep-i nüzûl ile ilgili kimi hususları Hz. Peygamberden işittikleri şekilde nakletmek suretiyle gerçekleşiyordu. Yine bu güzîde neslin tefsir

²⁸⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 59.

²⁸⁶ et-Tevbe 9/100.

²⁸⁷ Tirmizi, “Ebvâbü'l-ilm”, 39; Dârimî, “Mukaddime”, 17.

faaliyetleri arasında zaman zaman kendi ictihatlarıyla âyetleri kısa kısa açıklamalar yönünde gerçekleşiyordu. Bu noktada Kur’ân’ı kendi ictihatlarıyla yorumlamaları daha çok kelime anlamlarını açıklamak şeklinde tezahür etmekteydi. Sonuç itibarıyla sahabenin Kur’ân’ı tefsir etme faaliyetleri genelde âyetlerin mânalarını kısa izahlarla yorumlama şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²⁸⁸

Müfessir Safedî’nin âyetleri anlamaya ve anlatmaya çalışırken sahabenin tefsir birikiminden istifade etme esnasında Abdullah İbn Abbâs, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Abdullah İbn Ömer ve İbn Mes’ud gibi bazı sahabenin görüşlerinden nakillerde bulunduğu tespit edilmiştir. Çeşitli alt başlıklarla bu konu daha detaylı bir şekilde tahlil edilecektir.

1.2.1. Sahabenin Bazı Âyetlerin Tefsirine Yönelmeleri

Bu başlık altında sahabenin zaman zaman tefsirine yöneldikleri bazı âyetlerden misaller aktarılacaktır. Bu bağlamda Safedî aşağıdaki âyetin tefsiri kapsamında bu konuda zirve kabul edilen İbn Abbâs’a ait şu rivâyeti zikretmektedir:

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz.”²⁸⁹ Bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak Mekkeli müslüman kadınların müşrik kocalarından ayrılıp hicret etmek istedikleri esnada ilâhî emir, onların imtihan edilmelerini gerektirmiştir. Söz konusu Müslüman kadınların imtihan edildikleri hususla ilgili müellif, İbn Abbas’ın şu değerlendirmesini nakleder: “Müslüman kadınların imtihanı, onların kocalarından nefret etmeleri, herhangi bir yeri diğerine daha çok tercih etmeleri, dünyalık istemeleri veya bizden bir adama âşık olmalarından ziyade sadece Allah ve Resûlü’nün sevgisi uğrunda hicret etmeleri yönünde onlardan yemin etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Bu anlamda şayet bir kadın buna dair kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah adına yemin edecek olursa, Peygamber (sav) o kadının eski kocasına

²⁸⁸ Hüseyin ez-Zehbî, et-*Tefsîr ve'l-müfessirûn* 1/71-72; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 234-235; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları (İFAV), 1991), 225; Nurettin Turgay, “Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri”, *Bilimname*, 14/1 (2008), 35-57.

²⁸⁹ el-Mümtehine 60/10.

mehrini ve (evlilik dolayısıyla) yapmış olduğu harcamaları geri verir, kadını ona iade etmezdi.”²⁹⁰

Müfessir, zikredeceğimiz bir başka âyetin tefsirine yönelik Hz. Ali’ye ait şu görüşünü zikretmektedir:

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.”²⁹¹ Bu âyetin tefsiri kapsamında Safedî, Hz. Ali’nin, üç kez iman ettikten sonra her defasında inkâr yolunu tercih eden mürtedin, bundan sonraki süreçte tekrar iman etmesi için tevbe etmeye davet edilmeyeceğinin altını çizdiğini zikretmektedir.”²⁹²

1.2.2. Sahabenin Kelime ve Tabirlerin Anlamlarını İfade Etmesi

Müfessir bu konuyla ilgili tefsir kitaplarında sıkça rastlanılan şu rivâyeti nakletmektedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ الْيَمِينِ رُسُلًا أُولِي أَنْفُسٍ مِثْلِي وَرُوحٍ

“Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur.”²⁹³ Müellif, âyette geçen “Fâtır” (فَاطِر) lafzının kökeni ve sözlük anlamını tespit etmek üzere İbn Abbas’a ait şu rivâyeti nakleder: “Ben ‘Fâtır’ (فَاطِر) kelimesinin mânâsının ne olduğunu bilmiyordum. Ta ki bana iki bedevi gelip ihtilaflı bir kuyu hakkında beni hakem tayin ettiler. Onlardan biri ‘Ben onu fetretmişim’ (أَفْطَرَهَا) yani ilk kazıyan, ilk yaran benim anlamında ‘ibtade’tüha’ (ابتدأها) ifadesini kullandı. O zaman ‘Fâtır’ (فَاطِر) kelimesinin mânâsını anladım.”²⁹⁴

²⁹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/313; Ayrıca bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 26/306-307.

²⁹¹ en-Nisâ 4/137.

²⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/551. Safedî'nin tefsirinde Hz Ali'ye nispetle zikrettiği söz konusu görüşe dair mevcut kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

²⁹³ el-Fâtır 35/1.

²⁹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/473; Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısri, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 1988-1990), 5/435; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kütüb, 1974) 2/4.

Âlim, Kur'ân'da geçen terim veya tabirlerin anlamı çerçevesinde aşağıdaki âyetle ilgili olarak sahabeden İbn Mesûd'a ait şu rivâyeti zikretmektedir:

وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَلِتَبْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

“Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.”²⁹⁵ Müfessir, söz konusu âyetle geçen “velâ tühâfit bihâ” (وَلَا تُخَافُتْ بِهَا)

lafzının İbn Mes'ûd'a göre : قَالَ لَمْ يُخَافُتْ مَنْ أَسْمَعَ أُذُنِيه

“Kim namazda okurken okuduğunu kulaklarıyla duyarsa sesini kısmamış olur.”²⁹⁶ anlamında olduğunu nakletmektedir.

1.2.3. Sahabenin Kelime ve Tabirlerin Okunuşlarına Dair İfadeleri

Keşfü'l-Esrâr'da sahabenin Kur'ân lafızlarıyla ilgili farklı kıraat vecihlerine ve bu kıraatlerin manâya yönelik tesirlerine yer verilmiştir. Safedî, tefsirinde bu çerçevede ilgili âyet bağlamında Hz. Ali'ye âit şu rivâyeti aktarmaktadır:

وَطَلَحَ مَنْصُودٍ “Onlar meyve yüklü muz ağaçları arasında olacaklar.”²⁹⁷

Âyetle “talhın” (طَلَحَ) ifadesiyle ilgili olarak müellif, Hz. Ali'nin farklı görüşünü/kıraatını ifade eden şu rivâyeti zikreder: “Ensar'dan Kays b. Sa'd'ın rivâyetine göre adamın birisi Hz. Ali'nin yanında bu âyetteki ifadeyi “talhın” (طَلَحَ) şeklinde okuyunca Hz Ali, burada “talhın” (طَلَحَ) lafzının işi ne? demiş ve mushaflarda geçtiği üzere “tal'ın menđûd” (طلع منصود) şeklinde okunuşunun daha uygun olduğunu ifade ederek Kâf Sûresi'ndeki söz konusu âyetin²⁹⁸ kıraatini delil olarak getirmiştir. Bunun üzerine İbn Sa'd, Hz. Ali'ye mevcut mushaflarda “talhın” (طَلَحَ) şeklinde

²⁹⁵ el-İsrâ 17/110.

²⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/590; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Süfyân b. Saïd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 175; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/589.

²⁹⁷ el-Vâkıa 56/29.

²⁹⁸ وَالْأَخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ

olduğunu hatırlattıktan sonra ona “yoksa âyeti tahvil mi ediyorsun” şeklinde şaşkınlığını dile getirmiş ve Hz. Ali de bunun üzerine: Kur’ân lafızları değiştirilmez ve tahvil edilmez.” şeklinde cevap vermiştir.²⁹⁹

Bir başka misâlde ise müellif, Bakara Sûresi’nde geçen “الْمَلَكَيْنِ” ifadesinin farklı kıraatini zikretme kapsamında şu rivâyeti aktarmaktadır:

*“Onlar, Süleyman’ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı...”*³⁰⁰

Safedî âyette geçen “melekeyni” (الْمَلَكَيْنِ) ifadesini İbn Abbas’ın “melikeyni” şeklinde okuduğunu ve ilgili lafzın “iki şahıs” anlamına geldiğini dile getirmiştir.³⁰¹

1.2.4. Sahabenin Bazı Ahkâm Ayetlerini Açıklaması

Kaynaklarda Hz. Âişe, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Sa’d b. Ebî Vakkâs gibi sahâbiler, fıkıh konusunda temâyüz etmiş şahsiyetler arasında zikredilmektedir.³⁰² Bu noktada müfessirin fakîh sahâbelerin görüşlerine zaman zaman müracaat ettiği görülmektedir. Aşağıdaki misalde mirastaki reddiye meselesiyle ilgili olarak bazı sahabelerin görüşlerine müracaat edilmektedir.

*“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır.”*³⁰³

Safedî, söz konusu miras âyeti bağlamında belirli hisse sahiplerinden artan payların yine kendilerine paylaştırılmasını ifade eden reddiye konusunu daha detaylı bir şekilde ele

²⁹⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/229; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim Etfiş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1964)C. 17, s. 208; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/207.

³⁰⁰ Bakara, 2/102.

³⁰¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/155; Ayrıca bk. Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Gurerü’l-fevâ’id ve dürerü’l-kalâ’id*, thk. Muhammed Abdü’l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî 1954), 422; Celil Kiraz, *Şerif Murtezâ’nın Emâlisi’nde Kur’an Müşkilleri ve Müteşâbihleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 387.

³⁰² Detaylı bilgi için bk. İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-sîre*, thk. İhsân Abbâs (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1900), 319-323.

³⁰³ en-Nisâ 4/12.

almak üzere bazı sahâbelerin fikhî yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu noktada müellif, Hanefî fakîhi Ebû'l-Fazl Kirmânî'nin zikrettiği şekilde Hz. Ali ve Ömer'in red usûlünü benimsediğini ve bu çerçevede artan payların eşler hariç hisse sahiplerine payları nisbetinde taksim edileceği yönündeki görüşlerini zikretmektedir. Bu konuda ayrıca o, Hz. Osman'ın ise reddiye usûlünün sadece eşler için geçerli olduğu yönündeki ictihadını beyan etmektedir. Ayrıca müellif, sahâbeden Zeyd b. Sâbit'in ise mirasta ashab-ı ferâizden herhangi bir vârisinin olmaması durumunda mirasın beytûlmâle intikal edeceği yönünde bir görüşünün olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴

Başka bir fikhî mesele olarak talâk konusunda müfessir, Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın görüşlerine müracaat ettiği şu rivâyeti nakletmektedir:

*“Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa Allah ona işinde bir kolaylık verir.”*³⁰⁵ Âlim, söz konusu âyet kapsamında, hamilelik iddetinin boşama iddetiyle çakışması durumunda ortaya çıkacak fikhî problemin çözümüne ilişkin ictihadî birtakım değerlendirmeleri ele almaktadır. Safedî, bu konuda iki farklı durumu burada hatırlatmaktadır. O, kadının hamile olmadan kocasının vefat etmesi durumunda dört ay on gün iddet bekleyeceğini, ancak kadının hamile olması ve kocası tarafından boşaması durumunda ise kadının hamilelik ya da boşama iddet sürelerinden hangisinin iddet süresi uzun ise o müddetin geçerli olacağını ifade etmektedir. Müfessirin söz konusu ictihadı ortaya koyarken, sahâbeden Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ı referans göstererek tercih ettiği görüşü teyit etmek üzere mezkûr müctehid sahabelerin ictihatlarına müracaat ettiği anlaşılmaktadır.³⁰⁶

Sonuç itibariyle müfessirin, Kur'ân'ın fikhî âyetlerinin kısa açıklamalarında, bazı âyetlerin sebab-i nüzûlü konusunda ve kimi âyetlerin kıraati hususunda bazı sahabelerin ictihatlarına kitabında zaman zaman yer verdiği tespit edilmiştir.

³⁰⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/441; Ayrıca bk. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-haķā'ik* (Kâhire: el-Matbatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 6/242.

³⁰⁵ et-Talâk 65/4.

³⁰⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/350; Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî, *Ahķâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/421; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-Baħrû'l-muħîṭ, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 2/516.

1.3. KUR'ÂN'I TÂBÎÛN SÖZLERİYLE TEFSİRİ

Tâbiûn, sahabeyi müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen ikinci nesle verilen isimdir. Sahabenin Kur'ân bilgisinden ve ilminden istifade eden söz konusu nesil hem Kur'ân'da hem de sünnette övülmüştür. Kur'an'da bu nesil şu şekilde zikredilmektedir:

*“Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”*³⁰⁷

Ayrıca hadis-i şerifte ise İslâmın söz konusu ikinci kuşak nesli şu şekilde anlatılmaktadır:

*“İnsanların en hayırlısı benim asrımda olanlardır. Daha sonra onları izleyenler, ondan sonra onları takip edenlerdir.”*³⁰⁸

Tabiûn döneminde, dört halife ile başlayan fetih hareketleri neticesinde İslâm devletinin sınırları Arap yarımadasının hudutlarını aşmış ve müslüman toplumu, kendisine yabancı farklı örf, âdet, dil, kültür ve geleneklere sâhip insanlarla muhatap olmuş ve bu münasebetler neticesinde kültürel ve benzeri konularda karşılıklı etkileşimler görülmeye başlamıştır. Çeşitli şehirlere dağılan sahabeler buralarda ilmî çalışmalara öncülük etmiş, Arap olmayan ve “mevâlî” olarak isimlendirilen birtakım insanlar, sahabelerden başta Kur'ân ve onunla bağlantılı ilimleri öğrenmeye başlamışlardır. Sözelimi bunlar arasında Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfî (öl. 117/735), Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı İkrime (öl. 105/723) ve Zeyd b. Sabit'in mevlâsı Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi şahsiyetler bunlardan bazılarıdır. Tâbiûndan özellikle Tefsir, Hadis ve Fıkıh sahasında birkaç istisna dışında söz sahibi şahsiyetlerin ekseriyeti mevâlî idi.³⁰⁹

Tabiûn âlimlerinin Kur'ân'ın tefsirine yönelik takip ettikleri usûl kapsamında herhangi bir âyetin yorumuyla ilgili olarak sahabenin görüşlerine yer vermelerinin

³⁰⁷ et-Tevbe 9/100.

³⁰⁸ Buhârî, “Kitâbü’ş-şehâdât”, 9; Müslim, “Fazlû’s-sahâbe”, 52.

³⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/76-77, Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980), 44-46; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 243-244; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 228-229.

yanında, özellikle kendi ictihad ve re'ylere göre tefsir faaliyetinde bulundukları görülmektedir. Bu süreçte âyetleri kendi görüşüyle ile tefsir etme anlayışı ve gayreti daha açık ve yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir. Bu dönemde Kur'ân'ın bütünü üzerinde tefsir çalışmalarının yoğunlaştığı fark edilmektedir. Ayrıca bu dönemde İsrâiliyat olarak isimlendirilen Yahûdî, Hıristiyan ve diğer kültürlerden gelen rivâyet malzemesi tefsirlerde yer almaya başlamıştır. Tabiûn döneminin başlıca tefsir kaynaklarına bakıldığı vakit Kur'ân, Sünnet, sahabe görüşleri ve İsrâiliyat'ın olduğu görülmektedir. Bu dönemde ifade edildiği üzere tefsir hareketi Kur'ân'ın bütünü anlamayı kapsayacak şekilde gerçekleşmeye başlaması, Kur'ân'ı anlama konusundaki fikir ayrılıklarının giderek artmasını da beraberinde getirmiştir.³¹⁰

Âlim, eserinde özellikle Tefsir, Hadis ve Fıkıh sahasında temâyüz etmiş birçok tabiûn âliminin birikimlerinden istifade etmiştir. Müellifin, tefsirinde görüşlerine yer verdiği tâbiûn âlimlerinden bazıları şunlardır: Hasan el-Basrî, es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî, Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, Katâde b. Diâme el-Basrî, Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî, Saîd b. Müseyyeb, İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî, Tâvûs b. Keysân el-Himyerî, Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa'bî, Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî ve Rebî' b. Enes.³¹¹

Orta hacimli bir eser özelliğini taşıyan *Keşfü'l-Esrâr*'da tâbiûn âlimlerinden yapılan rivâyetler fazla bir yekûn tutmamaktadır. Bu eserde başta nesih ve kıraat konuları olmak üzere birtakım Kur'ânî tabirlerin ve kapalı ifadelerin tefsiri ve bazı fikhî mevzuların açıklanması çerçevesinde söz konusu âlimlerin görüşlerine yer verildiği anlaşılmaktadır.

Müellifin tefsir metodunun bir yönü de herhangi bir âyet açıklanırken öncelikli olarak o konuda yer alan lehte veya aleyhteki görüşler zikretmekte, daha sonra müfessir tercih ettiği görüşü gerekçeleriyle birlikte açıklamaktadır. Dolayısıyla müfessir, âyet çerçevesinde konuyla ilgili tâbiûn âlimlerinden nakletmiş olduğu değerlendirmeleri benzeri metotla ele almaktadır.

³¹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/76; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 243-244; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 228-229.

³¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/155, 251, 255, 290, 234, 474, 136, 4/98, 348.

Müfessirin, tâbiûn âlimleri arasında en çok görüşüne müracaat ettiği ilmî şahsiyetlerin başında Hasan el-Basrî gelmektedir. Bu konuda *Keşfü'l-Esrâr*'da zikredilen birkaç misâl paylaşılacaktır.

“يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ” *Onlar karşı karşıya ipekli ve sırmalı elbiseler giyerler.*”³¹² Safedî, âyette geçen “سُندُسٍ” kelimesini açıklarken Hasan Basrî'nin görüşünü referans alarak kelimenin ipek anlamına geldiğini belirtmiştir.³¹³

Müellif ayrıca Necm Sûresi'indeki aşağıdaki âyetle ilgili Hasan el-Basrî'ye ait şu rivâyeti de nakletmektedir:

“وَلَقَدْ رَآهُ لَا فُوقَ الْمُبِينِ” *Andolsun ki onu (vahiy meleğini) apaçık ufukta görmüştür.*”³¹⁴ Müfessir, mezkûr âyeti tefsir ederken Necm Sûresi 13. âyetine³¹⁵ referansta bulunarak Hz. Peygamber'e vahiy esnasında gerçekleşen iki inişe (نزلتين) işaret etmekte ve söz konusu vahiy sürecinde inen ve görülen varlığın kimliğine dair tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda o, Hasan Basrî'ye isnâd edilen şu görüşü nakletmektedir: “İki inişte (نزلتين) görülen varlık Cebrail değil Allah olmalıdır.

Zirâ ilgili âyetlerde ifade edilen “فَتَدَلَّى”³¹⁶ (sarktı) ve “أَدْنَى”³¹⁷ (yaklaştı) ibareleri buna işaret etmektedir. Ayrıca “فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ” *Böylece Allah, kuluna vahyini iletti*”³¹⁸ meâlindeki âyet, görülen varlığın Allah'a delâlet ettiği gibi mantıkî açıdan da mezkûr varlığın Allah olduğu ve ayrıca Hz. Peygamber'in Cebrail'in değil, Allah'ın kulu olduğu fikriyle söz konusu âyetin bu anlamda uygunluk arz ettiği görülmektedir.”³¹⁹

³¹² ed-Duhân 44/53.

³¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 68.

³¹⁴ et-Tekvîr 81/23.

³¹⁵ “Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında bir daha gördü.”

³¹⁶ en-Necm 53/6.

³¹⁷ en-Necm 53/8.

³¹⁸ en-Necm 53/10.

³¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/516.

Safedî ayrıca tâbiûndan Hasan Basrî dışındaki ilmî otoritelerden de nakillerde bulunmaktadır. Müfessirin ilgili âlimlerin bazılarında yaptığı rivâyetler şunlardır:

“Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır.”³²⁰ Bu âyetle ilgili olarak müfessir, tabiûndan Süddî’nin şu görüşünü nakleder: “Bu âyet, kâfirlerle ilgili savaşmayı emreden başka ayetlerle neshedilmiştir.”³²¹ Müellif, Süddî’nin bu görüşüne şu şekilde karşı çıkmıştır: “Din bir inanç işi ve kalbî bir eylemdir. Allah’ın, zaman zaman yapmasını istediği davranışları îfa eden organlar neticede kalbe bağlıdır. Dolayısıyla kişinin icbar altında iken mümin veya kâfir olduğunun ifade edilmesi din olarak telakki edilemez.”³²²

Müfessirin kıraat konusunda tâbiûndan bazı âlimlerinin görüşlerine yer verdiği görülmüştür. Bu bağlamda Safedî, kıraat konusunda Mücâhid’e isnat edilen bir rivâyeti aşağıdaki âyet bağlamında zikretmektedir.

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ لِّلرَّسُولِ وَطَنٌ ۖ وَأَهُمَّ قَدْ كُذِّبُوا ۖ جَاءَهُمْ نَصْرٌ مِّنْ نَّشَرِ ۖ وَإِلَيْهِ سُبْحَانَ
عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

“Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat suça gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez.”³²³

Müellif, bu âyette yer alan “küzebû” (كُذِّبُوا) ifadesini Mücâhid’in “kezebû” (كَذَبُوا) şeklinde okuduğunu ifade ettikten sonra bu durumda âyetin anlamının şu şekilde olacağını ifade etmiştir: “Nihayet peygamberler kavimlerinin, kendilerine inanacağından umudunu kestikleri ve kavimlerinin ise Peygamberleri hakkında Allah’tan aldıkları vahyi iletme konusunda yalancı durumuna düştüklerini sandıkları sırada onlara yardımımız gelir.”³²⁴ Ancak müfessir, kendi tercihinin “küzebû” (كُذِّبُوا) kıraatin olduğunu ifade etmiştir. Zira “küzebû” (كُذِّبُوا) kıraatinin Allah’ın yardımını

³²⁰ el-Bakara, 2/256.

³²¹ Bu rivayet kaynaklarda tespit edilememiştir.

³²² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/290.

³²³ Yusuf 12/110.

³²⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/453; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te’vîli müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 234.

umma noktasında Peygamberlerin sammiyetini gösterdiğini beyan ederek mezkûr kıraati zımnen tercih ettiği görülmüştür.

Müfessir, kimi zaman fikhî konularda şöhrete ulaşmış tâbiûndan bazı âlimlerinin ichtihatlarına yer verdiği görülmüştür.³²⁵ Safedî bu çerçevede şu rivâyeti paylaşmaktadır:

*“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz.”*³²⁶ Müellif bu âyetin tefsirinde Mücahid ve Saîd el-Müaeyyeb’in şu görüşünü nakleder: “Bir kimsenin hür bir kadınla evlenmeye güç ve imkânı bulunduğu halde cariye ile evlenmesi caiz değildir. Bu durum sanki zorlayıcı ve zarurî şartlar dışında domuz eti, meyte ve kanın haram olması gibidir. Dolayısıyla sıra dışı bir durum söz konusu olmadıkça bir kimsenin hür bir kadınla evlenmeye güç ve imkânı bulunduğu halde cariye ile evlenmesi caiz değildir.”³²⁷ Müellif bu görüşün aynı zamanda cumhurun görüşü olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, mezkûr iki tâbiûn âliminin görüşünün yanında ayrıca câriye ile evlenmek için hür bir kadınla evlenmeye gücü yetmeme ve zinaya düşme kriterlerini de şart koşan Şâfiî mezhebinin görüşünü de zikretmekle beraber hangi ichtihadı tercih ettiğini belirtmemiştir.³²⁸

Müfessirin ayrıca zikredeceğimiz ilgili âyetin tefsiri kapsamında tâbiûn âlimlerinden Saîd b. Cübeyr’in görüşüne müracaat ettiği görülmektedir.

*“(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar.”*³²⁹ Âyette Allah’ın diledikleri dışında sûra üflendikten sonra yer ve gökteki bütün varlıkların öleceği ifade edilmiştir. Müfessir, Allah’ın dilediklerinin kimler olduğu hususunda Saîd b. Cübeyr’in şu görüşünü

³²⁵ Kaynaklarda tâbiûn döneminde yaşamış ve fukih konusunda derin bir bilgi birikimi ve kıvrak bir zekâyâ sahip Medineli yedi âlimden bahsedilmektedir. Bunlar şu isimlerden oluşmaktadır: Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed ve Ebû Bekir b. Abdurrahmân. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Mennâ’ b. Halil el-Kattân, *Târîhu’t-teşri’i’l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2001), 294.

³²⁶ en-Nisâ 4/25.

³²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405/1985), 3/109-110.

³²⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/474.

³²⁹ ez-Zümer 39/68.

nakleder: “Allah’ın diledikleri arasında şehitler de vardır. Zira şehitler Allah’ın arşının etrafındaki tepelerde kılıçlarını koşunmuş olarak durmaktadır.”³³⁰ Safedî’nin; Saîd b. Cübeyr’in bu âyetle ilgili naklettiği görüşün, âyetin kapalı olan anlamını açıklamak üzere ilgili rivâyeti kitabına aldığı anlaşılmaktadır.³³¹

Özetle müellifin tefsirinde sahabe sonrası dönem olarak bilinen tâbiûn neslinden ilimde zirve kabul edilen kimi âlimlerin görüşlerine zaman zaman yer verdiği saptanmıştır. Onun, söz konusu müctehid âlimlerin özellikle âyetlerin kapalı ifadelerinin anlaşılması, fikhî konulardaki farklı icthatlarından yararlanılması ve kıraat konusunda farklı okuyuş ve tercihlerin ortaya konulması gibi noktalarda görüşlerinden istifade ettiği görülmüştür.

1.4. TEVRAT VE İNCİL’LE TEFSİR ETMESİ

Kur’ân’ın tefsir süreci, Kur’ân öncesi kutsal kitapların incelenip anlaşılmasına yer verildiğini göstermektedir. Önceki kutsal metinler Şâri’nin insanlar için hükümler koyarken muradının ve maksadının ne olduğu konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bugünkü mevcut Tevrat ve İncil, bir hayli eksiklik ve çelişkileri barındırmasına mukabil Kur’ân’da³³² Allah tarafından indirilen iki kutsal metin olarak ifade edildiği bilinmektedir.³³³ Burada söz konusu kutsal metinlerin tahrife uğramasına karşın, Kur’ân’ı anlama sürecinde bu kitaplara müracaat edilmesi problemlili bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda İslâm âlimlerinin özellikle Tevrat’ın tahrifi meselesinde üç farklı tavır ortaya koydukları görülmektedir. Bazıları Tevrat’ın büyük çoğunluğunun lafız ve mâna itibarıyla muharref olduğu iddiasını taşıırken, birtakım âlimler ise Tevrat’taki tahrif ve tebdilin lafız kaynaklı değil mâna ve tefsir boyutunda geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu iki görüş arasında orta yol tutan üçüncü görüş sahipleri ise Tevrat’taki lafzî tahrifin çok az bir miktarda yer aldığını, asıl tahrifin onun mâna odaklı tefsirinde meydana geldiğini dile getirmişlerdir.³³⁴ Müfessir, *Keşfü’l-Esrâr*’da özellikle Kur’ân’daki kıssaların anlaşılmasına katkı sağlaması yönünde

³³⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/331.

³³¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/581.

³³² Âl-i İmrân 3/3, 48, 65; el-Mâide 6/46, 66.

³³³ Baki Adam, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Tevrât’ın Rolü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1- 4 (1996), 168.

³³⁴ Adam, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Tevrât’ın Rolü”, 169.

Tevrat'tan sık sık nakillerde bulunmaktadır. Müellif, bu noktada Tevrat'taki tahrifin ağırlıklı olarak onun yorum ve tefsirinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.³³⁵

Bu bölümde *Keşfü'l-Esrâr*'daki Kitab-ı Mukaddes'e dair atıfların hangi konular etrafında ele alındığına temas edilecektir.

1.4.1. Kur'ân'da Muhtasar Olarak Zikredilen Kıssaların Tefsirinde Tevrat ve İncil'den Nakillerde Bulunması

Müellifin tefsirinde Tevrat'tan yaptığı nakillerin ekseriyeti, Kur'ân'da ayrıntıya girmeden genel olarak anlatılan peygamber kıssalarının teferruatıyla ilgili konularda olduğu fark edilmektedir. Kur'ân kıssalarına bakıldığı zaman genel itibarıyla muhataba verilmek istenen mesaj çerçevesinde anlatılan olayların ön planda tutulduğu görülmektedir. Kur'ân'da; herhangi bir olayla ilgili zikredilen şahıs isimleri, olayın nerede ve ne zaman yaşandığı vb. hususlar, birinci derecede öneme haiz olmaması durumunda zikredilmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'daki kıssaları yaşanmış ve bitmiş vâkıalar şeklinde değerlendirmekten öte, her devirde muhatapların ders çıkarmaları ve kendi hayatlarına dair izler taşıyabilecek ibretlik hâdiseler şeklinde ele alınması gereken hikâyeler olarak değerlendirmek uygun olacaktır.³³⁶

Keşfü'l-Esrâr'da Peygamber kıssalarına dair Kitab-ı Mukaddes'ten bir hayli nakiller yapıldığı tespit edilmiştir. Meselâ bu kapsamda müfessir, Hz. İbrâhîm'in eşine Yâkûb adında bir çocuğunun olacağı müjdesini anlatan Hûd Sûresi 72. âyetinin³³⁷ tefsiriyle ilgili olarak Tevrat'tan alıntılar yapmaktadır. Burada Hz. İbrâhîm ve İsmâîl'in yaşlarına dair teferrut kabilinden Tevrat'ta geçen şu bilgilerin paylaşıldığı görülmektedir³³⁸: “İbrâhîm yüzüsütü yere kapandı ve güldü. İçinden ‘Yüz yaşında bir adam çocuk sahibi olabilir mi? dedi. Sonra ‘doksan yaşındaki Sâra doğurabilir mi’ dedi.”³³⁹ “Hacer İsmâîl'i doğurduğunda Avram seksen altı yaşındaydı.”³⁴⁰ Kezâ müfessir tufan esnasında Hz. Nûh'un inşa etmiş olduğu geminin zikredildiği Hûd 38.

³³⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/141-143, 2/586.

³³⁶ Âdem Akıncı, “Kur'ân'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 /13 (2004), 47.

³³⁷ “Aman yâ rabbi! Ben mi doğuracağım: Ben yaşlı bir kadın, şu da ihtiyar kocam! Doğrusu şaşılacak bir şey!” dedi.”

³³⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/397.

³³⁹ Tekvîn 17/17/18.

³⁴⁰ Tekvîn 16/16.

âyetin³⁴¹ tefsirinde şu pasaja yer vermektedir³⁴²: “Gemiye şöyle yapacaksın: Uzunluğu üçyüz, genişliği elli, yüksekliği otuz arşın olacak. Pencere de yap, boyu yukarıya doğru bir arşını bulsun.”³⁴³ “Yeryüzünde tufan koptuğunda Nûh altı yüz yaşındaydı.”³⁴⁴ “Tufan kırk gün sürdü.”³⁴⁵ “Yükselen sular dağları on beş arşın aştı.”³⁴⁶ “Yeryüzünde yaşayan bütün canlılar yok oldu.”³⁴⁷ “Enginlerin kaynakları, göklerin kapakları kapandı. Yağmur dindi. Sular yeryüzünden çekilmeye başladı. Yüz elli gün geçtikten sonra sular azaldı. Kırk gün sonra Nûh kırk gün sonra yapmış olduğu geminin penceresini açtı.”³⁴⁸ “Nûh Rabbe bir sunak yaptı. Orada bütün temiz sayılan hayvanlarla kuşlardan yakmalık sunular sundu. Güzel kokudan hoşnut olan Rab içinden şöyle seslendi: İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür.”³⁴⁹

1.4.2. Fıkî Âyetlerin Tefsirinde Tevrat’tan İstişatta Bulunması

Müfessirin, bazı fıkî âyetleri tefsir ederken Kur’ân’ın üzerinde durmadığı halde Tevrat’ta ayrıntılı bir şekilde ele alınan hususları tefsirine aldığı anlaşılmaktadır. Sözgelimi o, kurban edilecek hayvanın mahiyetine ilişkin Tevrat’ta kısaca temas edilen ilgili bölümü zikretmektedir. Bilindiği üzere Sâffât 102-107. âyetlerinde Hz. İbrâhim’in, gördüğü rüya üzerine Allah’ın buyruğunu yerine getirme üzere tâbi tutulduğu büyük teslimiyet sınavını kazanması ve sonuçta kendisine oğlunun yerine iri bir kurbanlık verilme hadisesi anlatılmaktadır. Müellif söz konusu âyette anlatılan konunun Tevrat’ta yer alan metnine şu şekilde yer vermektedir.³⁵⁰: “İbrâhim çevresine bakınca, boynuzları sık çalılara takılmış bir koç gördü. Gidip koçu getirdi. Oğlunun yerine onu yakmalık sunu olarak sundu.”³⁵¹

³⁴¹ “Nûh gemiyi yaparken, kavminin ileri gelenleri yanına uğradıkça onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: “Bizimle alay ediyorsanız edin bakalım! Ama bilin ki sizin alay ettiğiniz gibi (günü gelecek) biz de sizinle öyle alay edeceğiz!”

³⁴² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/386-387.

³⁴³ Tekvîn 6/ 15-17.

³⁴⁴ Tekvîn 7/6.

³⁴⁵ Tekvîn 7/17.

³⁴⁶ Tekvîn 7/20

³⁴⁷ Tekvîn, 7/23.

³⁴⁸ Tekvîn 8/3-6.

³⁴⁹ Tekvîn 8/20-22.

³⁵⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/528.

³⁵¹ Tekvîn 22/13.

Safedî, yine bu konu kapsamında Kur'ân'da tedricî olarak yasaklanan faiz meselesinin arka planını ifade etmek üzere Tevrat'a atıfta bulunmaktadır. Müfessir, faiz yasağının ilk olarak zikredildiği ancak İsrâîloğullarının faizin yasaklanmasına rağmen bu yasağa uymadıklarının anlatıldığı Nisâ 161. âyetinin tefsiri çerçevesinde Tevrat'taki şu pasajı paylaşmaktadır: “*Bir kardeşin yoksullaşır veya muhtaç duruma düşerse, ona yardım etmelisin. Aranızda kalan bir yabancı gibi yaşayacak. Ondan faiz ve kar alma.*”³⁵² Müfessir, Tevrat'taki bu ifadelerle ilgili olarak o dönemde İsrailoğullarının gerçek anlamda sadece kendilerinin Allah'a kulluk ettikleri varsayımıyla Müslüman ve Hristiyanlara yönelik faizli muamelede bulunduklarını, aksi takdirde söz konusu Müslüman ve Hristiyanların Tevrat hükümlerine uygun davrandıkları sürece kardeş olduklarını, dolayısıyla bu muamelenin helal olmayacağını dile getirmektedir. Sonuçta Safedî iki kutsal metin arasında tenakuzu şu şekilde açıklamaktadır: “İsrâîloğulları o dönemde gerçek anlamda Allah'ın kullarının kendilerinin olduklarını ifade ederek İsrâîloğulları dışında kalan toplulukları kâfir şeklinde yaftalamaları sebebiyle Hristiyan ve Müslümanlardan faiz almışlardır. Onların faiz almalarının bir başka gerekçesi de Tevrat'taki bu konuyla ilgili hükümleri tebdil etmeleri ihtimali akla gelmektedir.”³⁵³

1.4.3. Bazı Kelâmî Meselelerde Tevrat ve İncil'den İstişatta Bulunması

Âlim, Tevrat'ta Allah'ın dünya gözüyle görülmesini ifade eden ru'yetullâh hâdisesine tefsirinde yer vermektedir. Müellif, Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında Allah'la buluşmasında vasıtasız bir şekilde vahyi alırken, aynı zamanda, Allah'ı müşahade etmeyi, O'nu beden gözüyle görme isteğini ihtiva eden Â'râf 171. âyetin tefsiri kapsamında Tevrat'tan şu pasajı nakletmektedir³⁵⁴: “*Sonra Mûsâ, Hârûn Nadav, Avihu ve İsrail'in ileri gelenlerinden yetmiş kişi dağa çıkarak İsrail'in tanrısını gördüler. Tanrının ayakları altında lacivert taşı andıran bir döşeme vardı. Gök gibi duruydu. Tanrıyı gördüler, sonra yiyip içtiler.*”³⁵⁵ Safedî, Tevrat'tan naklettiği ilgili bölümlerin gerçek anlamda izahının sadece âlimler tarafından yapılabileceğini ifade etmektedir.

³⁵² Levililer 25/35-37.

³⁵³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/563.

³⁵⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/213.

³⁵⁵ Çıkış 24/9-12.

Ayrıca müfessir aynı konuyla ilgili olarak Tevrat'tan şu alıntıyı yapmaktadır: “Ancak yüzümü görmene izin vermem. Zira yüzümü gören yaşayamaz.”³⁵⁶

Müellif, Kur'ân'da çeşitli vesilerle anlatılan Hz. İsa'nın ref'i konusuna temas ederken bu meselelerin İncil'de nasıl ve hangi boyutta ele alındığına değinmektedir. Müfessir “*Bilâkis Allah onu kendine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*”³⁵⁷ âyetinin izahı kabilinden Hz. İsa'nın ref'i ve ulûhiyeti konusunda İncil'den bazı bölümlere atıfta bulunarak birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Safedî'nin atıfta bulunduğu ilgili bölümler, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağından burada nakledilecektir: “*Askerler İsa'yı alıp götürdüler. İsa çarmihini kendisi taşıyıp Kafatası denilen yere çıktı.*”³⁵⁸ “*Kafatası denilen yere vardıklarında İsa'yı, biri sağından öbürü solundan olmak üzere, iki suçluyla birlikte çarmıha gerdiler.*”³⁵⁹ Âlim bu bölümlere dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Gerçek anlamda Hz. İsa'ya inananlar, İncil'de onun çarmıha gerildiğiyle ilgili ifadeleri gördüğünde bunun gerçek olmadığını anlar. Zira ilah olan bir varlığın (Hz. İsa) asla yaratılan varlıklar nezdinde aciz duruma düşmesi söz konusu olamaz. Bu, en büyük yalan olduğu gibi Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü iddiası da ayrıca başka iftiradır. Bununla beraber İncil'de Hz. İsa'nın ilah olduğu halde çarmıha gerildiği iddiası ve yalanı, ona iman eden ve sağlam bir idrake sahip olan herkesin İslâm dinini tercih etmesine bir sebep teşkil etmektedir. İncil'de Hz. İsa ile ilgili mezkûr iddialar, aslında Hıristiyan dinine mensup olanların İncil'e dair yorum ve açıklamaları niteliğindedir.”³⁶⁰ Müfessir son tahlilde, Hz. İsa'ya hakiki anlamda iman edenlerin, onun ilah olduğu ve öldürüldüğü şeklindeki iddiaların doğruluğuna inanmadıklarını, Hz. İsa ile ilgili bu yakıştırmaların onun peygamberliğini kabul etmeyenlerin iftirası olduğunu dile getirmektedir.³⁶¹

Âlim, Hz. İsa hakkındaki görüşünü teyit etme anlamında tefsirinin başka bir bölümünde ise Hz. İsa zamanında hiç kimsenin onun ilâh olduğuna dair bir söyleme sahip olmadığını, söz konusu yakıştırmaların ve teslis inancının ise kendisinin vefatından 200 sene sonra ortaya atıldığını belirtmektedir. Ayrıca o, Hz. İsa hakkında günümüzde

³⁵⁶ Çıkış 333/20.

³⁵⁷ Nisâ, 4/158.

³⁵⁸ Yuhanna 19/17-18.

³⁵⁹ Luka 23//33.

³⁶⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/562.

³⁶¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/562.

ilâh olup olmaması konusunda farklı mülâhazaların bulunduğundan mülhem Yuhanna İncil’inde onun Allah’ın kulu olduğuna dair şu pasajı nakletmektedir: “İsâ yola çıkarken, biri koşarak yanına geldi. Önünde diz çöküp ona ‘Ey erdemli muallim’ dedi. İsâ ‘bana neden erdemli diyorsun. İyi ve erdemli olan sadece biri var, O da tanrıdır. Bana sadece ‘ey beşerin oğlu’ diyerek hitap et.”³⁶²

Müellif, son tahlilde İncil’deki Hz. İsâ’nın ilahlığı ve çarmıha gerilmesiyle ilgili ifadelerin tefsir mahiyetinde açıklamalar olduğunu, bu iddiaların doğru olmadığını ve Hz. İsâ’ya iman edenlerin bunlara inanmayacaklarını dile getirmiştir.

1.4.4. Bazı İbranice Kökenli Kelimelerin Açıklanmasında Tevrat’tan Nakillerde Bulunması

Müfessir Kur’ân’da geçen bazı kelimelerin kökenleri itibariyle İbraniceye dayandıklarını ve söz konusu ifadelerin Tevrat’ta orjinallerinin bulunduğunu dile getirmektedir. Müellif, Tevrat’ta zikredilen söz konusu kelimelerin izahına yönelik köken ve asıl anlamlarını ortaya koymak bazı açıklamalara yer vermektedir. Meselâ bu kapsamda o, Kur’ân’da geçen Âdem sözcüğüyle ilgili olarak bu kelimenin toprak anlamına gelen “edeme” (أَدَمَة) kelimesinden türediğini, söz konusu kullanımın Tevrat’ta İbranice olarak mevcut olduğunu ve oradan Arapça’ya geçtiğini ifade etmektedir.³⁶³ Müfessirin işaret ettiği kelimenin kullanımı Tevrat’ta şu şekilde yer almaktadır: “Rab tanrı Âdem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üflledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.”³⁶⁴ Kezâ Safedî “İshak” (إِسْحَاق) kelimesinin aslının İbranice olduğunu, Tevrat’ta bu kelimenin aslının “yeshakü” (يֶשָׁכּוּ) olarak zikredildiğini, bu kelimenin Arapçada ise “güler” anlamına gelen “يَضْحَكُ” lafzına tekabül ettiğini ifade etmektedir.³⁶⁵ Ayrıca müellif söz konusu ismin bu şekilde verilme

³⁶² Müfessirin İncil’den naklettiği bölüm, ifade ettiği gibi Yuhanna İncil’inde zikredilmeyip ilgili bölümün benzeri Markos İncil’inin 10. bölümündeki 17 ve 18. âyetlerinde geçtiği tespit edilmiştir.

³⁶³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/104.

³⁶⁴ Tekvîn 2/7.

³⁶⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/396.

gerekçesini zikretmek üzere Tevrat'taki şu anlatımı nakletmektedir: “*Sâre dedi ki: Allah beni güldürdü ve her işiten benimle beraber gülecektir.*”³⁶⁶

Sonuç itibariyle müfessirin, Kur’ân’ı tefsir ederken kullandığı kaynaklar arasında Kitab-ı Mukaddes kapsamında özellikle yoğun bir şekilde Tevrat’tan ve bazen İncil’den referansta bulunduğu tespit edilmiştir. Safedî, ekseriyeti peygamber kıssaları olmak üzere kimi zaman fikhî ve kelâmî konuların yanı sıra, bazen de Kur’ân’da garib sayılan kelimelerin izahı çerçevesinde Tevrat ve zaman zaman da İncil metinlerinden istifade etmiştir.

2. DİRÂYET YÖNÜ

Tefsir kaynaklarında dirâyet tefsiri, “et-tefsîr bi’r-re’y” veya “et-tefsîru’l-müteallika bi’d-dirâye” lafızlarıyla ifade edilmekle beraber re’y tefsiri veya aklî tefsir olarak da isimlendirilmektedir. Yaygın kabule göre dirâyet tefsiri, rivâyet tefsiri kaynakları ve yöntemleriyle beraber ayrıca dil, edebiyât, din ve çeşitli ilim ve bilgilere müracaât edilerek yapılan tefsir çeşidi olarak tarif edilmektedir. Dirâyet tefsirinde müfessir mevcut kaynakları ilmî birikimi ve tecrübesi ışığında akıl süzgecinden geçirerek Kur’ân’ı açıklamaya çalışmaktadır.³⁶⁷ Naklî tefsirde de müfessir elindeki kaynakları yine kendi tercihi ve bilgi birikimi çerçevesinde kullanmaktadır. Dolayısıyla müfessirin tercihleri her iki tefsir çeşidinde de önemli rol oynamakla beraber, dirâyet tefsirinde müfessirin rolü daha baskındır. Klasik tefsir usûlü kaynaklarında rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklinde bir ayrıma rastlanmamaktadır. Ulûmu’l-Kur’an türü eserlerin öncülerinden kabul edilen Zerkeşî’nin (öl.794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an* adlı eserinde bu konuyu ele alırken tefsirin kaynakları olarak Sünnet, sahabe kavli, Arap dili ve icthad anlamında muktezayı zikretmektedir.³⁶⁸ Burada şu hususun altını çizmek gerekir. Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılması ve tefsirinde aklı etkin kullanmakla, 19. yüzyılda kategorik bir anlayışla tefsirde ortaya çıkan rivâyet ve dirâyet ayrımı farklı konulardır. Bu noktada Kur’ân’da Allah birçok âyette insanı ilâhî mesajları üzerinde düşünmeye teşvik ederken³⁶⁹ Hz. Peygamber de bu çerçevede aklın önemine dikkat çekmektedir.

³⁶⁶ Tekvîn 21/7.

³⁶⁷ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/183; Subhi Salih, *Mebâhis*, 291-292; İtr, *Ulûmu’l-Kur’ân*, 74; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 250.

³⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/156-161.

³⁶⁹ en-Nahl 16/44; en-Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

Sonuçta her iki tefsir faaliyetinde müfessirin etkinliği ve aklî çabası farklı seviyede olsa da aklın hep devrede olduğu bir gerçektir.³⁷⁰

İslâm coğrafya sınırlarının sahabe devrinden itibaren hızlı bir şekilde genişlemesi ve farklı kültürlerle münasebetlerin artması, Arapların kendi dillerini sahih bir şekilde öğrenme ve konuşma sürecine olumsuz yönde tesir etmiştir. İslâm coğrafyasında yaşanan bütün bu süreçler sonucunda Arapça’da meydana gelen tahrîfât ve tahrîbâtın önüne geçmek ve bu dili aslî suretinde muhafaza etmek üzere birtakım gramer kurallarının ihdas edilmesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Öte yandan Arap olmayan yeni müslümanların Arapçayı kurallarına uygun öğrenme isteği ve Kur’ân’ı öğrenme ve anlama gayretleri re’y ile tefsiri kaçınılmaz kılmıştır.³⁷¹

Üzerinde çalıştığımız *Keşfü’l-Esrâr*’ın haddizatında sünnetten ve seleften azımsanmayacak miktarda nakiller içermesine karşın dirâyet tefsir özelliklerini baskın bir şekilde taşıdığı görülmektedir. Bu kapsamda Safedî kendi bilgi birikimine dayanarak öncelikle Kur’ân’ı Kur’ân ile anlamaya çalışmakta ve bu noktada onun, dil/lügat, Nahiv ve Belâgat gibi alet ilimlerine müracaât ederek Kur’ân’ı Fıkıh, Kelâm, Kıraat, Tasavvuf ve Ahlâk gibi ilimler zaviyesinden anlayıp açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

İfade etmek gerekirse biz Kur’ân’ı Kur’ân ile açıklama yöntemini ictihadî bir çaba olarak değerlendirdik. Zira Kur’ân’ın yine Kur’ân ile açıklanma süreci, müfessirin bu konudaki özel gayreti ve birikimiyle şekillenmekte ve onun bilgi, becerisi ve zekâsı bu noktada belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu sebeple Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir yöntemini, dirâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaati hâsıl olmuştur.³⁷²

2.1. KUR’ÂN’I KUR’ÂN’LA TEFSİRİ

Ulûmu’l-Kur’ân kaynaklarında Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri anlayışı ilk olarak İbn Teymiyye tarafından gündeme getirilmekle birlikte, daha sonraki süreçlerde Zerkeşî³⁷³ ve Suyûtî gibi âlimlerin bu konu etrafındaki açıklamalarına rastlamak mümkündür. İbn Teymiyye *Mukaddimetü’l-Tefsîr* adlı eserinde “Tefsir metotlarının en mükemmeli

³⁷⁰ Buhârî, “Tefsîr”, 2/28.

³⁷¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 250.

³⁷² Mevlüt Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 47.

³⁷³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/ 175-176.

nedir?” şeklindeki bir soruya “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiridir” diye cevap vermiş ve ardından şu açıklamayı eklemiştir: “Bir âyette kısa ve özlü (mücmel) şekilde anlatılan bir husus, başka bir ayette tavzih ve tefsir edilir. Yine bir âyette özet (muhtasar) bir şekilde belirtilen bir nokta başka bir ayette geniş bir şekilde açıklaması yapılır.”³⁷⁴

Modern dönemde ise Zürkânî ve Zehebî gibi müfessirlerin, ilk dönem Ulûmu’l-Kur’ân kaynakları çerçevesinde bu konuyu ele aldıkları görülmektedir. Zehebî, Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirinin önemine binâen şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kur’ân metni îcâz, itnâb, mutlak, mukayyet, umum, husûs, mücmel, mufasssal gibi çeşitli ifade ve üslûp özelliklerini içerir. Bununla birlikte bir âyette mücezz şekil de bahsi geçen bir husûsa diğer bir ayette mufasssal olarak temas edilir. Ayrıca kimi âyetlerde mücmel, âmm veya mutlak ifade kalıplarıyla zikredilen bir husus başka âyetlerde mübeyyen, hâss ve mukayyet olarak belirtilir. Bu yüzden, tefsir faaliyetinde öncelikle Kur’ân’a başvurulması ve aynı konuyla ilgili âyetlerin bütünlük içinde mukayeseli olarak yorumlanması gerekir.”³⁷⁵

Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir çabası daha önce de ifade edildiği üzere müfessirin dirâyetine bağlı öznel bir faaliyet niteliğindedir. Müfessir Safedî *Keşfü’l-Esrâr*’da, Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir ederken benimsediği metoda ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

وَأَجْتَهِدْ أَنْ لَا أَفْسِرَ آيَةً وَلَا كَلِمَةً وَلَا حَرْفًا لِرَأْيِي إِذْ لَا رَأْيَ فِي كِتَابٍ وَلَا يُقَيَّاسُ إِذْ الْقِيَاسُ يَرْجِعُ إِلَى
ذَهْنِ الْقَائِسِ... وَبَيَّنْتُ غَرِيبَ الْأَلْفَاظِ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَدَقِيقَ الْمَعَانِي بِجَلِيلِهَا وَمُتَشَابِهَةَ الْآيَاتِ بِمُحْكَمِهَا. وَشَرَحْتُ الْقُرْآنَ
" لِقُرْآنٍ إِذْ لَمْ أَجِدْ فِيهِ مُقْصَصًا فَأَتَمَّمْتُهُ مِنْ غَيْرِهِ

“Ben Kur’ân’ın ne bir âyetini veya bir kelimesini yahut ne de bir harfini kendi görüşüme müracaât ederek açıklamaya çalıştım. Zira Allah’ın kitabında hiçbir re’y veya kıyas yoktur. Çünkü kıyas eylemi, kıyas edenin zihnine dayanır. Ayrıca Kur’ân’daki garîb lafızları Arap diliyle, yine Kur’ân’daki mânaların inceliklerini en açık ve yalın bir şekliyle ve müteşâbih âyetleri de muhkem âyetlerle açıklamaya gayret ettim. Kur’ân’ı

³⁷⁴ İbn Teymiye, *Mukaddime*, 39.

³⁷⁵ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfesssîrûn*, 1/31; Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması, Adana, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2(2008), 1-20.

Kur'ân ile izah ettim, çünkü onda (Kur'ân'da) bir kusur bulup da başkasıyla tamamlanmasına ihtiyaç duymadım.”³⁷⁶ Âlimin, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir ederken “Ben Kur'ân'ın ne bir âyetini veya bir kelimesini yahut ne de bir harfini kendi görüşüme müracaât ederek açıklamaya çalışmadım.” ifadesi, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri ameliyesini naklî bir tefsir metodu olarak benimsediği izlenimi vermektedir.

2.1.1. Kendi Yorumunun Doğruluğunu Âyetle Teyit Etme

Safedî'nin zaman zaman Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlama yönteminin bir parçası olarak herhangi bir âyet hakkındaki değerlendirmesini teyit etmek üzere aynı bağlamdaki âyetlerden istiştahatta bulunarak ilgili âyetin tefsirinin adeta sağlamasını yaptığı fark edilmektedir. Müfessirin, söz konusu yorumlama tekniğini yansıtmaları açısından birkaç misâl paylaşılacaktır.

Bu çerçevede Hz. İbrâhim'in, oğlu İsmâil'i kurban kesme konusunda imtihan edilmesiyle ilgili olarak şu misal dikkat çekicidir.

وَإِذْ يُبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

“Vaktiyle Rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sinayıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, “Ben seni insanlara önder yapacağım” buyurmuştu. İbrâhim, “soyumdan da” deyince Rabbi, “Vaadim zalimleri kapsamaz” buyurdu.”³⁷⁷ Müellif, âyetle ifade edilen “Hz. İbrahim'in bazı sözlerle sınanmasından”, oğlu Hz. İsmail'in kurban edilmesi noktasında imtihan edilmesinin kastedildiğini ifade etmekte ve bu yorumunun doğruluğunu şu âyetle teyit etmektedir:

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ ۖ وَالْمُؤْتَمِرِينَ “Bu, kesinlikle apaçık bir imtihandı.”³⁷⁸ Müfessir söz

konusu âyeti tefsir ederken Bakara Sûresi'ndeki “ibtelâ” (يَبْتَلَى) ifadesiyle aynı kökten

³⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/36-37.

³⁷⁷ el-Bakara 2/124.

³⁷⁸ es-Saffât 37/106.

türeyen ve aynı mânaya delalet eden Saffât suresindeki “belâ” (الْبَلَاءُ) ifadelerinin altını çizmektedir.³⁷⁹

Bu konuda zikredilecek diğer misâl ise aşağıdaki âyetle ilgili olarak evvelemirde insanların yeryüzünde tek bir ümmet olması konusuyla ilgilidir.

*“İnsanlar (inanç birliği içinde bütünleşmiş) tek bir topluluktan ibaretti, sonra aralarında inanç farklılığı oluştu. Eğer rabbinin katından daha önce verilmiş bir söz olmasaydı, ayrılığa düştükleri konuda aralarında hüküm verilir, iş bitirilirdi.”*³⁸⁰ Safedî, âyetteki “ümmeden vâhideten” (أُمَّةً وَاحِدَةً) ibaresinden, insanların peygamberler gönderilmeden evvel inanç birliği bakımından tek bir ümmet olduklarının anlaşıldığını ve söz konusu inancın doğuştan gelen fitrî İslâm imanı olduğunun vurgusunu yapmakta ve ardından görüşünün teyidi mahiyetinde şu âyeti zikretmektedir:

*“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”*³⁸¹ Müellif, insanların doğuştan inanç bakımından tek bir ümmet olduğunu, fitrî inancın bozulmasıyla peygamberlerin insanların yaratılışındaki Allah inancını tekrar tashîh ve tesis etmek için gönderildiğini beyan ederek söz konusu âyetleri bu anlamda mezcettiği tespit edilmiştir.³⁸²

2.1.2. Kelime Anlamının Âyetle İzahı

Âlim, Kur’ân’ı Kur’ân’la anlama ve tefsir etme yönteminin başka bir yansıması olarak âyetteki bir kelimenin istikâk ve lügât anlamları çerçevesinde birtakım yorumlar zikretmektedir. Bu noktada müfessirin, bu konuyla ilgili tasarrufunu yansıtan birkaç misâl vermek gerekirse Safedî “yezreüküm” (يَذْرُؤُكُمْ) kelimesinin istikak ve kök anlamına dair şu tespiti yapmaktadır:

³⁷⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/178.

³⁸⁰ Yunus 10/19.

³⁸¹ er-Rûm 30/30.

³⁸² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/344.

جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّونَ كُمْ فَبِهِٗ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ

“...Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”³⁸³ Müfessir âyette geçen ve “çoğaltmak” anlamına gelen³⁸⁴ “yezreüküm” (يَذُرُّونَ) ibaresinin nesil, soy mânasındaki “züriyet” (الذرية) kelimesinden türediğini ifade etmektedir. O, insanın erkek ve dişiden çoğalarak soyunun oluştuğunu belirttikten sonra bu görüşünü teyit etmek üzere şu âyeti delil olarak getirmektedir:

أَفَنَقُولُ وَلِلَّهِ أَشْرَكَ آبَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ

“Yahut “Önce atalarımız Allah’a ortak koştı. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz.”³⁸⁵ Müellif bu âyette “züriyet” (الذرية) kelimesinin erkek ve dişiden çoğalarak oluşan nesil anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁸⁶

Bu konudaki diğer misâli ise “âtiye” (عَاتِيَّةٌ) kelimesi oluşturmaktadır.

وَإِنَّمَا عَادُ فَأَهْلِكُوهَا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ “Âd halkı ise dehşetli bir kasırga ile yok ediliverdi.”³⁸⁷ Safedî âyetteki “âtiye” (عَاتِيَّةٌ) kelimesinin ‘şiddette ve sertlikte ulaşılan son nokta’ anlamında olduğunu ifade etmekte ve bu noktada Meryem Sûresi’ndeki şu âyeti zikretmektedir:

قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِيَ غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا

“Zekeriyyâ, “Rabbim!” dedi. “Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?”³⁸⁸ Safedî Hâkka Sûresi’nde geçen

³⁸³ eş-Şûrâ 42/11.

³⁸⁴ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 1/79.

³⁸⁵ el-Âraf 7/173.

³⁸⁶ el-Âraf 7/173.

³⁸⁷ el-Hâkka 69/6.

³⁸⁸ Meryem 19/8.

“kasırganın dehşette ve şiddette en son sınırını ifade eden “âtiye” (عَاتِيَّةٌ) kelimesini, Meryem Sûresi’ndeki “ihtiyarlığın son sınırını” ifade eden “ıtyye” (عِيَّيَّةٌ) ifadesiyle açıklamaktadır.³⁸⁹

Müfessir, yine başka bir misâlde ise Hümeze Sûresi’nin ilk âyetindeki وَلَيْلٍ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ (لُْمَزَةٍ) “Arkadan çekiştiren, ayıp ve kusur arayan herkesin vay haline!” “lümeze” (لُْمَزَةٍ) ifadesinin mânasını açıklamak üzere Hucurât Sûresi’ndeki وَلَا تَلْمِزُواْ أَنفُسَكُمْ (لُْمَزَةٍ) “Biriniz diğerinizi aşağılamasın.” cümlesine müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira müfessir, bir insan hakkında kusur aramak anlamına gelen “lümeze” (لُْمَزَةٍ) kelimesini, ilgili âyetteki وَلَا تَلْمِزُواْ أَنفُسَكُمْ (لُْمَزَةٍ) cümlesiyle başkasını aşağılamak üzere kusur ve ayıp arama anlamıyla pekiştirmektedir.³⁹⁰

Özetle Kur’ân-ı Kerim’de aynı mânaya gelen kelimelerin farklı formlarda ifade edilmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu bağlamda Safedî’nin, verdiğimiz misallerde görüldüğü üzere bir âyetteki ilgili kelimenin anlamı ve kökenini açıklamak üzere diğer başka âyetlerdeki benzer formlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır.

2.1.3. Aynı Konuyla İlgili Birbirini Tamamlayan veya Teyit Eden Âyetlerle İzahı

Keşfü’l-Esrâr’da müfessir, Kur’ân’ı sahih bir şekilde tefsir etmek için herhangi bir konuda mâna örüntüsü itibariyle birbirini tamamlayan âyetleri bir bütünlük içerisinde bir araya getirmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda Âl-i İmrân Sûresi’nde “Allah fakirdir, biz zenginiz” diyenlerin sözünü andolsun ki Allah iştmişti.”³⁹¹ Safedî söz konusu âyetin tefsiri bağlamında bazı âyetleri zikretmektedir. O, bu çerçevede Müzzemmil Sûresi’nde “Allah’a güzel bir borç verin.”³⁹² âyeti nâzil olunca kimi Yahudilerden “Madem Allah dilediğine dilediğini verme gücünü kendisinde buluyor, o

³⁸⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/398.

³⁹⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/609.

³⁹¹ Âl-i İmrân 3/181.

³⁹² el-Müzzemmil 73/20.

halde neden borç ister.” anlamında bazı ifadelerin sâdır olduğunu zikretmiştir. Müellif aynı bağlamda Yâsin Sûresi’ndeki şu âyeti de zikreder:

“Onlara, “Allah’ın size verdiği rızıktan başkaları için de harcayın” dendiğinde, inkârcılar müminlere derler ki: “Dilese Allah’ın doyuracağı kimseleri biz mi besleyeceğiz! Doğrusu siz açık bir yanılgi içindesiniz.”³⁹³ Müellif, söz konusu âyetlerde fakirlerin zenginler için bir rahmet ve lütuf vesilesi olduğunu, ancak Yahudiler ve onlar gibi düşünen insanların bu ve benzeri ulvî düşüncelerden uzak olduklarını, dolayısıyla mezkûr karakterdeki insanların ilgili âyetlerin mânasını çarpıttıklarının altını çizmektedir.³⁹⁴ Görüldüğü üzere Safedî’nin tefsirinde Allah için fakirlere yardım konusunu içeren söz konusu üç âyetin, konu bütünlüğü içerisinde birlikte ele alındığı takdirde doğru bir şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Bununla beraber ifade edilen âyetleri bağlamından kopartarak yanlış mânalara kapı açmaya çalışan Yahudilerin çarpık bir anlayışa sahip oldukları açık bir şekilde görülmektedir.

Yine bu çerçevede müfessir, Kur’ân’da sevgi konusunu anlatan bazı âyetleri bir bütün olarak şu şekilde zikretmektedir.

إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا

“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, rahmân onlar için (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.”³⁹⁵ Müfessir, bu âyette Rahmân’ın kullarının gönlüne sevgiyi cennette koyacağını, âyetteki müzâri fiilinin (سَيَجْعَلُ) başındaki sin (س) harfinin ise geleceği ifade etmesi bakımından buna delâlet ettiğini zikretmiştir. Safedî mezkûr âyetin mânasının daha iyi anlaşılması sadedinde A’râf Sûresi’ndeki şu âyeti zikreder:

وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجَرَّ بِهِ مِنَ تَحْتِهِمُ الْأُنْهَارُ

“Cennette) onların altından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız.”³⁹⁶ Müfessir, bu âyetten hareketle cennette müminlerin

³⁹³ Yâsîn 36/47.

³⁹⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/396.

³⁹⁵ Meryem 19/96.

³⁹⁶ el-A’râf 7/43.

birbirlerini sevmesine engel teşkil eden kinin kalplerinden sökülüp atılmasının, Allah'ın en büyük nimetlerinden birisi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müellif, bahse konu olan bu âyetlerde Allah'ın kulları arasındaki sevgi boyutunun ifade edildiğini, Allah'a ait boyutunu açıklamak üzere Mâide sûresindeki şu âyeti delil göstermektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَكُنِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ مُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.”³⁹⁷ Safedî âyetle Allah ve kulları arasında oluşan karşılıklı sevgiyi ifade etmesi bakımından “yuhibbuhu ve yuhibbûnehu” (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) ifadelerine dikkat çeker.³⁹⁸

Netice itibariyle Kur'an-ı Kerim'de kimi âyetlerde bir konu öz bir şekilde ve genel olarak anlatılırken bazı âyetlerde ise aynı konu geniş ve detaylı bir şekilde ele alındığı bilinmektedir. Ayrıca Kur'an'da âyetler konularına göre taksim edilmiş değildir. Aksine onda herhangi konuyla ilgili âyetler, konu bütünlüğü içerisinde, birbiriyle örüntülü ve bağlantılı olacak şekilde serpiştirildiği görülmektedir. Müfessir bu doğrultuda Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurarak ilgili konular etrafındaki âyetleri bağlamına uygun bir şekilde bir araya getirip kaynaştırarak Allah'ın mesajını anlamaya çalışmaktadır.

2.1.4. Aynı Konu ile İlgili Lafız ve Mâna Yönüyle Benzer Âyetlerin İzahı

Müellif, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken üzerinde durduğu bir başka husus, lafzen ve ma'nen benzeşen âyetlere temas etmesidir. Safedî, bu çerçevede Firavun hanedânının, İsrâîloğullarına yapmış olduğu işkenceyi anlatan ve aralarında lafız ve mâna bakımından bazı nüansları barındıran çeşitli sûrelerdeki âyetleri cem etmiştir. Bununla ilgili müfessir, Bakara, İbrâhim ve A'râf Sûreleri'ndeki âyetleri tahlil etmektedir.

وَإِذْ أَخَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي

ذَلِكَ لَكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

³⁹⁷ el-Mâide 5/54.

³⁹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/88.

*“Hatırlayın ki sizi Firavun’un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlar, erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu size reva görülenlerde rabbinizden büyük bir imtihan vardı.”*³⁹⁹

Bakara Sûresi’nde yer alan bu âyette, Firavun hanedânının İsrâiloğullarına yapmış olduğu bir nevî soykırım olarak değerlendirilebilecek erkek çocuklarının öldürülmesi hâdisesi, İbrâhim Sûresi’nde⁴⁰⁰ de benzeri ifadelerle anlatılmaktadır. Müfessir, aynı konuları ele alan iki farklı âyetteki ince ayrıntılara değinmektedir. İbrâhim Sûresi’ndeki ilgili âyette Bakara Sûresi’nden farklı olarak vav harfi eklenerek “وَيَذَّبَحُونَ” lafzıyla konu anlatılmaktadır. Müfessirin bu konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: “Bakara Sûresi’nde konu anlatılırken Allah ekseninde ele alındığından dolayı vav harfi kullanılmamıştır. İbrâhim Sûresi’nde ise ilgili konu bir bağlam ve örüntü içerisinde hikâye edilmekte ve Hz. Musa (a.s) hadisesi anlatılmaktadır. Ayrıca İbrâhim Sûresi’ndeki ilgili âyette vav harfi kullanılmaması durumunda Firavun hanedânının İsrâiloğullarına yapmış zulmün sadece erkek çocukların öldürülmesi ve kız çocuklarının ise sağ bırakılması şeklinde anlaşılması söz konusudur. Dolayısıyla vav harfinin kullanılması, Firavun hanedânının İsrâiloğullarına yapmış olduğu zulmün çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu ve erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının sağ bıkırılması ise bu zulmün çeşitlerinden sadece bir kısmını ifade etmektedir. Bakara Sûresi’nde erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının diri bıkırılması hadisesi, sadece bu konu bağlamında işkencelerin en şiddetlisi olarak anlatılırken, İbrâhim Sûresi’nde ise farklı işkence çeşitlerinden bir çeşit olarak zikredilmektedir. Arap dilinde herhangi bir konunun bir yönü veya boyutu anlatılmak istendiği zaman, vav harfi kullanılmadan ilgili hususun ortaya konması, o konunun anlaşılması açısından daha önceliklidir. Bundan mütevellit Bakara Sûresi’ndeki ilgili âyette konunun bu bağlamda anlaşılması önemlidir. Ayrıca Âraf Sûresi’nde⁴⁰¹ de bu konu vav harfi kullanılmadan ele alınmakta ancak “يَذَّبَحُونَ” yerine “يَقْتُلُونَ” ifadesiyle anlatılmıştır.”⁴⁰²

³⁹⁹ el-Bakara 2/49.

⁴⁰⁰ İbrâhim 14/6.

⁴⁰¹ el-Âraf 7/141.

⁴⁰² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/124-125.

Müfessir, aynı minvalde zikredilen “الْأَنْبِيَاءَ” ve “النَّبِيِّنَ” ibarelerinin geçtiği benzer âyetlere ve aralarındaki nüanslara temas etmektedir.

*“Allah’tan bir ipe ve insanlardan bir ipe tutunmadıkça, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, onlara alçaklık damgası vurulmuş; Allah’ın gazabına uğramışlar ve aşağılanmaya mahkûm olmuşlardır. Bu, onların Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmeleri yüzündendir. Bu (cüretleri de) onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır.”*⁴⁰³ Müfessir farklı formlardaki söz konusu lafızlara dair şu izahı yapmaktadır: “Bahse konu olan âyette Yahudîlerin kendilerine alçaklık damgasının vurulması ve Allah’ın gazabına uğrama sebepleri arasında haksız yere peygamberlerin canına kıymaları anlatılmaktadır. Bu âyette peygamberler lafzı “الْأَنْبِيَاءَ” kelimesiyle ifadelendirilmiştir. Aynı mevzu Bakara Sûresi’nde⁴⁰⁴ “النَّبِيِّنَ” lafzıyla anlatılmıştır.” Müfessir Safedî bu nüansı şu şekilde izah etmektedir: “Bakara Sûresi’nde “النَّبِيِّنَ” lafzı kullanılmıştır. Zira burada Yahudîlerin tanıyıp bildikleri ve öldürdükleri peygamberlere işaret edildiği için “النَّبِيِّنَ” lafzı kullanılmıştır. Bahse konu olan Âl-i İmrân Sûresi’nde ise öldürölmelerini mübah gördükleri, tanıyıp tanımama konusunda herhangi bir ayırım yapmadıkları bütün peygamberleri ifade etmek üzere “الْأَنْبِيَاءَ” lafzı kullanılmıştır. Dolayısıyla “الْأَنْبِيَاءَ” kelimesi “النَّبِيِّنَ” lafzına göre daha şümullüdür. Ayrıca “النَّبِيِّنَ” kelimesinden sonra “بِغَيْرِ الْحَقِّ” tamlaması elif ve lam (ال) ziyadesiyle gelmiştir ki bu, Yahudîlerin kendilerine gönderilen peygamberlerin, kendileri açısından öldürölmelerini gerekli kılan herhangi bir gerekçe olmaksızın katledildiklerini ifade etmektedir. Ayrıca “الْأَنْبِيَاءَ” kelimesinden sonra ise elif ve lam (ال) olmaksızın “بِغَيْرِ الْحَقِّ” tamlaması gelmiştir. Bu ifade şekli ise Yahudîlerin hangi peygamber olursa olsun herhangi bir gerekçe olmadan canlarına kıyılmasını mübah gördüklerini ifade etmektedir. Göröldüğü üzere “بِغَيْرِ الْحَقِّ” ve “بِغَيْرِ الْحَقِّ”

⁴⁰³ Âl-i İmrân 3/112.

⁴⁰⁴ el-Bakara 2/61.

ifadeleri, ilgili âyetlerin bağlamları çerçevesinde işlevi olan ve sıradan bir tekrarın ötesinde yerli yerinde kullanılan lafızlar olarak görülmektedir.”⁴⁰⁵

Kur’ân-ı Kerîm lafız ve mâna bütünlüğü olan ilâhî bir kelimadır. Her bir harfin ve her bir kelimenin cümlede/âyetle gramatik ve anlam bağlamında önemli konum ve işlevleri olduğu âşikardır. Kur’ân’da aynı konu çerçevesinde benzer/müteşâbih ifadeler yer almaktadır. Safedî’nin özellikle bu konuya ağırlık vererek âdetla lafız ve mâna bağlamında ufuk açıcı çıkarımlar ve tespitler yaptığı gözlemlenmektedir.⁴⁰⁶

2.1.5. Müteşâbih Âyetlerin Muhkem Olanlara Hamledilmesi

Müellif, Kur’ân’dak müteşâbih olarak kabul edilen âyetlerin ancak muhkemleriyle anlaşılabilceği yönünde bir yaklaşımla bu konuyu ele almaktadır. Müfessirin söz konusu görüşünü yansıtan birkaç misâl burada paylaşılacaktır. Bu konuyla ilk olarak “*Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır.*”⁴⁰⁷ âyeti ele alınacaktır. Safedî’ye göre bu âyet müteşâbih âyetler içerisinde yer almaktadır. Ona göre söz konusu âyetin muhkemini Mâide Sûresi’ndeki şu âyet teşkil etmektedir:

“*Resulüm!)* Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kit”abı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir.”⁴⁰⁸

Müfessir, mezkûr âyet bağlamında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Allah’ın insanları irade ve tercih yetenekleriyle donatması ve bu doğrultuda hidâyet ve dalâletten bir tanesini seçme konusunda onu özgür bırakması ve dolayısıyla insanın aklını ve iradesini kullanarak hidayet yönünde tercihte bulunması, insanın Allah katındaki değerinin bir ifadesini göstermektedir. Hûd Sûresi’nin رَّبُّكَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ “Rabbinin esirgedikleri

⁴⁰⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/369-370.

⁴⁰⁶ bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/129-130, 143, 177-178, 206, 340.

⁴⁰⁷ Hûd 11/118-119.

⁴⁰⁸ el-Mâide 5/48.

müstesna” ifadesinde, Allah’ın göndermiş olduğu kitapları ve peygamberleri, aklını ve iradesini doğru kullanarak hayatı boyunca bunları rehber edinenlerin kastedildiğini ifade etmektedir. Evvelemirde Allah, insanları yaratırken tabiî olarak inanç yönünden kendisine inanmaya namzet bir şekilde yaratmıştır. Âyetin **وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ** “O insanları buna uygun yaratmıştır.” kısmı bu hususa işaret emektedir. Allah insanları inanç konusunda farklı farklı özelliklere sahip olsunlar diye yaratmamış, aksine insanlar zamanla fitratlarındaki bozulmalar ve ilahi mesajlardan uzaklaşmaları gibi bazı sebeplerden ötürü ihtilafa düşmüşlerdir. Netice itibariyle “Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.” âyeti, Allah isteseydi insanlara hiçbir irade hakkı tanımayacağını ve sonuçta onların da melekler gibi tek bir inanç etrafında iradeleri olmaksızın birleşmelerini ifade ederdi. Bununla beraber Allah insanlar hakkında bu şekilde bir tasarrufta bulunmamıştır. Zira o, **وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ** “Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi.” muhkem ifadesiyle insanlara vermiş olduğu irade ve imkânlar ölçüsünde imtihan etmek üzere müdahale etmediğini belirterek, Hûd Sûresi’ndeki ilahi mesaja bu şekilde bir açıklık getirmiştir.”⁴⁰⁹

Müfessir diğerk bir misâlde ise müteşâbih-muhkem bağlamında ilgili âyetleri şu şekilde değerlendirmektedir:

*“Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şıarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”*⁴¹⁰ Safedî ilgili âyetin müteşâbihâtan olduğunu ifade ettikten sonra bu âyetin mâna itibariyle vüzûha kavuşması için Kasas Sûresi’nde yer alan ve muhkem olarak kabul ettiğı şu âyete müracaat edilmesi gerektiğini zikretmektedir.

*“Merkezinde halka âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe rabbin memleketleri helâk etmez. Biz, ülkeleri ancak halkı zulümde ısrar edince helâk ederiz.”*⁴¹¹ İsrâ Sûresi’nde zikredilen ilgili âyette bir ülkenin azgın yöneticileri Allah’ın, iyiliğk sevkeden mesajları ortada dururken, şıarmaya devam etmeleri helak sebebi

⁴⁰⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/409-410.

⁴¹⁰ el-İsrâ 17/16.

⁴¹¹ el-Kasas 28/59.

olarak ifade edilmiştir. Safedî, bu âyetin mâna bütünlüğünün sağlanması için Kasas Sûresi'ndeki mezkûr âyete müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir ülke halkı kendilerine gönderilen peygamberlerin mesajını aldıktan sonra hatalarının farkına vararak tövbe etmeleri halinde, Allah o ülke halkını helak etmeyecektir. Ayrıca müfessir peygamberlerin şayet Allah'ın mesajını kavmine ilettikten sonra, ülke halkı ısrarla zulme devam etmeleri durumunda onların helak edileceğini dile getirmektedir. Netice itibarıyla bahse konu olan ve müteşâbih olarak kabul edilen ilk âyette müellif Allah'ın, iyiliğe sevkeden mesajları karşısında ülkenin azgın yöneticilerinin umursamazlığından bahsedilmekle beraber, söz konusu halkın ilahî mesajlar karşısındaki tavırlarına değinilmediğini dile getirmiştir. Muhkem kabul edilen ikinci âyette ise müfessir, Peygamberin getirmiş olduğu ilahî mesajlara halkın zulümden uzak durarak duyarlılık göstermeleri ve bu konuda aynı şekilde yöneticilerini ikaz etmeleri durumunda kendileri hakkında helakın söz konusu olmayacağını ifade etmektedir. Safedî, özetle ülke halkının yöneticileriyle beraber zulmün yanında yer alarak bu konuda ortak bir tavır sergilenmesiyle Allah'ın mesajlarının öteledenmiş olduğunu ve neticede onlar hakkındaki ilahî yazgısının kaçınılmaz bir hal aldığını vurgulayarak söz konusu müteşâbih ve muhkem âyetlerini aynı anlam etrafında buluşturmuştur.⁴¹²

Safedî'nin muhkem ve müteşâbihle ilgili görüşlerini geniş bir şekilde tezimizin üçüncü bölümünde ele alacağımızı öncelikle ifade edelim. Ancak bununla beraber kısaca belirtmek gerekirse müellife göre Kur'ân-ı Kerîm'de her bir müteşâbih âyetin bir muhkeminin olduğunu, dolayısıyla müteşâbih âyetlerin aynı zamanda muhkem hüviyetinde olduğunu ifade etmektedir.⁴¹³ Konunun daha net anlaşılması yönünde ele aldığımız misallerde görüldüğü üzere Safedî'nin müteşâbih olarak değerlendirdiği âyetlerin kapalılığını giderme ve mânasını netleştirmek üzere her bir müteşâbihi mutlaka muhkeme hamlettiğini görmekteyiz. Sonuçta müellif, Kur'an'daki bütün müteşâbihlerin bu yöntemle anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.

⁴¹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/558.

⁴¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/313.

2.2. KUR'ÂN'I KIRAATLE TEFSİRİ

Arapça'da bir araya getirme, toplama, okuma ve telaffuz etme anlamlarına gelen ve “ka-ra-e” (قرأ) kökünden türeyen kıraat kelimesi,⁴¹⁴ aynı zamanda Kur'ân ilim dallarından bir disiplinin adı olarak literatürde yerini almıştır. Istilâhî mânada kıraat ilmi, “Kur'ân'daki lafız ve kelimelerinin okuyuş şekillerini ve bu kelimeler üzerindeki farklı kıraat şekillerinin ilgili râvilerine nisbet edilmesini konu edinen bir ilimdir.”⁴¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir tarifte ise “Kur'ân lafızlarının farklı okuma şekillerini (vecih), kelimelerin şeddeli şeddesiz eda keyfiyetlerini bildiren bir ilimdir.” denilmiştir.⁴¹⁶

Kıraat farklılıklarının Kur'ân'ı anlamadaki etkisi ve katkısı öteden beri hem tartışılmış hem de merak konusu olmuştur. Klasik tefsir kaynaklarında farklı kıraatlere genellikle yer verildiği ve çeşitli okuyuş şekillerinden ortaya çıkan muhtelif mânalar üzerinde bir hayli değerlendirmeler yapıldığı bilinmektedir. Zira âlimlerin âyetlerin farklı anlam ve delaletlerini tespitinde ve muhtelif hükümlerin istinbatında zaman zaman kıraat farklılıklarına temas ettikleri görülmektedir. Sonuçta tefsir ilmi özelinde Kur'ân lafızlarındaki muhtelif kıraatlerden farklı ve zengin mânalar ortaya çıkmış ve engin mânaları içeren Kur'ân'ın anlamı daha da çeşitlenip zenginleşmiş ve çoğalmıştır. Dolayısıyla Kur'ân bu yönüyle, her devirde ve muhtelif seviyedeki insanların farklı farklı lezzet aldıkları, istifade ettikleri ilâhî bir sofraya ve hazine şeklini almıştır.⁴¹⁷

Müfessirin *Keşfü'l-Esrâr*'da kıraat ilminden belli yoğunlukta istifade ettiği görülmektedir. O, bu çerçevede kimi zaman herhangi bir âyetin anlaşılması yönünde kıraat vecihlerinden yararlanırken, bazen de ilgili âyetin kıraati hakkında sadece farklı vecihlerini ifade etmekle yetinmektedir. Müellifin eserinde kıraat ilmine dair değerlendirmeleri, teorik ve teknik bilgilendirmeden ziyade konuyla ilgili âyetler bağlamında lafız ve mâna odaklı olduğu görülmektedir. Âlim, tefsirinde kıraat ilminden istifade ederken genellikle kıraat-i seb'a (yedi kıraat) ve kıraat-i aşere (on kıraat)

⁴¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 668-669.

⁴¹⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Mün-ci-dü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9.

⁴¹⁶ Muhammed Salim İbn Muhaysın, *el-Muğnî fî tevcihi'l-kıraati'l-aşri'l-mütevâtire* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 1/46.

⁴¹⁷ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 89-90.

vecihleri içerisinde yer alan kıraatlere daha fazla yer vermekle beraber, zikredilen meşhur kıraatler dışında kalan ve bu yönüyle “şâz kıraat” hükmünde olan kıraat vecihlerine az da olsa temas etmektedir. Ayrıca onun, yeri geldiğinde sahabe ve tabiûn âlimlerinin okuyuş şekillerinden istişhatta bulunarak ilk ve ikinci nesil İslam âlimlerinin bu konudaki katkı ve birikimlerinden yararlandığını söyleyebiliriz. Safedî’nin, bütün bu anlatılanlar yanında Kur’ân’ı yorumlarken kıraat ilminin ortaya koymuş olduğu malzemeden istifade esnasında kaynak olarak kullandığı herhangi bir kitap ismine rastlanmamıştır.

Bu kısımda altında *Keşfü’l-Esrâr*’ın kıraat konusunun ele alış biçimini şekil ve içerik açısından çeşitli alt başlıklar halinde ele alınmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Kıraatlere Temas Ederken Kullandığı İfadeler

Müfessir, *Keşfü’l-Esrâr*’da kıraatleri naklederken farklı ifade şekilleri kullanmaktadır. Müellif bu konuda esas aldığı bir yöntemi benimsememiş olsa da kıraatleri zikrederken belli başlı bazı ifade kalıplarını kullanmıştır. Ayrıca o, genelde sahih ve sahih olmayan kıraatleri ayırt etmek için farklı ifade kalıpları kullanmamıştır.

Müellifin kimi zaman ilgili kıraate atıfta bulunurken kıraat imamlarının ismini vererek ma’lûm ifadeler kullandığı fark edilmektedir. Meselâ Safedî bu çerçevede

"وهي قراءة...وغيره قراها..." , "وهي قراءة...قراء...و...و..." , "قراء...والباقيون..." .

ifadeler kullanmaktadır.⁴¹⁸

Müfessir, âyetleri tefsir sadedinde kıraatlere temas ederken zaman zaman kıraat imamlarının ismini vermeden meçhûl bir ifadeyle ilgili kıraati zikretmektedir. Bu bağlamda müellifin “kıraat edildi, okundu” mânalarına gelen فُرِئَتْ (kuriet) ibaresini kullanması dikkat çekmektedir.⁴¹⁹ Ayrıca onun yine meçhûl bir ifade şekli olarak “Bazı imamlar okudu.” anlamındaki "وَقَرَأَ بَعْضُهُمْ" ve “Çoğu imam okudu.” mânasındaki "وَقَرَأَ"

"الأكثر" ibarelerini kullandığı tespit edilmiştir.⁴²⁰

⁴¹⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/351, 355, 2/449, 4/473.

⁴¹⁹ Söz konusu kullanımlar için bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/84, 294, 477.

⁴²⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/482, 483.

Keşfü'l-Esrâr'da kıraatler nakledilirken bazen kıraat lafzı zikredilmeden “bâ” (ب) harf-i ceri marifetiyle doğrudan ilgili âyetin okuyuş şekline temas edilmektedir. Bu noktada, " لِفَتْحِ وَالْكَسْرِ " " لِنَصْبٍ " " لِيَاءِ وَالتَّاءِ ", " لَضَمٍ " gibi ifadelerle farklı kıraatlere atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴²¹ Görüldüğü kadarıyla yapılan tahlillerde Safedî'nin isim vermeden genelde bâ” harf-i ceri kullanarak naklettiği kıraatlerin çoğunluğunun meşhur kıraatler olduğu kanaati hâsıl olmuştur.⁴²² Meselâ müfessir Duhân 44/51. âyette geçen “مَقَامٌ” kelimesinin hem ötreli hem de fethalı şekilde okunduğuna dair atıfta bulunmaktadır. Müfessirin bu ifadesiyle ilgili olarak kaynaklarda Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer “mukâm” kıraatiyle, sair imamların ise “makâm” şeklinde okudukları zikredilmektedir.⁴²³

Keşfü'l-Esrâr'da kıraatler zikredilirken kullanılan mezkûr ifade kalıpları genel itibariyle bu şekilde tezahür etmektedir. Tefsirde kullanılan söz konusu ifade şekillerinden, hangilerinin sahih kıraate veya sahih olmayan okuyuş şekillerine tekabül ettiğini gösteren bir metot takip edilmediği anlaşılmıştır. Ayrıca müfessirin kıraatleri göstermek için kullandığı ifadelerin genel itibariyle meşhur kıraatleri kapsadığı tespit edilmiştir.

2.2.2. Sahih Kıraatlere Yönelik Yaklaşımı

Müfessir, tefsirinde sahih kıraatler olarak isimlendirilen yedi'li (kıraa-i seb'a) ve on'lu (kıraat-i aşer) sisteme göre yer alan okuyuş şekillerine yoğunlukla yer vermektedir. Safedî'nin mezkûr okuyuş şekillerinden devamlı takip ettiği bir kıraat imamı olmamakla birlikte genel olarak tefsirinde on meşhur kıraat âliminden, Kisâî⁴²⁴, Ebû Amr⁴²⁵, Hamza b. Habîb⁴²⁶, Ebû Ca'fer⁴²⁷, Yakub el-Hadramî⁴²⁸, Abdullâh b.

⁴²¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/135, 551, 4/57, 68.

⁴²² Bu tespit yapılırken müfessirin isim vermeden değindiği ilgili kıraatlerin birçoğu ele alınıp incelenmiş ve zikredilen kanaat hâsıl olmuştur. Bu konuda daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/32, 284, 321, 2/21, 83, 3/118.

⁴²³ Ahmed b. Muhammed el-Benna ed-Dimyâtî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fî'l-Kirâ'âti'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Enes Mahrâh (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 500.

⁴²⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/511.

⁴²⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/449.

⁴²⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

⁴²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

⁴²⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

Kesîr⁴²⁹, Âsım b. Behdele⁴³⁰ ve İbn Âmir'in⁴³¹ isimlerini zikretmek suretiyle kıraatlerinden nakiller yapmıştır. Ayrıca söz konusu on kıraat imamının sadece İmam Âsım'ın râvisi Hafs b. Süleyman (öl.180/796)⁴³² ismi zikredilerek kaynak gösterilmiştir. Müfessirin, kitabında kıraat-ı seb'a ve kıraat-i aşere tabirlerini sadece bir kez kullandığı gözlemlenmiştir.⁴³³ Müellif ayrıca yedi kıraat imamından Medine'nin meşhur kıraat âlimi aynı zamanda Nâfi'nin (öl. 169/785) kıraat hocası olan tâbiûn neslinin önde gelen kıraat âlimlerinden Abdurrahmân el-A'rec'e (öl. 117/735) ait bir kıraat vechini nakletmektedir.⁴³⁴

Müfessir genel olarak tefsirinde sahih kıraatlere uzun izahlar yerine kısa ifadelerle atıfta bulunmaktadır. Sözelimi Safedî, Câsiye Sûresi'nin “لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا” âyetinde⁴³⁵ geçen “لِيَجْزِيَ” ibaresinin kıraatiyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “قَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ بِضَمِّ الْيَاءِ الْأَوَّلَى وَ جَزَمَ الثَّانِيَةَ “لِيَجْزِيَ”, قَالَ أَبُو عَمْرٍو: هَذَا ” لِيَجْزِيَ ” Ebû Ca'fer “لِيَجْزِيَ” ibaresinde yer alan ilk ya harfîni ötreli, ikincisini ise cezimli olarak “liyücâ” (لِيَجْزِيَ) şeklinde okumuştur. Ebû Amr ise söz konusu okuyuş şeklinin açık bir hata olduğunu ifade etmiştir.”⁴³⁶

Başka bir misalde ise müfessir, Furkân Sûresi'nde yer alan “...أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ كُلِّ” hamze “حَمْزُهُ” âyetindeki⁴³⁷ “مِّنْ كُلِّ” kelimesinin kıraatine dair şu açıklamayı yapmaktadır: “...أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ كُلِّ” Hamza ve Kisâi “مِّنْ كُلِّ” kelimesini nûn ile “مِّنْ كُلِّ” şeklinde okumuşlardır.”⁴³⁸

⁴²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/584.

⁴³⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

⁴³¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/355.

⁴³² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

⁴³³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/579.

⁴³⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/351.

⁴³⁵ el-Câsiye 45/14.

⁴³⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/76.

⁴³⁷ el-Furkân 25/8.

⁴³⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/ 252.

Sonuç itibariyle Safedî'nin, sahih kıraatler içerisinde yer alan kıraatlerin birçoğuna tafsilata girmeden kısa ifadelerle tefsirinde yer verdiği ve söz konusu kıraatleri zaman zaman imamlarıyla birlikte, ağırlıklı olarak ise isim vermeden naklettiği görülmektedir. Ayrıca o, meşhûr on kıraat imamından sadece Nâfi' ve Halef dışındaki bütün kıraat imamlarının zaman zaman isimlerini zikrederek kıraatlerine işaret etmiştir.

2.2.3. Sahih Olmayan Kıraatlere Yönelik Yaklaşımı

Kıraat ve Ulûmu'l-Kur'ân'a dair kaynaklarda on kıraat imamının kıraati dışında yer alan Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysin (öl. 123/741), A'meş (öl. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye (öl. 202/817) ait kıraatler şâz okuyuş şekli olarak kabul edilmektedir.⁴³⁹ Safedî, tefsirinde kıraat konusunun anlaşılması için mütevatir, şâz gibi teknik birtakım bilgileri ifade eden açıklamalara yer vermemiştir. O, belli bir yoğunlukta naklettiği kıraatlerin mukrillerini zaman zaman zikretmektedir. Bu noktada müellif, sayılan mezkûr dört imama atfedilen kıraatler içerisinde *Keşfü'l-Esrâr*'da Hasan-ı Basrî'ye ait bir şâz kıraati nakletmektedir. Müfessir söz konusu kıraatle ilgili olarak Bakara Sûresi'nin “...وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...” âyetinde⁴⁴⁰ geçen “الْمَلَائِكَةِ” ibaresinin okunuşuna yönelik şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “قُرِئَ بِكسرِ اللامِ، فَبِالْكَسْرِ هُمَا بَشْرَانِ...وَبِهِ” “Melekeyn “الْمَلَائِكَةِ” ifadesi “lâm” harfinin kesresiyle okunmuştur. Bu kelimenin kesreli olarak “melikeyni” (المَلِكَيْنِ) şeklinde okunması durumunda iki beşer anlamı ortaya çıkmaktadır. Hasan-ı Basrî, İbn Abbâs'tan rivâyetle söz konusu kıraati benimsemiştir.”⁴⁴¹ Müfessirin ayrıca A'raf Sûresi'ndeki “إِلَّا أَنْ...” âyetinde⁴⁴² geçen aynı kelimenin (الْمَلَائِكَةِ) okunuşuna dair Hasan Basrî'nin ismini zikretmeden “lam harfinin kesreli okunuşu” anlamında “بِكسرِ اللام” ifadesini

⁴³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-kurâ'âtî'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 164; - Zürkânî, *Menâhil*, 1/465.

⁴⁴⁰ el-Bakara 2/102.

⁴⁴¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/155.

⁴⁴² el-A'râf 7/20.

kullandığı tespit edilmiştir.⁴⁴³ Bu noktada ayrıca Taberî (öl. 310/923) tefsirinde A'râf Sûresi'ndeki söz konusu kelimenin kıraatiyle ilgili olarak İbn Abbas'ın, "الْمَلَكَيْنِ" ifadesini lâm harfinin kesresiyle okuduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁴ Bununla birlikte müfessir bazen Hasan Basrî'nin sahih kıraatlere muhalif olmayan okuyuş vecihlerine de atıfta bulunmaktadır.⁴⁴⁵

Hz. Osmân zamanında istinsah edilen mushaflardan birisine takdiren de olsa hat olarak uygunluk taşıması genel olarak sahih kıraatlerin şartlarından birisi olarak kabul edilmektedir.⁴⁴⁶ Kıraat âlimlerinin çoğuna göre söz konusu şartı taşımayan herhangi bir kıraat, makbul bir okuyuş şekli olarak değerlendirilmemektedir.⁴⁴⁷ Ancak tefsir kitaplarında ayetin açıklanmasında farklı anlam ve yorumlara imkân tanınması amacıyla Hz. Osmân hattına uygunluk taşımayan bu kıraatlerin kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889) *Kitâbu'l-Mesâhif*'inde Hz Osman zamanında Kur'ân'ın istinsahından önce bazı sahabe mushaflarının bulunduğundan bahsetmektedir. Mezkûr eserde Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahabeye dayandırılan mushaflar zikredilmektedir.⁴⁴⁸ İbn Ebî Dâvûd'un kitabında ifade ettiği söz konusu mushafların Hz. Osman'ın çoğaltıp gönderdiği yedi tane mushafa kıyasla kıraat açısından birtakım farklılıklar barındırdığı müşahade edilmektedir.⁴⁴⁹ Bu bağlamda Safedî, İbn Abbâs'ın mushafında yer alan ve sahih kıraatlere muhalif bir kıraati, Bakara Sûresi'nin "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آتَاكُمْ بِهِ..." âyetinde⁴⁵⁰ geçen "مِثْلٍ" kelimesinin tefsiri çerçevesinde kitabında şu şekilde zikretmektedir: "وَأَمَّا رَوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ - إِنَّ صَاحِبَهُ - أَنَّهُ قَرَأَ "فَإِنْ

⁴⁴³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/178.

⁴⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/348.

⁴⁴⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/328.

⁴⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 29.

⁴⁴⁷ Ulûmu'l-Kur'ân ve kıraatla ilgili kaynaklarda -tam bir ittifak sağlanamasa da- bir kıraatin sahih olması için ilgili rivâyet senedinin sahih olması, Hz. Osman'ın istinsâh ettirip çeşitli beldelere dağıttığı mushaflardan birinin hattına -muhtemelen de olsa- uygun olması ve Arap dil kurallarına uygun olması gerektiği belirtmiştir. bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1957), 1/1318; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18; Süyûtî, *el-İtkân*, C. 1, s. 264; Zürcânî, *Menâhil*, C. 1, s. 430; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), 67.

⁴⁴⁸ İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbüddin Abdüssübân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002), 1/283-339.

⁴⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus İşeri, "Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 265-292.

⁴⁵⁰ el-Bakara 2/137.

" فَإِنْ أَمُوا بِمِثْلِ .. " İbn Abbâs'ın rivâyetine gelince o, " فَإِنْ أَمُوا بِمِثْلِ " "فَإِنْ أَمُوا بِمِثْلِ" âyetini, Allah'a denklik söz konusu olmaması için "فَإِنْ أَمُوا بِمِثْلِ" şeklinde okumuştur."⁴⁵¹ Müfessirin İbn Abbâs'a ait bu kıraati, ilgili âyetin tefsirine yorum imkânı katması için naklettiği anlaşılmaktadır.

Safedî, Hz. Osman'ın mushaflarına aykırı olan, Hz. Ali'ye nispet ettiği bir başka kıraat vechini tefsirinde nakletmektedir. Söz konusu kıraat, Vâkıa Sûresi'nde "وَطَلَّحَ" âyetinde geçen "وَطَلَّحَ" ibaresiyle ilgili olarak şu şekilde nakledilmektedir:

"Ensar'dan Kays b. Sa'd'ın rivâyetine göre adamın birisi Hz. Ali'nin yanında bu âyetteki ifadeyi "talhın" (طَلَّحَ) şeklinde okuyunca Hz Ali, burada "talhın" (طَلَّحَ) lafzının işi ne? demiş ve mushaflarda geçtiği üzere "tal'ın mendûd" (طَلْعٌ مَنْضُودٌ) şeklinde okunuşunun daha uygun olduğunu ifade ederek Kâf 50/10. âyetteki⁴⁵² ifadenin kıraatini delil olarak getirmiştir. Bunun üzerine İbn Sa'd, Hz. Ali'ye mezkûr kelimenin mevcut mushaflarda "talhın" (طَلَّحَ) şeklinde olduğunu hatırlattıktan sonra ona "yoksa âyeti tahvil mi ediyorsun" şeklinde şaşkınlığını dile getirmiş ve Hz. Ali bunun üzerine: Kur'ân lafızları değiştirilmez ve tahvil edilmez." şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵³

Sonuçta mezkûr örnekler çerçevesinde müfessirin, çok sayıda olmasa bile sahih kıraat şartlarına haiz olmayan bazı okuyuş vecihlerini tefsirine aldığı görülmektedir. Bu noktada onun, gerek bazı şâz kıraatlerini veya gerekse Hz. Osman'ın mushaflarına muhalif bazı sahabeye ait mushaflardaki okuyuş vecihlerini tefsirine zenginlik katmak üzere sınırlı sayıda naklettiği ve söz konusu kıraatleri zikrederken sahih veya gayr-i sahih gibi kıraat ilmine dair teknik bir ifadelendirmeye gitmediği fark edilmiştir.

2.2.4. Dilbilimcilere Ait Kıraatlerdeki Yaklaşımı

Arapça dilbilgisi sahasında rüştünü ispat etmiş ilk dönem âlimlerin birçoğunun lügat ve kıraat sahasında da önemli çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Tefsir külliyyâtında

⁴⁵¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/185.

⁴⁵² "وَالنَّحْلَ بِأَسْفَافِهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ"

⁴⁵³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 229.

zaman zaman bu âlimlerin kıraat ile ilgili görüşlerine yer verildiği bilinmektedir.⁴⁵⁴ Bu çerçevede *Keşfü'l-Esrâr*'da Îsâ b. Ömer (öl. 149/766), Sîbeveyh (öl. 180/796), ve Ferrâ (öl. 207/822) gibi dilbilimcilerin kıraatlerine veya kıraatlerle ilgili değerlendirmelerine kimi zaman yer verildiği görülmektedir.

Safedî, Basra dil ekolünün ilk temsilcilerinden ve Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyh gibi dil üstadlarının da hocası kabul edilen Îsâ b. Ömer'e⁴⁵⁵ ait, Vâkıa Sûresi'ndeki “قُلْ أَفْسِمُ بِمَوْلَعٍ أَنُحْمِمْ” âyetinde geçen “قُلْ” ibaresinin kıraatine dair şu görüşü aktarmaktadır: “قرأ عيسى بن عمر لام كيد وهي أولى أن تُقرأ لألف فتكون في موضع نفي.”⁴⁵⁶ Îsâ b. Ömer, “قُلْ” ibaresindeki lam harfini elif olmadan te'kîd lamı olarak okumuştur. Zira lam harfinin elif ile birlikte okunması, bu harfin mânasını nefîy konumuna getirir. Bu durumda lam harfini elif olmadan okumak daha evladır.”⁴⁵⁷ Kaynaklarda Îsâ b. Ömer'e ait söz konusu kıraat, sahih kıraatler içerisinde değerlendirilmiştir.⁴⁵⁸ Ayrıca Safedî bahse konu olan kıraat vechinin tercihe şayan bir okuyuş şekli olduğunun altını çizmektedir.⁴⁵⁹

Müfessir, Basra nahiv ekolünün en önemli temsilcisi konumunda olan Sîbeveyh'in⁴⁶⁰ kıraatine tefsirinde iki yerde temas etmektedir. O, söz konusu kıraatlerin birinde Kasas 28/82. âyette geçen “وَيَكَاةُ” kelimesinin okunuşuna dair şu notu düşmektedir:

“Sîbeveyh'ten ”والعجب ما نُقِلَ عَنْ سِيبَوَيْهِ أَنَّهُ قَرَأَ ”وَي كَأَنَّ“ ”وَلَمْ تِ فِي الْقُرْآنِ مِثْلُ ذَلِكَ.“ nakledildiğine göre onun, mezkûr ifadeyi Kur'ân'da buna benzer bir kullanım olmadığı halde “yazık ki Allah” anlamındaki söz konusu ibareyi “وَي كَأَنَّ” şeklinde okuması ilginçtir.”⁴⁶⁰ Burada Safedî'nin âyette geçen “وَيَكَاةُ” ifadesinin okunuşunun sahih

⁴⁵⁴ Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Aydın Kudat, “Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine”, *International Balkan University Turkish Studies - Religion* 15/1(2020), 63-75.

⁴⁵⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 5/106.

⁴⁵⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/236.

⁴⁵⁷ Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhire* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1981), 1/131.

⁴⁵⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/236.

⁴⁵⁹ Zirikli, *el-A'lâm*, 5/81.

⁴⁶⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/355.

kıraatler içerisinde yer almasına rağmen mezkûr ifadenin " وَيْ كَأَنَّ " şeklinde iki ayrı kelime olarak yazılmasına şaşırıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Sîbeveyh'in mezkûr ibareyi, kelimenin kökenine dikkat çekmek üzere ayrı yazdığı anlaşılmaktadır.⁴⁶¹ Sîbeveyh'in, birçok kurra ve onlara ait kıraatlere dair geniş bir bilgi birikimine sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca söz konusu âlimle ilgili olarak şimdi zikredeceğimiz örnekte olduğu gibi müellif, Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen "يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ" ⁴⁶² ibaresi bağlamında kıraat imamı Ebû Amr b. 'Âlâ'ya (öl. 154/771) ait kıraati naklederken Sîbeveyh'in zaptının ne kadar kuvvetli olduğuna vurgu yapmaktadır: "إِنَّمَا كَانَ أَبُو عَمْرٍو يَخْتَلِسُ الْحَرَكَةَ فِيمَا رَوَاهُ" "Ebû Amr, Sîbeveyh gibi zaptı kuvvetli âlimlerin rivâyetine dayanarak "يُؤَدُّهُ" kelimesindeki "he" harfinin harekesini zayıf bir şekilde okumuştur."⁴⁶³

Keşfü'l-Esrâr'da konuyla ilgili Mürselât Sûresi'nde zikredilen "فَقَدَّرَ" ⁴⁶⁴ ifadesinin kıraatine yönelik dil ve tefsir âlimi Ferrâ'ya ait şöyle bir değerlendirme nakledilmektedir:

"فَقَدَّرَ" kelimesinin, şeddeli ya da şeddesiz okunmasının manâ itibarıyla aynı olduğunu zikretmiştir."⁴⁶⁵ Bu misalde Ferrâ, kıraat farklılıklarının âyetin anlamına tesir edebileceğine yönelik bir görüş dile getirdiği anlaşılmaktadır. Safedî ayrıca Ferrâ'nın Âl-i İmrân 3/28. âyetinde geçen "نُفِثَ" ⁴⁶⁶ kelimesini "tükâten" vechiyle okuduğunu zikretmektedir.

Son tahlilde müfessir, Arapça konusunda söz sahibi ilk dönem bazı âlimlerin kıraatle ilgili birikim ve değerlendirmelerine kısmen de olsa tefsirinde yer vermiştir. Söz konusu dil âlimlerinin âyetlerin okunuşuna dair ortaya koydukları kıraatlerin sahih kıraatlerle uygunluk arz ettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁶¹ Süleyman b. Necâh, *Muhtasu't-tebyîn li hicâ'i't-tenzîl* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 2002), 4/974.

⁴⁶² Âl-i İmrân 3/75.

⁴⁶³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/352.

⁴⁶⁴ el-Mürselât 77/23.

⁴⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/482.

⁴⁶⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/328.

2.2.5. Kıraatlerin İsnadındaki Yaklaşımı

Kıraat ilminde bir okuyuş vechinin sahih bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşması, makbul bir kıraat için önemli şartlardan birisini teşkil etmektedir.⁴⁶⁷ Çalışmamızın ana kaynağı olan *Keşfü’l-Esrâr*, kıraat ilminin verilerine çok yoğun olmasa bile yeterli miktarda yer vermektedir. Bu noktada müfessir, tercih ettiği kıraati ve diğer kıraat farklılıklarını naklederken herhangi senet zincirini zikretmediği gibi, senette yer alan râvîlerin isimlerine de temas etmemektedir. Safedî, ağırlıklı olarak herhangi bir kıraat imamının ismini ifade etmezken onun, kimi zaman naklettiği kıraati imamıyla birlikte zikrettiği görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında Safedî’nin tefsirinde nakledilen kıraatlere nasıl atıfta bulunulduğu hususu örneklerle ele alınmaya çalışılacaktır.

Âlim zaman zaman kıraatleri, sahibi oldukları imamlara isnad ederken herhangi bir yorum yapmadan sadece söz konusu okuyuş şeklini kıraat imamıyla birlikte zikrederek nakletmektedir. Sözelimi Âl- İmrân Sûresi’nin “وَلَا مَرْكُم أَنْتَجِدُوا الْمَلَائِكَةَ” âyetindeki⁴⁶⁸ “مَرْكُم” kelimesinde yer alan “ra” harfinin kıraatiyle ilgili olarak müfessir, “Hamza, Âsım ve İbn Âmir, bu kelimenin önüne “وَلَا أَنْ” ibaresini takdir etmeleriyle “ra” harfini fethalı bir şekilde okumuşlardır.” anlamında bir nakilde bulunmuştur.⁴⁶⁹ Kezâ müfessir, İsrâ Sûresi’ndeki “وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا” âyetinde⁴⁷⁰ zikredilen “خِلَافَكَ” kelimesinin okunuşuyla ilgili “İbn Âmir, Hafs, Hamza, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb “hilafeke” (خِلَافَكَ) kıraatiyle okurken, diğer imamlar “halfeke” (خَلَفَكَ) şeklinde okumuşlardır.” şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴⁷¹ Aynı şekilde o, Sâffât Sûresi’nde “إِلَّ سَيْنَ” âyetindeki⁴⁷² “إِلَّ سَيْنَ” ibaresinin kıraatine yönelik kurrâ imamlarının okuyuş vecihlerini şöyle ifade etmektedir: “İbn Âmir “إِلَّ سَيْنَ”

⁴⁶⁷ Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne ‘an me’âni’l-kıraât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: Dâru Nehda, ts.), 51; İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-Mukri’in*, 18.

⁴⁶⁸ Âl-i İmrân 3/80.

⁴⁶⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/355. Bu konuda daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/351, 3/ 106, 252, 4/311, 449.

⁴⁷⁰ el-İsrâ 17/76.

⁴⁷¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/579.

⁴⁷² Sâffât 37/130.

kelimesindeki hemzeyi, vasıl hemzesi olarak okumuş (اَلْ سَيِّئِ), bu durumda “elif, lâm” (اَلْ) harfleri ma’rife konumunda iken “Yâsîn” (سَيِّئِ) kelimesi isim olmaktadır. Diğer kıraat imamları ise söz konusu kelimeyi hemzenin izharıyla “İlyâsîn” (اَلْ سَيِّئِ) şeklinde okumuşlardır.”⁴⁷³ *Keşfü’l-Esrâr*’da imamların kıraatleriyle birlikte isimlerinin zikredilmesiyle ilgili söz konusu misalleri çoğaltmak mümkün olsa da ifade edilen örneklerle maksat hâsıl olmaktadır.⁴⁷⁴

Safedî’nin tefsirinde âyetlerdeki bazı kelimelerin okuyuş şekillerinin ele alınış esnasında müfessir bazen kıraat imamının ismini vermeden kısa ifadelerle âyetteki ilgili kelimenin kıraat vechine temas etmektedir. Meselâ o, Âl-i İmrân 13. âyetinde “وَأُخْرِى كَافِرَةً” geçen “يُرْوَهُمْ” ibaresinin “yâ” harfiyle olan kıraatine⁴⁷⁵ dikkat çekmek üzere “لِئَاءِ” ifadesini kullanmakla beraber bu okuyuş şeklinin hangi kıraat imamına ait olduğunu zikretmemiştir.⁴⁷⁶ Aynı şekilde müfessir, Mü’minûn Sûresi 29. âyetinde zikredilen “مَنْزِلًا” kelimesinin “münzelen” (مَنْزِلًا) ve “menzilen” (مَنْزِلًا) şeklinde kıraatine işaret etmek üzere “okundu” anlamında bir temriz ifadesi kullanmıştır.⁴⁷⁷

Müfessirin bazen, kıraat imamına isnat etmeden “kim bu kelimeyi şöyle okursa böyle olur” kabilinden ifadelerle farklı kıraatlere temas ettiği fark edilmektedir. Bu anlamda o, Kamer Sûresi’nin “فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ” âyetinde⁴⁷⁸ zikredilen “فَفَتَحْنَا” kelimesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “ Kim “فَفَتَحْنَا” kelimesini “مُفَتِّحَةً أَبْوَابُ” âyetinde⁴⁷⁹ olduğu gibi şeddeli okursa⁴⁸⁰ “feth”

⁴⁷³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr a.g.e.*, C. 3, s. 531.

⁴⁷⁴ Bu konuda daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/351, 3/106, 252, 4/311, 449.

⁴⁷⁵ Mezîkür kelimeyi Nâfî ve Ebû Ca’fer “ta” harfiyle diğer kıraat imamları “yâ” ile okumuşlardır. bk. Kâdî, *el-Büdü’rû’z-zâhire*, 1/59.

⁴⁷⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/321.

⁴⁷⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/195.

⁴⁷⁸ el-Kamer 54/11.

⁴⁷⁹ Sâd 38/50.

⁴⁸⁰ “فَفَتَحْنَا” kelimesini İbn Âmir ve Ebû Ca’fer “ta” harfini şeddeli, diğer imamalar ise şeddesiz okumuşlardır. bk. Kâdî, *el-Büdü’rû’z-zâhire*, 1/309.

kelimesinde anlamca mübalağa kastetmiş olur.”⁴⁸¹ Müellif, aynı minvalde Rahmân Sûresi’nin “وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ۚ” âyetindeki “الرَّيْحَانُ ۚ” kelimesinin kıraatiyle ilgili şu izahı yapmaktadır: “Âyette geçen ”reyhân” (الرَّيْحَانُ ۚ) kelimesinin son harfini teşkil eden “nûnu” kim kesreli okursa ‘Yapraklı ve hoş kokulu daneler var.’ anlamını murat etmiş olur. Bununla birlikte söz konusu kelimenin son harfini ötreli okuyan ise ‘Yapraklı daneler, hoş kokulu bitkiler var.’ anlamını kastetmiş olur.”⁴⁸²

Son tahlilde müellifin kıraatlerden istiştatta bulunurken zaman zaman bazı imamların ismini zikretmekle birlikte çoğunlukla buna gerek duymadığı anlaşılmaktadır.

2.2.6. Kıraatler Arasında Tercihteki Yaklaşımı

Müellif, ilgili âyetlerin tefsir ve yorumu esnasında çeşitli kıraatlere değinmektedir. Müfessir zaman zaman kıraatleri naklederken farklı ifadelerle bazı kıraatleri öncelediğini dile getirmektedir. Bu başlık altında birtakım örnekler eşliğinde bu hususların altı çizilecektir.

Müfessir Fâtiha Sûresi’nde⁴⁸³ geçen “مَالِكٍ” kelimesinin⁴⁸⁴ okunuşuna dair kıraat imamlarının ismini vermeden mevcut kıraatlar arasında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Söz konusu “mâlik” (مَالِكٍ) kelimesini mîm harfini uzatan elif olmadan “melik” (مَلِكٍ) kıraatiyle okumak daha evlâdır. Zira melik “مَلِكٍ” ifadesi, “mülk” kelimesinden türetilmiş olup anlam itibariyle daha kapsamlı ve bütüncül bir içeriğe sahiptir. Buna karşın mâlik kelimesinin kökeni ise “milk” ifadesine dayanmaktadır.”⁴⁸⁵ Bu misalde görüldüğü üzere müfessir tercih ettiği kıraati belirtmek üzere daha uygun, daha öncelikli anlamında “أَوَّلَى” ibaresini kullanmıştır. Âlim ayrıca tasvip etmediği

⁴⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/203-204.

⁴⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/213.

⁴⁸³ el-Fâtiha 1/3.

⁴⁸⁴ Meşhûr kıraat imamlarından Âsım, Kisâi, Ya’kûb ve Halef bu kelimeyi “mâlik” kıraatiyle okurken diğer imamlar “melik” şeklinde okumuşlardır. bk. Dimyâtî, *İthâf*, 162-163.

⁴⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/32.

kıraatleri ifade etmede zaman zaman “caiz değil” anlamındaki “لا يجوز” ibaresini kullanmıştır.⁴⁸⁶

Müellif Nisâ Sûresi’nin “لَا تُكُونُوا أَمْوَالَكُم مِّبْيَنًا بَاطِلًا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ” âyetinde⁴⁸⁷ geçen “تجارة” kelimesinin⁴⁸⁸ okunuş vechiyle ilgili kıraat imamlarının ismini vermeden temriz ifadeler kullanmak suretiyle tercih ettiği kıraati gerekçeleriyle beraber şu şekilde izah etmektedir:

“Mezkûr kelime “ticâretün” şeklinde ref haliyle okunduğu gibi, “ticâreten” olarak nasb şeklinde de okunmuştur. Ancak söz konusu kelime nasb haliyle okunduğu vakit “إِلا” edatından sonra gelen cümle istisna-i muttasıl olur ve bu durum âyetin mânasıyla örtüşmeyeceği için mezkûr kelimenin nasb şekliyle okunması caiz olmaz. Buna mukabil “تجارة” kelimesi ötreli okunduğu zaman “إِلا” edatından sonra gelen cümle istisna-i munkatı’ olur ve âyetin anlamı “إِلا” edatının öncesi ve sonrasıyla uyumlu olmuş olur. Aynı kullanım Âl-i İmrân Sûresi’ndeki⁴⁸⁹ “وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فليْسَ مِنَ الْغَائِبِينَ إِلَّا أَنْ” âyetinde yer alan “تَفِيَّةٌ” kelimesinde söz konusudur. Bu âyetteki mezkûr kelime istisna-i munkatı’ olduğu için ötreli okunmalıdır.”⁴⁹⁰

Müfessir, söz konusu âyette geçen “ticâretün” kelimesinin ötreli şekilde okunuşunun nahiv kuralları bağlamında ve dolayısıyla mâna itibariyle uygun bir kıraat olduğunu ifade etmekte ve kendi tercih ettiği bu kıraat şeklini teyit etmek üzere başka âyetlerin kıraatıyla delillendirmektedir.

Bilindiği üzere Kıraat ve Ulûmu’l-Kur’ân’a dair eserlerde sahih bir kıraat için aranan şartlar arasında muttasıl bir sened ve Hz. Osman mushafına uygunluğun yanında ilgili kıraatin Arap dil kurallarına aykırı olmama kriteri aranmaktadır. Ancak mezkûr ilk iki şartın aksine Arap diline uygun olma kriterinin, âlimler arasında tartışmalı olduğu

⁴⁸⁶ Müfessirin kıraatler arasındaki tercihleriyle ilgili daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 195, 2/288, 298, 389, 4/311-312, 513.

⁴⁸⁷ en-Nisâ 4/29.

⁴⁸⁸ Bu kelimeyi Âsım, Hamzave Kisâi “ticâreten” şeklinde okurken sair imamlar “ticarün” kıraatıyla okumuşlardır. bk. Dimyâtî, *İthâf*, 240.

⁴⁸⁹ Âl-i İmrân 3/28.

⁴⁹⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/477-478.

bilinmektedir.⁴⁹¹ Safedî'nin tartışmalı olan bu kuralı önemseydiği ve kıraat tercihlerinde söz konusu şartı benimsediği anlaşılmaktadır. Müfessir sözgelimi Bakara Sûresi'nin “وَإِذْ أَخَذَ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ” âyetindeki⁴⁹² “لَا تَعْبُدُونَ” ibaresinin kıraatiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

“Söz konusu ifadeyi “ya” harfî ile “لَا تَعْبُدُونَ” kıraatiyle okuyanlar⁴⁹³ açısından bu ifadenin başına masdar anlamı ifade eden mahzûf bir “أَنْ” takdir etmelerine gerek kalmamaktadır. Mezkûr fiilin “ta” harfiyle okunması daha uygun olmaktadır. Zira “لَا تَعْبُدُونَ” ibaresiyle bu âyetten sonra gelen “لَا تَسْفِكُونَ” ibaresi arasında ilgili fiil kiplerinin şahıs zamirleri açısından uygunluğu söz konusudur. Buna mukabil mezkûr ifadeyi gaip sîkayla “لَا تَعْبُدُونَ” şeklinde okunması, “لَا تَسْفِكُونَ” ibaresiyle fiil kipi açısından aynı uyumu sağlamamaktadır.”⁴⁹⁴

2.2.7. Kıraatlere Göre Farklı Fıkhî Hükümlerin Zikredilmesindeki Yaklaşımı

Kur'ân'da muhtelif okuyuş şekillerinin olması, şüphesiz ilahî mesajın mânasının genişlemesine ve bu noktada tefsir ilminin gerekliliğinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda *Keşfü'l-Esrâr*'da bazı âyetlerde geçen ilgili kelimelerdeki farklı kıraatlere temas edilirken kimi zaman çeşitli okuyuş şekillerine göre ortaya çıkan muhtelif mânalar etrafında bazı fıkhî hükümler zikredilmekte ve söz konusu mânalar çerçevesinde kıraat tercihleri yapılmaktadır. Meselâ abdest, gusûl ve teyemmüm gibi bazı fıkhî hükümleri içeren Nisâ Sûresi'nin “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” âyetinde⁴⁹⁵ zikredilen “لَمَسْتُمُ” kelimesinin kıraat keyfiyeti çerçevesinde ortaya çıkan farklı fıkhî hükümlere yönelik müfessir şu izahı yapmaktadır:

⁴⁹¹ Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne*, 51; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/1318; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

⁴⁹² el-Bakara 2/83.

⁴⁹³ İbn Kesir, Hamza ve Kisâî “لَا تَعْبُدُونَ” şeklinde gaib sîkayla okurken geri kalan imamlar “لَا تَعْبُدُونَ” kıraatiyle muhatap sikasında okumuşlardır. bk. Dimyâtî, *İthâf*, 183.

⁴⁹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/144.

⁴⁹⁵ en-Nisâ 4/43.

“Âyetteki “lâ mestüm” (لَمْ تَسْتُمْ) kıraatine⁴⁹⁶ göre bu kelime mufâle (مفاعلة) vezninde olup erkek ve kadının karşılıklı olarak cinsel anlamda temasa geçmeleri anlamına gelir ki bu durum abdesti bozan bir haldir. Ancak kadın veya erkeğin şehvet amaçlı olmaksızın herhangi bir ihtiyaçtan dolayı birbirlerine dokunmaları abdesti bozan bir durum değildir. Buna karşın söz konusu kelimeyi kim “lemestüm” (لمستهم) şeklinde okursa erkek veya kadın karşılıklı ya da ferdî olarak şehvetsiz bir şekilde biri diğerine salt anlamda dokunmasının yasaklanması söz konusudur. Âyette “dokunma” (اللمس) kelimesinden kinâye anlamında cinsel ilişki kastedilmemektedir. Bu görüş Şâfiî mezhebine ait bir değerlendirmedir. Ebû Hanîfe mezkûr kelimeyi kinaye anlamına gelecek bir kullanımla cinsel ilişki mânasını kastederek bu konuyu değerlendirdiğinden salt dokunmanın abdesti bozmayacağına cevaz vermiştir.”⁴⁹⁷

Safedî, verilen örnekten anlaşıldığı üzere âyette geçen mezkûr kelimenin farklı okuyuş şekillerinden fikhî anlamda iki farklı hükmün ortaya çıktığına işaret etmektedir. Ayrıca müfessir fikhî anlamda yetkin bir âlim olmasından mütevellit Şâfiî mezhebinin görüşünü benimsediğini gerekçeleriyle birlikte anlatmaktadır.

Fikhî hükümleri etkileyen bir başka kıraat vechi ise abdest hükümlerini ihtiva eden Mâide Sûresi’ndeki “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” âyetinde⁴⁹⁸ geçen “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesi olup bununla ilgili *Keşfü’l-Esrâr*’da şu değerlendirme yapılmıştır:

“ “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesindeki lam harfi, aynı âyette geçen “vücûheküm (وُجُوهَكُمْ) ve “eydiyeküm” (أَيْدِيَكُمْ) kelimelerine atfetmek suretiyle nasb (fethalı)⁴⁹⁹ halinde

⁴⁹⁶ Sahih kıraat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef bu kelimeyi “lemestüm” (لمستهم) şeklinde okurken diğer imamlar “lâ mestüm” (لَمْ تَسْتُمْ) kıraatiyle okumuşlardır. bk. Dimyâtî, *İthâf*, 242.

⁴⁹⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/490-491.

⁴⁹⁸ el-Mâide 5/6.

⁴⁹⁹ Mezkûr kelimeyi Nâfi’, İbn Âmir, Hafs, Kisâi ve Ya’kûb lam harfinin fethasıyla okumuşlardır. Diğer sahih kıraat imamları ise söz konusu ifadeyi “ruûsiküm” (رُؤُوسِكُمْ) kelimesine atfetmek suretiyle “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde kesreli okumuşlardır. bk. ed-Dimyâtî, *İthâf*, 251.

okunmuştur. Zira Allah, âyette elleri dirseklere kadar yıkanmasını emretmesi, ayakların da yıkanmasını aklen gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte aynı âyette “Fakat O sizi tertemiz kılmak ister.” ifadesi bu hususu desteklemektedir. Ayrıca en çok necaset bulaşan bir uzuv olarak ayakların, meshetmek marifetiyle temizlenmeyeceği de ortadadır. Buna mukabil mezkûr âyette başın meshedilmesi emredilmiştir. Zira baş, sıkça yıkamadan dolayı rahatsız olma ihtimali, genel olarak kapalı olması ve ayağa göre necasetle daha az ıstıgal etmesi gibi bazı sebeplerden dolayı meshedilmektedir. Bunun yanında “أَرْجُلُكُمْ” kelimesi âyetteki dizilim bakımından en yakın konumda bulunan “رُؤُسُكُمْ” (رُؤُسُكُمْ) kelimesine atfedilmesi gerekmez miydi?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Allah’ın âyetlerine güzelden öte en güzel mânayı vermek gerekmektedir. Dolayısıyla her ne kadar “أَرْجُلُكُمْ” kelimesi konum itibarıyla “رُؤُسُكُمْ” (رُؤُسُكُمْ) kelimesine yakın olsa da mâna yönünden uzak kalmaktadır. Bu anlamda “أَرْجُلُكُمْ” kelimesini “وُجُوهُكُمْ” (وُجُوهُكُمْ) ve “أَيْدِيكُمْ” (أَيْدِيكُمْ) kelimelerine atfetmek gerekmektedir.”⁵⁰⁰

Bu örnekte görüldüğü üzere kıraat farklılıkları bazen fikhî hükümler üzerinde etkili olabilmektedir. Müfessir burada tercih ettiği kıraatin gerekçelerini ortaya koyarken diğer okuyuş vechini savunanların argümanlarını, muhtemel soru ve cevaplarla çürütmeye çalışmaktadır.⁵⁰¹

Âlim, kitabında sık olmasa da bazı mezhep imamlarının tercih ettiği kıraat vecihlerinin gerekçelerini izah etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede yemin kefareti hükümlerinin açıklandığı Mâide Sûresi "...وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ..." âyetinde⁵⁰² yer alan “عَقَّدْتُمُ” kelimesini Ebû Hanîfe’nin hangi gerekçelere dayanarak şeddeli bir şekilde kıraatini öncelediğini şu şekilde açıklamaktadır:

⁵⁰⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/21-22.

⁵⁰¹ Bu konuda hakkında daha geniş bilgi için bk. Hacı Önen, “Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1-24.

⁵⁰² el-Mâide 5/89.

“Ebû Hanîfe “عَقَّدْتُ” kelimesinin⁵⁰³ şeddeli bir şekilde okunuşu benimsemiştir. Zira bu kıraat vechi benzerlikten⁵⁰⁴ kaynaklı bir karışıklığa mahal vermemesi bakımından daha önceliklidir. Mezkûr kelimenin şeddeli okunuş şekli, şeddesiz kıraatine göre anlam itibariyle uygun olmaktadır. Allah’ın affının genişliğinin ortaya konması “akattüm” “عَقَّدْتُ” kıraatiyle şeddesiz olarak tam anlaşılamamaktadır. Kalbin tam anlamıyla bilinçli olması “akkattüm” (عَقَّدْتُ) kıraatiyle anlaşılmaktadır. Mezkûr kelime şeddesiz okunduğu vakit “Allah bizi kalbimizin tam bilinçli olmadığı durumda yaptığımız yeminlerden sorumlu tutmaz.” şeklinde bir mâna O’nun affını açık bir şekilde göstermektedir. Buna mukabil söz konusu kelime şeddeli okunduğu zaman “Allah bizi kalbimizin tam bilinçli ve kasıtlı olarak yaptığımız yeminlerden sorumlu tutar.” mânasına daha uygun olmaktadır.”⁵⁰⁵

Sonuçta fıkıh ve tefsir ilmi açısından kıraat farklılıklarının hüküm koyma ve ilgili âyete mâna genişliliği katma anlamında bir zenginlik sağladığı görülmektedir. Müfessirin, kıraat farklılıklarının ahkâm âyetlerine tesiri konusuna kimi zaman tefsirinde değindiği anlaşılmaktadır. Onun, bu konuda çoğu zaman tercih ettiği kıraati ve fıkha olan etkisini naklî ve akli delillerle açıklamaya çalışması dikkat çekmektedir.

2.3. KUR’ÂN’I DİL VERİLERİYLE TEFSİRİ

Kur’ân-ı Kerîm lafzen ve ma’nen Allah tarafından indirilmiş, dili Arapça olan kutsal bir metindir.⁵⁰⁶ Tefsir birikimi, müslüman âlimlerin genel itibariyle Kur’ân’ı anlamada lafız-mâna dengesini gözeterek ifrat ve tefritten âzâde bir yöntem benimsediklerini ortaya koymaktadır. Ancak tarihi seyir içerisinde müfessirlerin ortaya koydukları Kur’ân’ı anlama ve yorumlama çabası, sosyal ve kültürel şartlar bağlamında ve müfessirin tercihleri doğrultusunda bazen metnin lafız/literal ekseninde

⁵⁰³ Mezkûr kelimeyi Ebû Bekr Şû’be, Hamza, Kisâi ve Halef “akattüm” “عَقَّدْتُ” kıraatiyle okurken, diğer kıraat imamları ise “akkattüm” (عَقَّدْتُ) veçhiyle okumuşlardır. bk. ed-Dimyâti, *İthâf*, 256.

⁵⁰⁴ Müfessir, söz konusu benzerlikten kasıt Bakara 2/225. âyetinde geçen “وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فَلَوْ بُذِّمْتُمْ” cümlesi anlaşılmaktadır.

⁵⁰⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/67.

⁵⁰⁶ Yusuf 12/2, eş-Şuarâ 26/195, eş-Şûra, 42/7.

gerçekleşirken, kimi zaman da mâna ve maksat yönü ağır basan bir seyir izlediği görülmüştür.⁵⁰⁷

Kur'ân'ı dil kurallarıyla anlama çabası Hz. Peygamber'le başlamıştır. Lügavî tefsirin ilk nümuneleri, Hz. Peygamber'in garîb bir lafzı eş anlamlı başka bir lafızla ya da mücmel bir ifadeyi tefsir etmesi şeklinde kendini göstermiştir.⁵⁰⁸ Sahabe döneminde ise Arap dili ve belâgatına dayalı lügavî yöntemlerle tefsir hareketi yoğunlaşarak devam etmiştir. Bu yöntem özellikle İbn Abbas başta olmak üzere diğer yetkin sahabeler arasında karşılık bulmaktadır. Sahabenin lügavî tefsire olan katkısı bilhassa Kur'ân'daki garîb ifadelerin açıklanması sadedinde Arap lehçelerinden yararlanma, şiirle istiṣhatta bulunma ve yabancı dillerden Arapaçaya geçen (muarreb) kelimelerden istifade edilmesi yönünde gerçekleşmiştir.⁵⁰⁹

İslamiyet'in fetihler sonucu Arap yarımadasının sınırlarını aşarak diğer milletlerce benimsenmesi ve yabancı kültürlerle karşılaşılması doğal olarak Kur'ân dili olan Arapça üzerinde birtakım bozulmaları da beraberinde getirmiştir. Dilde meydana gelen tahribat ve erozyon, Kur'ân'ı okuma esnasında ortaya çıkan ve lahn olarak ifade edilen bazı hatalara sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede dönemin dil âlimleri ilk olarak, Arapçanın korunmasına yönelik birtakım dil kaidelerinin tespit edilip belirlenmesi yönünde çalışmalar başlatmışlardır. Bu dönemin dil konusunda ileri gelen âlimlerinden birisi kabul edilen Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688), Kur'ân'ın sahih bir şekilde okunması amacıyla Kur'ân-ı Kerîm'e hareke sistemini getirmesi, aynı zamanda Kur'ân üzerinde gramatik yönden çalışmaların nüvesini teşkil etmiştir. Bu dönemde Arapça üzerine yapılan söz konusu çalışmalar Kur'ân'ı tefsir etme yöntemine de yansımıştır. Hicrî ikinci asırdan itibaren dil argümanlarıyla Kur'ân'ı anlama çabası daha sistematik

⁵⁰⁷ Zürkânî, *Menâhil*, 2/6; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 256-260.

⁵⁰⁸ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tefsîru'l-müşkil min garîbi'l-Kur'ân*, thk. Hüde't-tavîl el-Maraşlî, (Muhakkikin mukaddimesi) (Beyrût: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988), 52.

⁵⁰⁹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibeti'l-li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 7/468; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüesselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 5/271; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 10/110; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/ 45-50.

hale gelmiş ve bu dönemden itibaren Meâni'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân ve İ'râbu'l-Kur'ân gibi isimler altında eserler telif edilmeye başlanmıştır.⁵¹⁰

Bu çerçeveden bakıldığında Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı telif ederken dil enstrümanlarını yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. O, eserinde Kur'ân tefsirinde önceliğinin Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama yöntemine dayandığını, söz konusu metotla Kur'ân'daki lafızların ve anlaşılması zor kelime yapılarının izahında Arapça dil kuralları ve argümanlarının çok önemli bir yerinin olduğunu ifade etmiştir. Zira müfessire göre Kur'ân, lafız ve mâna itibariyle mükemmel bir kelimeler olmakla birlikte Allah'ın onun lafızlarıyla kastettiği en doğru mânaya ulaşmak için ibarelerin taklitten uzak kalarak özgür bırakılması gerekmektedir. Ayrıca o, Kur'ân'daki lafızların sarf konusunda mahir olmuş dil üstatlarının muvafakatıyla aklen çok iyi irdelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁵¹¹

Bu başlık altında Safedî'nin Kur'ân'ı dil verileriyle tefsiri kapsamında yararlandığı kaynaklara temas edilecektir.

2.3.1. Kullandığı Kaynaklar

Müellif, Kur'ân'ı lügavî yöntemle anlamaya ve yorumlamaya çalışırken kendisinden önceki ilmî birikimi göz önünde tutarak kadîm kaynaklardan yararlanmaktadır. Müfessirin bu kapsamda kelime tahlilleri, İ'rab, Belâgat, Sarf ve Nahiv gibi birçok konuda başta Kur'ân ve hadisler olmak üzere çeşitli kaynaklardan istifade ettiği görülmektedir.

2.3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm

Müfessir, tefsirinde Kur'ânî veriler ışığında bahse konu olan ibareyi, lügavî yönden tahlil etmektedir. Meselâ Bakara Sûresi'nde geçen “يَمْدُهُمْ” kelimesi bu çerçevede izah edilmektedir.

أَلَمْ يَسْتَهْزِئْ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

⁵¹⁰ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah es-Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zînî ve Muhammed Abdülmun'im el-Hafâcî (Mısır,: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 12-18; Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'an'i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432), 108-123; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 211.

⁵¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/31, 35, 37.

“Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”⁵¹² Safedî âyeti tahlil ederken “وَيَمُدُّهُمْ” ibâresiyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Medde” (مد) fiilinin şerde imkân sağlamak, mühlet vermek anlamında “مد في الشر” şeklinde bir kullanımı vardır. Ayrıca söz konusu fiilin if’âl formuna girmiş vezninde ise hem hayırda hem de şerde imkân vermek, hayrı ve şer konusunda destek vermek anlamını ifade etmek üzere “امد في الخير والشر” şeklinde kullanımları vardır. ‘Şerri uzatmak’ manasına gelen “امد في الشر” kullanımına delil olarak Meryem 79. âyetini verebiliriz.

“كَأَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا” “Kesinlikle hayır! Biz onun söylediklerini yazacağız ve cezasını uzattıkça uzatacağız.” “Hayırda imkân vermek” anlamına gelen “امد في الخير” kullanımına Tûr 22. âyeti misâl olarak verilebilir.

وَأَمَدَدْهُمْ بِمَا يَشْتَهُونَ “Onlara canlarının istediği meyve ve etten bol bol veririz.”⁵¹³

Âlim, zikredeceğimiz âyette olduğu gibi “الْحَوَارِيُّونَ” lafzını Kur’ân’ı referans alarak tahlil etmektedir.

قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَّا لِيٍّ وَاشْهَدِ ۖ مُسْلِمُونَ

“..Havârilere cevap verdiler: “Biz Allah için yardımcılarıyız; Allah’a inandık, şahit ol ki bizler Müslümanlarız.”⁵¹⁴ Müfessir, bu âyette geçen “havâriyyûn” (الْحَوَارِيُّونَ) kelimesinin kökeni ve anlamına ilişkin olarak ‘bir şeyin aslına dönmek ve meyletmek’ mânalarına gelen “havran” (حورا) ibaresinden neş’et ettiğini, bu kelimenin aynı kök ve mânasını ifade etmek üzere İnşikâk Sûresi’ndeki “إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَجُورَ” “Zira o, hiçbir

⁵¹² el-Bakara 2/15.

⁵¹³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 82.

⁵¹⁴ Âl-i İmrân 3/52.

*zaman rabbine dönmeyeceğini sanırdı.*⁵¹⁵ âyetini delil olarak getirmektedir. Bu çerçevede o, “havâriyyûn” (الْحَوَارِيُّونَ) kelimesinin ‘kâfirlerin yolunu bırakıp Allah’a yönelenler’ anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁶

Müellif, söz konusu örnekler çerçevesinde lügavî yöntemlerle Kur’ân’ı açıklama konusunda kelimelerin kökeni ve anlamını tahlil etmek üzere Kur’ân’dan yoğun bir şekilde istifade etmekte ve bu konuda kaynak olarak önceliğinin Allah kelimeleri olduğunu göstermektedir.

2.3.1.2. Hadis-i Şerifler

Müfessir, âyetlerin lügavî tefsirini yapmak için zaman zaman hadislerden istişhatta bulunmaktadır. Safedî sözcelimi “*Fakirlik* وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ” *“Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin”*⁵¹⁷ âyetinde geçen “imlâk” (إِمْلَاقٍ) kelimesini şu şekilde izah etmektedir: *“Yoksullaştığınız zaman sadaka vererek Allah için ticaret yapın.”*⁵¹⁸

Safedî’nin, mezkûr hadisi âyette geçen “imlâk” (إِمْلَاقٍ) kelimesinin “fakirlik, açlık ve yokluk” mânasını teyit etmek üzere delil olarak kullandığı görülmektedir.⁵¹⁹

Bu konuda bir başka misâl ise *“Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar.”*⁵²⁰ âyetinde geçen “humur” (حُمُرٌ) kelimesiyle ilgilidir. Müfessir, âyette geçen ve başörtüsü olarak tercüme edilen “humur” (حُمُرٌ) kelimesiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Humur” (حُمُرٌ) kelimesi bir şeyi gizlemek ve örtmek anlamını ihtiva etmektedir. Arapçada “Kabın, kâsenin ağzını ört.” anlamında “حَمَرٌ إِكْ” deyiimi

⁵¹⁵ el-İnşikâk 84/14.

⁵¹⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/245.

⁵¹⁷ el-En’âm 5/151.

⁵¹⁸ İbnü’l-Cevzî, *Şaydü’l-hâtır* (Dimaşk: Daru’l-Kalem, 2004), 67.

⁵¹⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/163.

⁵²⁰ en-Nûr 24/31.

kullanılmaktadır. Ayrıca aynı mânâyı ifade etmek üzere hadiste şöyle bir ifade geçmektedir⁵²¹:

أَلَا حَمْرَتُهُ وَلَوْنُهُ عَلَيْهِ عُودَا “Hz. Peygamber (a.s.): "Bu kâseyi bir bezle örtmedin mi?

Keşke bunun üzerini çapraz şekilde bir dal parçasıyla olsun örtseydin!”⁵²² buyurdu.”

Müfessir, eserinde filolojik tahlil yaparken zaman zaman dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerden istiştatta bulunarak ilgili âyetlerdeki bazı ibareleri açıklamaktadır. Müellifin, bu konuda hadisleri delil getirirken âyetteki kelimelerin kök mânasını esas alarak bahse konu olan kelimeyi bu çerçevede tahlil ettiği görülmektedir.

2.3.1.3. Şiir

Tefsir ilminde şiirle istiştatta bulunmak, müfessirin Kur’ân’ı açıklama ve yorumlama çerçevesinde başvurduğu yöntemlerden birisidir. Kur’ân’ın tefsirinde şiirle istiştâhın tarihi, sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Arap şiirinin Kur’ân tefsiri açısından önemini belirtmesi bakımından İbn Abbas’a isnat edilen şu tespit dikkat çekicidir: “Şiir, Arab’ın divanıdır. Zira bize Kur’ân’ı anlama noktasında garîb gelen bir harf dahi olsa şiire müracaat ederek onu anlamaya çalışırız.”⁵²³ İbn Abbas’ın ifade ettiği üzere Müslüman âlimlerin şiiri edebiyat sahasında kullanmaları, daha ziyade Kur’ân ve hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklama ve dilbilgisi konularını tahlil etmede söz konusu olmuştur.⁵²⁴ Şiirle istiştât metodunun sistemli olarak kullanılması ve yaygınlaşması ise hicrî ikinci asra dayanmaktadır. Bu dönemde Ulûmu’l-Kur’ân sahasında özellikle Garîbü’l-Kur’ân, Meâni’l-Kur’ân ve Mecâzü’l-Kur’ân gibi lügavî yönü ağır basan disiplinler etrafında birçok eserler kaleme alınmaya başladığı görürülür. Söz konusu eserlerde şiirle istiştât yapılan alanların başında Lügat, Nahiv, Sarf ve Belâgat gelmektedir. Sonraki dönemlerde ise başta Kur’ân tefsiri ve tefsir usûlü sahası olmak üzere Fıkıh ve Tarih gibi geniş bir yelpazede şiir sanatından istifade edildiği bilinmektedir.⁵²⁵

⁵²¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/ 224.

⁵²² Müslim, “*Eşribe*”, 11.

⁵²³ Süyûtî, *İtkân*, 2/67-68.

⁵²⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423), 1/61; İsmail Durmuş, “İstiştâh”, *DİA*, 23/396-397.

⁵²⁵ Harun Ögmüş, “Tefsirde Şiirle İstiştâh Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 1. b., İlim Yayma Vakfı (Kur’an ve Tefsir Akademisi), 2009, ss. 351-353;

Şiire ve edebiyata olan ilgi ve merakından dolayı ilmî muhitte *edib*⁵²⁶ lakabıyla ma'rûf Safedî, tefsirinde zaman zaman Arap şiirinden istiştatta bulunarak Kur'an'ı anlamaya çalışmaktadır. Müfessirin bu çerçevede daha ziyade söz konusu âyetteki bazı kelimelerin mânasını tahlil, Sarf ve İ'rab yönünden tespit ve âyete vermiş olduğu mânayı teyit kabilinden şiirle istiştatta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Âlimin şiiri tefsirine nasıl yansıttığına geçmeden evvel, onun bu konudaki düşüncelerine temas etmek gerekmektedir. Müfessire göre Kur'an, Araplarda yaygın olarak kullanılan şiirin edebî etkisi ve gücünü görmezlikten gelmemiş, aksine ilâhî kelimeler bu sanatı, mesajını etkili bir şekilde muhatabına ulaştırılmak üzere Arapları hayran bırakacak bir üslûpta kullanmıştır. Müellif, konunun anlaşılması yönünde Kur'an'daki sûreleri kasideye, âyetleri beyitlere ve âyet sonlarındaki fâsıla harflerini ise kafiyeyle benzetmektedir.⁵²⁷ Safedî, Arapların şiirde kullandığı övgünün Kur'an'daki karşılığının iman, yerginin ise inkâr olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, şiirdeki beytin son harfinde gerçekleşen kafiye usûlünün Kur'an'da da kullanıldığına dikkat çekmektedir. Müellif mu'ciz bir kitap olarak Kur'an'daki kelime ve âyetlerde bulunan nizam ve ahengin, cahiliye şiirindeki kafiyeyle farklı yönlerinin bulunduğu şunu hususu açıklamaktadır: "Kur'an, şiirdeki lafız odaklı veznin karşısına mânâ eksenindeki vezni koyarak bu anlamda lafzın mânâyı sınırlaması veya bozmasına izin vermemiştir. Zira Kur'an'daki lafızlar mânaya tâbidir ve ona hizmet etmektedir. Bununla birlikte Kur'an, zorlama ve sapma olmadan mânaya olumlu yönde katkı sağlayan bir kafiye yapısı söz konusu olması durumunda Arapların şiirindeki bu yöntemini kullanmıştır."⁵²⁸ Müfessir ayrıca Kur'an'ın ses ve kelimelerindeki ahengin yegâne amacının, muhatabı cennete kavuşturup cehennemden uzaklaştıracak bir düşünce, tavır ve davranışa sevk etmek olduğunun altını çizmektedir. O, buna mukabil cahiliye dönemindeki şiirde ise sadece itibar ve iktidar gayesinin ön planda olduğunu vurgulamıştır.⁵²⁹

Keşfü'l-Esrâr'da şiirle istiştât konusu bazı alt başlıklarla ele alınmaya çalışılacaktır.

Melek Altıntaş Yılmaz, "İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstiştât", *TADER*, 4/1(2020), 149-173.

⁵²⁶ Selâhaddîn Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Selâhaddîn Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/672; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/ 256; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 197.

⁵²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/378-379.

⁵²⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/378-379.

⁵²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/379.

2.3.1.3.1. Kelimelerin anlamını tespit ve teyit için istiṣhat bulunması

Safedî bazı âyetlerde geçen kelimelerin lûgat anlamının tespitine yönelik Arap şiirinden nakillerde bulunarak ilgili kelimeyi açıklamaya çalışmaktadır. Meselâ müfessir

“Allah yolunda hicret eden kimse وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعَاةً كَثِيرًا

yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır.”⁵³⁰ âyetinde geçen

“mürâğamen” (مُرَاعَاةً) ibâresiyle ilgili olarak, kelimenin aslının toprak anlamına gelen

“rağâm” (الرغام) kelimesinden türediğini belirttikten sonra söz konusu kelimenin

mânasını teyit etmek üzere şu beytle istiṣhatta bulunmuştur:

وَكَمْ مَاجِدٍ أَمْسَى الرِّغَامُ مَحَلَّهُ وَمَسْكَنُهُ لِرَغْمٍ رَمْسٍ مُلَازِمٍ

“Nice şan şeref sahibi insanların yeri toprak oldu, her ne kadar meskenleri sağlam türbeler olsa da.”⁵³¹

Müellf ayrıca başka bir misâl bağlamında وَلَفٍّ دَهْمٌ هَوَّاءٌ “Onların kalpleri de bomboştur.”⁵³² âyetinde zikredilen ve “kalpler” anlamına gelen “ef’idetün” (لَفٍّ دَه) kelimesinin anlamına ilişkin meçhul bir ifadeyle “ ‘Ef’idetün’ (لَفٍّ دَه) kelimesi kalbin

kelimesinin anlamına ilişkin meçhul bir ifadeyle “ ‘Ef’idetün’ (لَفٍّ دَه) kelimesi kalbin merkezidir.” şeklinde bir görüşü zikrettikten sonra şu beyti zikretmektedir: إِطْوِ السَّرَائِرَ فِي

فُؤَادِكَ لَمْ أَقْلَ فِي الْقَلْبِ وَأَنْطِقُ فِي حَلَاثِكَ مَخْفِيَا

“Sırlarını kalbinin (füâd) tam merkezinde sakla -(bunu) kalb sözcüğüyle söylemedim- ve tenhada kendi başına gizlice konuş.” Safedî’nin bu beyitte ayrıca “füâd” (فؤاد) ve “kalp” (قلب) kelimelerinin anlam bakımından aralarındaki nüansa da dikkat çektiği görülmektedir.⁵³³

⁵³⁰ en-Nisâ 4/100.

⁵³¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/531.

⁵³² İbrâhim 14/43.

⁵³³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/487-488.

2.3.1.3.2. Sarf ve irap yönünden kelimelerin tahliline yönelik istiṣhatta bulunması

Müfessir, âyetlerde geçen bazı kelimelerin lafzî kullanımlarına yönelik sarf ve nahiv açısından tahlile tâbi tutarken, bazen Arap şiirinden istiṣhatta bulunduğu görülmektedir. Nisâ Sûresi'nin 4. âyetindeki “هَنِيئًا مَرِيئًا” kelimelerinin sarf açısından kullanımına yönelik bazı izahlarda bulunmaktadır. Safedî, âyetteki söz konusu iki kelimenin mübâlağa anlamını ifade eden “faîl” (فعليل) vezninde olduğunu ve bu iki kelimenin hemzeli (mehmûz) oluşundan dolayı bu vezinde hemzenin yumuşatıldığını göstermek üzere şu şiiri misâl olarak zikretmektedir: “مَرَّتْكَ ابْنُ اِبْرَاهِيمَ صَافِيَةُ الْخَمْرِ” “Ey İbrâhim’in oğlu içtiğin saf şarap sana şifâ olsun.”⁵³⁴

Safedî Kasas Sûresi'ndeki “فَلْتَقَطْهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزْرًا” *Nitekim Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama o sonunda kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı.*⁵³⁵ âyetinde geçen “لِيَكُونَ” lafzındaki lam harfinin âkibet anlamında olduğunu belirttikten sonra bu hususu teyit etmek üzere şu dizeyi nakletmektedir: “لِدُّوا لِلْمَوْتِ وَأَبْنُوا لِلْخَرَابِ” “Sonunda ölmek üzere dünyaya gelin ve neticede harap olmak üzere bina yapın.”

Bir başka misâlde ise Neml Sûresi'ndeki “أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” *(Şeytan bunu) göklerde ve yerde gizli olanı açığa çıkaran... Allah'a secde etmesinler, diye yapmış*⁵³⁶ âyetinde zikredilen “أَلَّا” ibaresiyle ilgili olarak Safedî, bu kelimenin aslının “أَنْ لَا” şeklinde olduğunu belirttikten sonra şu dizeyi paylaşmaktadır: “إِذَا أَلَوُكُمُ الْبَيْضَ أَلَّا تَسْخَرُوا لَهَا رَأَيْنَ الشَّمْطَ الْقَفَنَدَارَ” “İri cüsseli adamın kır saçlarını gördüklerinde alay etmemeniz için ben de beyaz saç/yumurtayı kınamam.”⁵³⁷

⁵³⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/414.

⁵³⁵ el-Kasas 28/8.

⁵³⁶ en-Neml 27/25.

⁵³⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/303.

2.3.1.3.3. Âyetin mânasını teyit için istiṣhatta bulunması

Keşfü'l-Esrâr'da zaman zaman âyetlerin mânasına teyit etmek için şiirle istiṣhat yöntemi kullanılmaktadır.

Safedî Âyete'l-kürsî olarak bilinen Bakara 255. âyetin “وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ” kısmını izah ederken Allah'ın varlığının, mahiyet olarak zihinde oluşabilecek her türlü düşünceden aşkın olduğunu teyit etmek üzere şu şiiri paylaşmaktadır:

أُؤْمِتُ إِلَيْكَ حَقَائِقُ الْأَسْمَاءِ وَعَلَا عِلَاقُكَ سَائِرُ الْأَنْبَاءِ

“(Allah'ın) isimleri (nin) hakikatleri seni işaret ediyor ve bundan dolayı senin (Allah'la olan) alakan diğer havadisleri geride bıraktı.”

فَتَقَطَّعَتْ عَنْكَ الْعُقُولُ وَأَصْبَحَتْ مَسْجُونَةً فِي ظُلْمَةٍ وَعَمَاءِ

“Akıllar seninle olan bağlarını öyle kopardı ki onlar karanlık ve karabulutlar zindanında oluverdi.”

فَالصَّبْتُ أَفْصَحُ نَطْقُهَا وَكَأَنَّمَا قَالَتْ: لِيَصِمْتُ سَائِرَ النُّطْقَاءِ

“O halde susmak en etkin konuşma anlamına gelmekte olup bu durumda sanki akıl şöyle seslenmektedir: Bütün konuşma kabiliyetine sahip olanlar sussun.”⁵³⁸

Netice itibariyle Safedî'nin şiire ve edebiyata merakı ve kabiliyeti olan bir müfessir olarak onun bu sanatsal yönü, en önemli eseri olan *Keşfü'l-Esrâr*'a yansımıştır. Müfessir, âyetlerde geçen bazı ibârelerin kök mânasını ortaya koyma, kimi kelimelerin sarf ve i'rab yönüne dair birtakım tespit ve tahlillerini yapma ve kendi verdiği mânanın doğruluğunu teyit etmek üzere şiirle istiṣhatta bulunmuştur. Ayrıca müfessirin, şiire olan ilgisinin bir yansıması bakımından tefsirinin son bölümünde kendisinden sonra ilme gönül vermiş olanlara ve eserini okuyanlara yönelik bazı tavsiyeleri içeren beyitleri kaleme aldığı görülmektedir.⁵³⁹

⁵³⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/289.

⁵³⁹ bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/653.

Arap kültür ve edebiyatının etkisiyle tefsir alanında özellikle kelimelerin türetilmesi, kökeninin ortaya koyulması ve bu çerçevede mânânın doğru bir şekilde tespit edilmesinde şiirin çok önemli bir yeri ve işlevinin olduğu bilinmektedir. Safedî'nin yaşadığı dönemde şiirle istiṣhâdın revaçta olması ve onun bu konudaki özel gayret ve yeteneği tefsirinde şiir sanatından istifade etmesinde etkili olmuştur. Ayrıca ifade etmek gerekirse genel anlamda müellifin *Keşfü'l-Esrâr*'da istiṣhatta bulunduğu şiirlerin birçoğu kaynaklarda tespit edilememiştir.

2.3.1.4. Arapların Günlük Dildeki Kullanımları

Filolojik tefsirlerde başvurulmuş argümanlardan birisi de Arapların günlük dilde kullandıkları deyimlere yer verilmesidir. Söz konusu deyimler, Arapların bir kelime veya terkinin cümle içindeki kullanış biçimini ve hangi anlamı ifade ettiğini belirtmek üzere Kur'ân tefsirinde kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁴⁰ Zîrâ Arapların günlük dilde kullandıkları bu deyimlerin Kur'ân metnine de yansıdığı görülmektedir. Müfessir, tefsirinde kimi zaman bu konuya temas ettiği görülmüştür. Safedî'nin söz konusu deyimlerle ilgili kullanımlarına tefsirinde zaman zaman rastlanmaktadır. Bu bağlamda müellifin temas ettiği bazı misalleri zikretmek gerekirse;

Söz gelimi Mâide sûresi 106. âyette yer alan “شَهَادَةُ الْ” (Allah adına yapılan şahitlik) ifadesi bağlamında âyet, vasiyette şahitlerin şهادetlerini îfa ederken akrabaları dahi olsa hiçbir maddî karşılık beklemeksizin yerine getirmelerine dair yemin etmelerinden bahsetmektedir. Bu noktada Safedî, “şehadet” (شَهَادَةُ) kelimesinde şahitlik konusunun önemine binâen “Allah” () kelimesiyle birlikte terkip halinde kullanılmasına dikkat çekmektedir. O, söz konusu uygulama bağlamında şu misali vermektedir:

“سَارِقَ اللَّيْلِ أَهْلَ الدَّارِ” Kaynaklarda bu ifadenin uyarı ve önleme (zecr) anlamında kullanıldığı belirtildikten sonra mezkûr deyim şu şekilde açıklanmıştır:

⁵⁴⁰ İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 26-27

“Ey gece hırsız, ev halkının eşyalarına dokunma” سَارِقَ اللَّيْلَةِ لِأَهْلِ الدَّارِ مَتَاعَ

anlamında olduğu belirtilmiştir.⁵⁴¹ Safedî, söz konusu deyimde “sârik” (سارق)

kelimesinin “leyl” (الليل) kelimesiyle terkip halinde kullanılmasına dair herhangi bir açıklama yapmasa da söz konusu deyimle, hırsızların hırsızlık yapmak için özellikle gece vaktini kolladıkları gerçeğine dikkat çekmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu anlamda müfessir, “شَهَادَةُ اللَّيْلِ” terkihiyle, şahitlik yükümlülüğü yerine getirilirken hassasiyet göstermenin önemini ifade etmek üzere “Allah” ve “şehadet” kelimelerinin birlikte kullanılmasını vurgulamaktadır. Ayrıca o, benzer ifadelerin Arapların günlük kullanımlarında mevcut olduğunu göstermek üzere “سارق الليل” terkihini misâl vermiştir.⁵⁴²

Konunun anlaşılması açısından *Keşfü'l-Esrâr*'da geçen birkaç misal daha zikredilecektir.

“Şöyle derler: "Biz gerçekten gerisingeriye eski halimize mi döndürüleceğiz?"⁵⁴³ Müfessir, âyetteki “hâfire” (حافرة) kelimesini açıklamak

üzere Arapların kullandığı darb-ı meseli içeren şu bilgiyi aktarmaktadır: تَضَرَّبُ بِهِ الْعَرَبُ

تَقُولُ فِي الرَّجُلِ يَرْجِعُ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ رَجَعَ فَلَانٌ إِلَى حَافِرَتِهِ

“Araplar bir kimsenin önceden bulunduğu durum ya da vaziyet (yer) üzerine tekrar dönmesi hakkında رَجَعَ فَلَانٌ إِلَى حَافِرَتِهِ ‘Falan kimse eski haline veya eski yerine tekrar döndü’ şeklinde bir deyim kullanırlar.” Bununla birlikte müfessir darb-ı meselde “hâfire” (حافرة) kelimesine verilen mânayı tercih etmediğini ifade etmektedir.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccar, Abdülfettah İsmâil eş-Şiblî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/80; Muhammed b. Muhammed Hüsnü Şürrâb, *Şerhü's-şevâhidi's-şi'riyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/398.

⁵⁴² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/82.

⁵⁴³ en-Naziât 79/10.

⁵⁴⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/. 499.

Diğer bir misâl ise şu şekildedir:

“Hatırlayın, Allah size “iki topluluktan biri sizindir” diye vaad ediyordu, siz güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz, Allah ise iradesi ve sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr edenlerin kökünü kesmeyi murat ediyordu.”⁵⁴⁵ Safedî âyette geçen “şevketü” (الشَّوْكَةُ) kelimesini izah etmek üzere Arapların şu sözünü nakletmektedir:

الْعَرَبُ تَقُولُ فَلَانٌ ذُو شَوْكَةٍ إِذَا كَانَ لَهُ أَصْحَابٌ وَ أَشْيَاعٌ فِيهِمْ قُوَّةٌ وَ شِرَّةٌ يَخْشَى مِنْهُمْ النَّاسُ

“Araplar, insanların kendilerine kötülük yapmasından çekindiği, güçlü, kuvvetli, şirret arkadaş çevresine sahip olan bir kimse hakkında “فَلَانٌ ذُو شَوْكَةٍ” deyimini kullanırlar.” Müfessir, söz konusu deyimın anlamından yola çıkarak Allah’ın, müminleri zor ve çetin olana (cihada) teşvik ederek düşmanın müminlerce bozguna uğratılmasını murat ettiğini belirtmiştir.⁵⁴⁶

Netice itibarıyla lügavî tefsirde Arapların kullandığı deyimlerin çok önemli yerinin olduğu bir gerçektir. Safedî tefsirinde âyetlerin mânasını en güzel şekilde tefsir temek için Arap kelimelerinden istifade etmiştir. Özellikle müfessirin, Arap kelimelerinden isitişhâtta bulunurken onların söz ve üslûbunun inceliklerini âyetlerdeki kelime ve terkiplerin anlamıyla buluşturulup açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede Safedî’nin söz konusu argümanları kullanırken

"تَضَرَّبُ الْعَرَبُ، كَلَامُ الْعَرَبِ، قَوْلُ الْعَرَبِ، تَقُولُ الْعَرَبُ" gibi ifadeleri kullandığı görülmüştür.

2.3.2. Ku’ran’da Dil Verileriyle Tefsir Yöntemi

Bu başlık altında *Keşfü’l-Esrâr*’da yoğun bir şekilde yer verilen lügat, sarf ve nahiv ekseninde Kur’ân’ın tefsiri irdelenmeye çalışılacaktır.

2.3.2.1. Kavramların Kök Anlamıyla İlgili Tahlili

Müellif tefsirinde öncelikle âyetlerde geçen ibarelerin kökenine dair birtakım tahlillerde bulunarak söz konusu kelimelerin lügavî anlamını ortaya koymakta daha

⁵⁴⁵ el-Enfâl 8/7.

⁵⁴⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/249.

sonra aynı kelimenin kök anlamıyla âyetteki mâna arasında bir bağ kurmaya çalışarak bazı tespitlerde bulunmaktadır.

Meselâ Bakara Sûresi'ndeki *وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* “*İman edip iyi davranışlarda bulunanlara müjdele...*”⁵⁴⁷ âyetinde zikredilen “beşşir” (بَشِّر) ibaresiyle ilgili olarak Safedî şu tahlili yapmaktadır: “ “Beşşir” (بَشِّر) kelimesi müjde anlamına gelen “beşâre” (البشارة) ibaresinden gelmektedir ve bu kelimenin kökeni vücudun dış yüzeyi anlamına gelen “bişre” (البشرة) köküne dayanmaktadır. Zira insanın ilk kez duyduğu bir şey karşısında özellikle vücudunun dış yüzeyinde (cildinde) bazı değişimler gözlenir ve bu hal onda bazen olumlu veya olumsuz durumlarda meydana gelir.”⁵⁴⁸

Müfessir yine bu konu kapsamında Bakara Sûresi 44. âyetinde zikredilen *أَفَلَا تَعْقِلُونَ* “*Aklınızı kullanmıyor musunuz?*” ifadesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âyette geçen “ta’kilûn” (تَعْقِلُونَ) kelimesinin kök anlamı, ‘engellemek’ ve ‘hapsetmek’ manasını ifade eden “men” (منع) anlamındadır. Bu anlamda “عَقْلُ البعير” (deveyi bağlamak, hapsetmek) deyimini kullanılmaktadır. Ayrıca akıl, güzel olan karşısında çirkin olanı men ettiğinden dolayı bu (akıl) şekilde ifade edilmiştir.” Âlim, Kur’ân’da geçen ve akıl kelimesiyle anlamca yakın olan “nühâ” (نُحَى), “hicr” (حِجْر) ve “lûb” (لُب) kelimelerine yönelik lügavî tahlillerde bulunmaktadır. Ona göre “nühâ” (نُحَى) kelimesi, kişiyi çirkin şeylerden yasakladığı için, “hicr” (حِجْر) ifadesi ise akıl sahibini dinen caiz olmayan konularda engellediğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. Ayrıca ona göre “lûb” (لُب) kelimesi mâna olarak, insandaki diğer organlar itibarıyla onların cüzü ve özü olması bakımından bu ismi almıştır. Ona göre Kur’ân’da geçen ve

⁵⁴⁷ el-Bakara 2/25.

⁵⁴⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/88.

insandaki akıl anlamında zikredilen bu dört ismin en değerli olanı “lüb” (لُبُّ) kelimesidir.”⁵⁴⁹

Sonuçta zikredilen misallerden anlaşıldığı üzere Safedî’nin âyetlerde yer alan bazı kelimelerin lügavî ve kavramsal anlamlarını birlikte ele alarak söz konusu mânaları mezceden birtakım sonuçlara ulaştığı tespit edilmiştir. Müfessirin bu anlamda okuyucunun zihninde âyetlerdeki bazı kavramları lügavî boyutta değerlendirip âyetin anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir.

2.3.2.2. Kök Anlamından Kaynaklı Benzer Kavramlara Yer Vermesi

Safedî tefsirinde zaman zaman âyetlerde geçen mâna itibariyle benzer kavramlar arasındaki ince farklara (nüans) dikkat çekmekte ve bu konuya ayrı bir ehemmiyet vermektedir. Müfessir örnek olarak En’âm Sûresi’ndeki أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْأَتِّ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ibaresiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “ “Yesdifûn” (يَصْدِفُونَ) kelimesi, “yu’ridûn” (يُغْرِضُونَ) ibaresinin anlam bakımından mübalağalı ifadesidir. Bu anlamda incinin kabuğu mânasına gelen “sadeffe” (صدفة) kelimesi de aynı kökten türemektedir. Zira incinin kabuğu o derece sert ve mukavemetlidir ki içerisine bir şeyin girmesi mümkün olmadığı gibi, onun içine giren bir şeyin de dışarı çıkması da imkânsızdır.”⁵⁵¹ Müellif yine bu kapsamda bazı âyetlerde zikredilen “yüz çevirmek” anlamına gelen “tevellâ” (تَوَلَّى) ve “yu’ridûn” (يُغْرِضُونَ) kelimeleri arasında bu anlamda bir karşılaştırma yapmaktadır. Ona göre “tevellâ” (تَوَلَّى) fiziki olarak yüz çevirmeyi ifade ederken, “yu’ridûn” (يُغْرِضُونَ) kelimesi ise çoğunlukla gizli olarak yüz çevirme anlamına gelmektedir.”⁵⁵²

⁵⁴⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/120-121.

⁵⁵⁰ el-En’âm 6/46.

⁵⁵¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr* 2/111.

⁵⁵² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/145.

Âlim, وَأُخْضِرَتِ الْمُخْضِرَاتُ الشُّحَّ “Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır.”⁵⁵³ âyetinde geçen “şuh” (الشُّحُّ) kavramıyla, çeşitli âyetlerde yer alan “buhl”⁵⁵⁴ (بُحْلٌ) anlam itibarıyla farkını şu şekilde ortaya koymaktadır: “buhl” (بُحْلٌ), “şuh” (الشُّحُّ) kavramına göre daha şumullü olup hastalık derecesine varan ileri düzeydeki bir cimriliği ifade etmektedir. “Şuh” (الشُّحُّ) kavramı ise “buhl” (بُحْلٌ) kavramının içinde yer alan ve daha basit ve düşük düzeyli bir cimriliği ifade etmektedir.”⁵⁵⁵

Bir başka misâlde ise müfessir, فَمِنْهُمْ مَنْ أَمِنَ بِمَوَاسِقِهِمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ “Böylece onlardan kimi ona iman etti, kimi de sırt çevirdi.”⁵⁵⁶ âyetindeki “sadde” (صَدَّ) kelimesinin anlamını doğru bir şekilde ortaya koymak üzere Kur’ân’da yer alan “sedde” (سَدٌّ) kelimesiyle⁵⁵⁷ mukayese ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Sedde” (سَدٌّ) kelimesi, duyu organlarıyla algılanabilen fizikî engelleri ifade etmektedir. “Sadde” (صَدَّ) ise zihinsel kaynaklı, iradî ve gayri iradî manevî bir engel mânasında olduğu gibi, bazen de zihinsel kaynaklı olmakla birlikte zâhirî surette bir engel anlamını da ifade etmektedir.”⁵⁵⁸

Bütün bu misaller müellifin âyetleri anlama ve açıklama konusunda mânaca birbirine yakın kelimeleri mukayese ederek bazı ince farklılıkları ortaya koyduğunu göstermektedir. Ayrıca onun bu şekilde âyetlerin anlaşılmasına farklı boyutlar katarak tefsirini zenginleştirmeye çalıştığı fark edilmektedir.

2.3.2.3. Kelimenin Zıt Anlamını Açıklaması

Müellifin bazen âyetteki bir kelimenin kök mânasının anlaşılması için ilgili kelimenin karşıt anlamını açıkladığı söz konusu olmaktadır. Sözelimi o, Âl-i İmrân

⁵⁵³ en-Nisâ 4/128.

⁵⁵⁴ en-Nisâ 4/37, Âl-i İmrân 3/180, et-Tevbe 9/76.

⁵⁵⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/546.

⁵⁵⁶ en-Nisâ 4/55.

⁵⁵⁷ bk. el-Ahzâb 33/70.

⁵⁵⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/499.

Sûresi'ndeki إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ “O zaman siz dönüp hiç kimseye bakmadan yukarı doğru çekiliyordunuz..”⁵⁵⁹ âyetinde ifade edilen “tus'idûn” (تُصْعِدُونَ) kelimesini izah ederken “hezimet durumunda yokuşu çıkarken tozu toprağı birbirine katmak” manasını vermekte ve bu kelimeyi karşıt anlamıyla birlikte şu şekilde izah etmektedir:

لَأَنَّ الْإِصْعَادَ فِي الصُّودِ وَضِدُّهُ الْإِفَاضَةُ فِي الْهَبُوطِ

“Yokuşu çıkmanın karşıt anlamı, yukarıdan aşağı doğru akın edip inmektir.”⁵⁶⁰

Safedî, وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ “Gece ve gündüzde barınan her şey O'nundur.”⁵⁶¹

âyetinde yer alan “seken” (سَكَنَ) lafzını açıklarken, mezkûr fiilin “sükûn” (سَكُونٌ) kelimesiyle olan münasebetine dikkat çekmekte ve aynı ibarenin zıt anlamını ifade eden “hareket” (حَرَكَةٌ) kelimesini zikrederek şu hususu ilave etmektedir: “Sükûnet ve hareket kelimeleri anlam itibariyle birbirlerinin zıddı konumundadır. Allah öncelikle gece ve gündüzde sükûn eden varlıklara işaret etmiştir. Zira gece ve gündüzde sükûn eden ve sükûnet içerisinde barınan varlıklar hep çoğunluktadır. Hareket halinde olan varlıklar için aynı şey söylenemez.”⁵⁶²

Bir başka misâlde ise müellif, الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ “Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.”⁵⁶³ âyetindeki “yezunnûn” (يَظُنُّونَ) kelimesinin bazı müfessirlerce, “yakinen bilmek, onaylamak” anlamında “يُحَقِّقُونَ” mânasıyla izah edildiğini ifade etmektedir. Safedî ayrıca “yezunnûn” (يَظُنُّونَ) kelimesinin bazı âlimlerce ise “yakîn” (يَقِينٌ) kelimesinin karşıtı mânasında anlaşıldığını, bunun ise doğru olmadığını belirtmektedir. Zira o,

⁵⁵⁹ Âl-i İmrân 3/153.

⁵⁶⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*/ 1/385.

⁵⁶¹ el-En'âm 6/13.

⁵⁶² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/97.

⁵⁶³ el-Bakara 2/46.

“yakîn” (يَقِين) kelimesinin karşıt mânasının “iki tarafa eşit mesafede olma” anlamına gelen “şek” (شك) kelimesi olduğunun altını çizmektedir.⁵⁶⁴

Müfessir ayrıca Enfâl Sûresi’ndeki فَتَّبَتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ “*iman edenlerin sebatlarını pekiştirin*”⁵⁶⁵ âyetinde ifade edilen “sebbitû” (تَبَّتُوا) ibaresinin masdarının “تَبَّت” (tesbît) kelimesi olduğunu, mezkûr kelimenin karşıt anlamında yine aynı âyette zikredilen “ru’b” (رُعْب) kelimesini ifade etmektedir. Safedî ayrıca “تَبَّت” (tesbît) kelimesinin manevî destek ve pekiştirme anlamına geldiğini, bu pekiştirmenin melekler vasıtasıyla müminlerin kalbine şefkat ve merhamet ifadesi olarak manevî yardım şeklinde gerçekleştiğini beyan etmektedir. Müfessir “ru’b” (رُعْب) ifadesini ise günahkârların kalbe herhangi bir vasıta olmadan doğrudan ve etkin bir şekilde vesvese verilmesi mânasında yorumlamıştır.”⁵⁶⁶

2.3.2.4. Sarf Konularına Yer Vermesi

Safedî’nin tefsirinde sıkça başvurulmuş yöntemlerden birisi de ele alınan kelimelerin yapı ve kökenine dair açıklamalara yer vermesidir. Bilindiği üzere âlet ilmi olarak sarf, kelimelerin yapı itibarıyla köken, vezin ve nevine dair tahlillerde bulunan bir disiplindir. Bu yönüyle sarf ilmi kapsamında ilgili kelime fiil ise mâzî, müzârî, masdar vs. olduğuna dair veya o kelime isimse müfred, tesniye, cem’i gibi yapılarına yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır. Kur’ân, lafız ve mâna itibarıyla mürekkep bir metindir. Kur’ânî lafızların doğru bir şekilde tespit ve tahlilinin yapılması ortaya çıkacak mânaya olumlu şekilde yansıyacaktır. Bu noktada sarf ilminin çok önemli bir fonksiyonunun olduğu aşîkârdır. Bu noktada müfessir Safedî’nin tefsirinde bu konularla alakalı bir hayli tespit ve açıklamalarının olduğu fark edilmektedir. Müellifin sarf konularıyla ilgili âyetler çerçevesinde yapmış olduğu tespitlerden bazıları birkaç başlık altında zikredilmeye çalışılacaktır.

⁵⁶⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/121.

⁵⁶⁵ el-Enfâl 8/12.

⁵⁶⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/252.

2.3.2.4.1. Kelimelerin Veznini Açıklaması

Keşfü'l-Esrâr'da kimi zaman ilgili âyette geçen birtakım kelimelerin hangi kalıptan türetildiğine ilişkin kısa açıklamalara rastlamak mümkündür. Örneğin müfessir *Mûsâ*, “*O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak*” dedi.”⁵⁶⁷ âyetinde geçen “safrâ” (صَفْرَاءُ) kelimesinin vezniyle ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Bu kelime mübalağa anlamı içeren sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır. Bu kapsamda “esvedü” (أَسْوَدُ), “ahmeru” (أَحْمَرُ), ve “erzeku” (أَرْزَقُ) kelimeleri de bu kalıbın müzekker sigalarıdır. “Safrâ” (صَفْرَاءُ), “asferu” (أَصْفَرُ) kelimesinin sıfat-ı müşebbehe vezninin müennes formu olmakta ve “safrâ” (صَفْرَاءُ) kelimesi sarılıkta mübâlağayı ifade etmek üzere “göz alıcı bir sarılık” anlamını taşımaktadır.”⁵⁶⁸

Müellif, *Eğer onun (mehrini) bir kısmını size gönül razısıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.*”⁵⁶⁹ âyetindeki “henîen merîen” (هَنِيئًا مَرِيئًا) ibarelerine ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Mezkûr kelimeler “feîyl” (فَعِيلٌ) vezninde olup mübâlağa anlamı taşımakta ve özne/fâil mânasını içermektedir.”⁵⁷⁰

Âlim yine bu çerçevede Âl-i İmrân Sûresi 14. âyette geçen “kanâtîr” (الْقَنَاطِيرُ) kelimesinin tekili olan “kintâr” (قِنْطَارٌ) lafzının, “kırbâl” (كِرْبَالٌ) kelimesi gibi “mif’âl” (مِفْعَالٌ) vezninden türetildiğini ve teraziye bir tarafa meylettiren ağırlık anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ el-Bakara 2/69.

⁵⁶⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/137.

⁵⁶⁹ en-Nisâ 4/4.

⁵⁷⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/414.

⁵⁷¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 322.

Safedî, لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.”⁵⁷² âyetindeki “şir’aten” (شَرْعَةً) kelimesinin “şeriat” (شريعة) kelimesiyle mâna ve köken olarak bir bağlantısının bulunduğunu ve bu çerçevede “şeriat” (شريعة) kelimesinin “feiletün” (فعلية) vezninden türetildiğinin ve mef’ûl anlamında olduğunun altını çizmektedir.⁵⁷³

Ra’d 29. âyette zikredilen “tûbâ” (طُوبَى) kelimesine ilişkin olarak müfessir, kelimenin kökeninin “tîyb” (طيب) şeklinde olduğunu ve bu kelimenin “fu’lâ (فعلى) veznine girmesiyle “tîyb” (طيب) kelimesindeki “yâ” (ي) harfinin yerine i’lâl kâidesi gereğince “vav” (و) harfinin geldiğini ve mezkûr kelimenin “tûbâ” “طُوبَى” halini aldığını belirtmiştir.⁵⁷⁴

المَاعُونِ (المَاعُونِ) “Onlar) hayra da engel olurlar.”⁵⁷⁵ âyetinde geçen “mâûn” (المَاعُونِ) kelimesiyle ilgili olarak Safedî, mezkûr kelimenin “ma’n” (معن) ibaresinin “fâûl” (فاعول) veznine girmiş şekli olup ihsan anlamına geldiğini dile getirmiştir.⁵⁷⁶

Kelimelerin vezin yapısıyla ilgili olarak zikredilecek son misâl ise اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ “Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O’na bağlı ve dayalıdır.”⁵⁷⁷ âyetindeki “kayyûm” (الْقَيُّوم) kelimesiyle ilgilidir. Müellif âyetteki “kayyûm” (الْقَيُّوم) kelimesine dair şu izahı yapmaktadır: “Söz konusu kelime “fey’ûl” (فيعول) vezninden türemiştir. “قَامَ / يَقُومُ” fiilinde olduğu gibi benzeri fiiller “fey’ûl” (فيعول) veznine girerek “kayyûm” (الْقَيُّوم) kelimesi türetilmektedir. Aynı durum “آبَ / يَوْبُ”

⁵⁷² el-Mâide 5/48.

⁵⁷³ Safedî *Keşfü’l-esrâr*, 2/46

⁵⁷⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2 /469.

⁵⁷⁵ el-Maûn 107/7.

⁵⁷⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/618.

⁵⁷⁷ el-Bakara 2/255.

” fiilinde de söz konusudur ki buradan “Eyyûb” (أَيُّوب) kelimesi türetilmiştir. Ayrıca bu vezin kelimeye mübâlağa anlamı katmaktadır.”⁵⁷⁸

2.3.2.4.2. Kelimelerin Müfred ve Cemî’ Oluşlarına Yer Vermesi

Safedî, kimi zaman âyette geçen kelimelerin müfred ve cemî’ durumlarına ilişkin bazen kısa açıklamalar yapmaktadır.

Meselâ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ “Yahudiler “Kalplerimiz perdelidir!” dediler.”⁵⁷⁹

âyetindeki “ğulf” (غُلْفٌ) kelimesiyle ilgili müfessir şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Eğlûf” (أَغْلَفٌ) kelimesinin cemisi olarak ‘ğulf’ (غُلْفٌ) ibaresi, lâm harfinin sükûnuyla okunduğu zaman sıfat olmaktadır. Aynı şekilde “ehmeru” (أَحْمَرُ) ve “humrun” (حُمْرُ) kelimeleri de bu şekildedir. Söz konusu kelime lâm harfinin dammesiyle “ğulûf” (غُلْفٌ) şeklinde isim olmakta ve bu kelimenin çoğulu “ğılâf” (غِلَافٌ) olarak yer almaktadır.”⁵⁸⁰

Sonuçta “ğulf” (غُلْفٌ) kelimesi sıfat olarak kılıflı, örtülü anlamlarına gelirken, “ğulûf” (غُلْفٌ) ise isim olarak kılıf, örtü manasını içermektedir.⁵⁸¹

Kezâ Mâide 12. âyette yeralan “nakîb” (نَقِيْبٌ) kelimesiyle ilgili olarak Safedî, kelimenin saygın davranış anlamına gelen “menkıbe” (مَنْقِبَةٌ) kelimesiyle köken ve mâna itibarıyla bir bağlantısının olduğunu ve “menkıbe” (مَنْقِبَةٌ) kelimesinin çoğulu olan menâkıb” (مَنْاقِبٌ) kelimesinin ise hem fâil hem de mef’ul anlamında kullanıldığının altını çizmektedir.⁵⁸²

⁵⁷⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/847.

⁵⁷⁹ el-Bakara 2/88.

⁵⁸⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/147.

⁵⁸¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-‘arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 4/1412; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/271.

⁵⁸² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/ 25.

Müfessir, *“Kâfirler ‘bu Kur’an eskilerin masallarından başka bir şey değildir’ derler.”*⁵⁸³ âyetinde yer alan “esâtîr” (أَسَاطِيرُ) kelimesiyle ilgili olarak kelimenin, “estâr” (أَسْطَارُ) ibaresinin cemisi olduğunu, bunun da “sütûr” (سُطُورُ) kelimesin çoğulu olduğunu, bu kelimenin ise yazmak anlamına gelen “satr” (سَطَرَ) kelimesinin cemisi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, “ekâzîb” (أَكَاذِيبُ) ve “ehâdîs” (أَحَادِيثُ) kelimelerinin de ceminin cemisi olması yönüyle aynı kalıptan türeyen çoğullar olduğunu altını çizmiştir.⁵⁸⁴

Kamer 47. âyette zikredilen “süür” (سُعُورُ) kelimesine ilişkin Safedî, bu kelimenin “saîyr” (سَعِيرُ) ifadesinin çoğulu olduğunu ve ayrıca kök anlamının aklını yitirmek, çıldırmak anlamına geldiğini beyan etmiştir.⁵⁸⁵

Müfessir, bu âyette “îzîyn” (عِضْيُنُ) kelimesinin, “îzetün/îzûn” (عِزَّةٌ/عِزُونَ) kelimelerinde olduğu gibi müfred halinin “îzatün” (عِضَّةٌ), cem’isinin ise “îdûn” (عِضُونُ) olup âyet sonundaki ses uyumundan dolayı “vav” (و) harfinin yerine “ya” (ي) harfinin geldiğini ifade etmiştir.⁵⁸⁷

2.3.2.4.3. Kelimelerin Müennes ve Müzekker Oluşlarına Yer Vermesi

Müellif, âyette geçen kelimelerin lügavî kimliğine dair okuyucunun zihninde bir fikir oluşması açısından eril/dişil oluşlarıyla ilgili kısa açıklamalar yapmaktadır. Bu anlamda *“Beytullah’ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpmandan ibarettir.”*⁵⁸⁸ âyetindeki “tasdiye” (تَصْدِيَةٌ) kelimesiyle ilgili

⁵⁸³ el-En’âm 6/25.

⁵⁸⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/101.

⁵⁸⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4 /209.

⁵⁸⁶ el-Hicr 15/91.

⁵⁸⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/511.

⁵⁸⁸ el-Enfâl 8/35.

olarak Safedî, kelimenin müennes bir isim olduğunu ve kelimenin “saddê /yusaddî /tasdiye (صدى /يصدي /تصدية) şeklinde sarfî açıdan bir çekim şeklinin bulunduğuna işaret etmektedir.⁵⁸⁹

Bir başka misâlde ise müfessir, اُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا “Yüzleri sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla kaplanmıştır.”⁵⁹⁰ âyetinde zikredilen “kıtaan” (قِطْعًا) kelimesinin “kıt’atün” (قِطْعَةً) ibaresinin müzekker hali olduğunu ifade ederek bu kelimenin “kıt’atün” (قِطْعَةً) kelimesinin çoğulu olmadığına dikkat çekmektedir.⁵⁹¹

2.3.2.4.4. Kelimelerin İştikâkına Yer Vermesi

Kelimelerin türediği ve bu çerçevede anlamlarının ortaya çıktığı asıl ve kök mânalarını tespit etmek bütün dillerde önem verilen bir husustur. Müellifin bu konuda eserinde sık sık izahlar yaptığı gözden kaçmamaktadır. Bu çerçevede o, Nisâ Sûresi’ndeki وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin.”⁵⁹² âyetindeki “nıhle” (نِحْلَةً) kelimesiyle ilgili olarak bu kelimenin “nehale-yenhale-nıhleten” (نَحْلُ /يَنْحُلُ /نِحْلَةٌ) şeklinde çekimi olan “nehale” fiilinin masdarı olduğunu, söz konusu kelimenin, bal arısı anlamına gelen “nahl” (نَحْل) kelimesiyle karışmaması için masdar halinin müennes ve nûn harfinin kesresiyle (nıhle) (نِحْلَةً) şeklinde kullanıldığını vurgulamaktadır.⁵⁹³

Diğer bir misâlde ise Safedî, وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا لِقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ “Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın.”⁵⁹⁴ âyetindeki “kıstâs” (قِسْطَاس) ibaresinin adalet anlamına gelen “kıst” (قِسْط) kökünden geldiğini belirtmiştir. Ayrıca o,

⁵⁸⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/265.

⁵⁹⁰ Yûnus 10/27.

⁵⁹¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/348.

⁵⁹² en-Nisâ 4/4.

⁵⁹³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 413.

⁵⁹⁴ el-İsrâ 17/35.

söz konusu kelimenin aslının “sin” (س) harfinin şeddesiyle “kasseta” (قَسَطَ) şeklinde ifade edildiği, daha sonra “sin” (س) ve “tı” (ط) harflerinin yer değiştirmesi sonucu “kastasa” (قَسَطَ) mazi fiilinin oluştuğunu ve yaygın olmayan masdarı olarak “kistâs” (قَسَاسَ) kelimesinin türetildiğini dile getirmiştir.⁵⁹⁵

2.3.2.5. Nahiv Konularına Yer Vermesi

Safedî, tefsirinin pek çok yerinde zaman zaman ayetlerde geçen cümlelerin gramer yönüne temas etmektedir. Müfessirin böylece söz konusu âyetlerin mâna itibariyle doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir. Bu çerçevede müellifin *Keşfü'l-Esrâr*'da dilbilgisi sadedinde yaptığı tahlillerin bir kısmı misaller eşliğinde zikredilmeye çalışılacaktır.

2.3.2.5.1. Nahiv ve İ'rab Yönünden Tahlillerde Bulunması

2.3.2.5.1.1 Mübtedâ-Haber

Müfessir Bakara Sûresi'nin 2. âyetindeki “ذَلِكَ الْكِتَابُ” ifadesiyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “ذَلِكَ” kelimesi mübteda konumundadır. Burada “هذا” işaret ismi kullanılmayıp yerine “ذَلِكَ” kelimesi kullanılmıştır. “ذَلِكَ” işaret ismiyle “الم” ve diğer hece harfleri kastedilmiştir. Aynı durum Neml Sûresi 1. âyetindeki “*Bunlar Kur'an'ın, gerçekleri açıklayan kitabın âyetleridir.*” meâlindeki âyette geçen “تِلْكَ” ifadesi için de söz konusudur. Ayrıca “ذَلِكَ” kelimesinde sonra gelen “الْكِتَابُ” kelimesi ise haber konumundadır.⁵⁹⁶ Âlimin nahivle ilgili izahı çerçevesinde âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Bu “الم” ve diğer harfler, kitaptır (Kitap bu harflerle oluşmaktadır).”

Müfessir Vâkıa Sûresi'nde إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ...وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً “*Kesin gerçekleşecek olan (Kıyamet) koptuğu zaman...ve siz de üç sınıf olduğunuz zaman*” şeklinde yer alan

⁵⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/566.

⁵⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/78.

ilk yedi âyetinin, mübteda konumunda olduğunu ifade etmektedir. O, mezkûr âyetlerden sonra gelen أَصْحَابُ الْمِيمَنَةِ مَآ أَصْحَابُ الْمِيمَنَةِ “Ahiret mutluluğuna erenler var ya; ne mutlu kimselerdir!” sekizinci âyet ve sonrasının ise haber cümlesi konumunda olduğunu dile getirmektedir. Müellif, bu izahı çerçevesinde âyetin anlamının şu şekilde gerçekleşeceğini beyan etmektedir: “Kıyâmet koptuğu zaman insanların üç sınıf olacağını bildiren cümleler kıyâmete dair bir kelimadır ve mübtedadır. Sekizinci âyet ve devamındaki cümleler ise üç sınıf insanlarla ilgili istihbarî bir kelim olduğundan haber konumundadır.”⁵⁹⁷

2.3.2.5.1.2. Mef'uller

Keşfü'l-Esrâr'da Bakara Sûresi غُرْفَةً يَدِهِ إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بَيْنَهُ “Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka.”⁵⁹⁸ âyetinde geçen “ğurfeten” (غُرْفَةً) kelimesiyle ilgili dilbilimci Tâcülkurrâ Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'den (öl. 500/1106) nakille şu açıklama yapılmaktadır: ““Ğurfeten” (غُرْفَةً) kelimesi damme ile okunduğundan ve ayrıca fâili de zâhir olarak belirtilmediğinden dolayı mef'ul konumundadır ve “az bir su” anlamını taşır. Mezkûr kelime fethalı “ğarfeten” (غُرْفَةً) şeklinde masdar olarak okundduğu zaman ise mef'ul hazfedilmiş olur ve bu durumda cümle şu şekilde takdir edilir:

الماء (mâ) “Ancak sudan bir defa içen başka” Bu anlamda “mâ” (الماء) kelimesi, mahzuf “ğurfeten” (غُرْفَةً) kelimesinin yerine mef'ul görevini îfâ etmiş olmaktadır.⁵⁹⁹

Müfessir Â'râf Sûresi 3. Âyetinde اَتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّكُمْ “Rabbinizden size indirilene uyun.” yer alan “ittebû” (اِتَّبِعُوا) kelimesiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Söz konusu fiildeki “tâ” (ت) harfinin şeddeli olarak “ittebea” (اِتَّبِعْ) şeklinde okunması

⁵⁹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/225.

⁵⁹⁸ el-Bakara 2/249.

⁵⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/283.

durumunda cümle tek mef'ul alırken, fiil şeddesiz “etbea” (أتبع) formuyla iki mef'ul almaktadır. Şu iki misal bu hususu net bir şekilde ortaya koymaktadır : “إِتَّبَعْتُ زَيْدًا” (Zeyd’i takip ettim), “أَتَّبَعْتُ زَيْدًا عَمْرًا” (Zeyd’i Amr’ın peşine gönderdim.)⁶⁰⁰ Müfessirin bu açıklamaları söz konusu âyetin “مَّا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ” kısmının mef'ul konumunda olduğunu göstermektedir.

2.3.2.5.1.3. Hal

Müfessir, “Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı akli ermezle vermemeyin.”⁶⁰¹ âyetindeki “kıyâmâ” (قِيَامًا) kelimesinin hal olarak mansub konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede âyetin meâli şu şekilde olmaktadır: “Allah'ın, kendileri için koruyup gözetmek üzere sizi görevlendirdiği mallarınızı sefih kimselere vermeyin.”⁶⁰²

Safedî, diğer bir misâlde ise Enfâl Sûresi'nin 11. âyetinde geçen “إِضْغِشْكُمْ لِلنُّعَاسِ” “O zaman katından bir güven olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyordu.” “أَمَنَةً مِنْهُ” (أَمَنَةً) kelimesinin aynı şekilde mansub olarak hal konumunda olduğunu kaydetmiştir.

2.3.2.5.1.4. Atıf

Bu konuyla ilgili olarak müfessir kitabında Bakara Sûresi وَرَوِّجْكَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için...”⁶⁰³ âyetinde zikredilen “وَكُلَا مِنْهَا” ibaresindeki “vav” (و) harfinin kullanılış gerekçesiyle, Â'râf Sûresi 19. âyetindeki aynı ifadenin “ف”(fâ) harfi

⁶⁰⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/171.

⁶⁰¹ en-Nisâ 4/5.

⁶⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/414.

⁶⁰³ el-Bakara 2/35.

ile ifade edilme gerekçesini şu şekilde izah etmektedir: “Bakara Sûresi’nde Hz. Âdem kıssası anlatılırken “ذ” zaman zarfı kullanılıyor ve bu şekilde kıssa hikâye edilerek anlatılmaktadır. Burada Hz. Âdem’in cennette yer alması ayrı bir nimet ve oradaki çeşitli rızıklardan istifade etmesi ise farklı bir lütuf olarak hikâye edildiği için “vav” (و) harfi kullanılmıştır. Â’râf Sûresi’nde ise mezkûr kıssa bir durumu ortaya koyma sadedinde daha canlı ve sanki bu durum şu an yaşanıyormuşçasına olaylar birbiriyle bağlantılı bir şekilde anlatıldığı için “fâ” (ف) harfi kullanılmıştır. Daha basit bir şekilde anlatmak gerekirse “أَدْخِلْ وَ كُلْ” (İçeri gir ve yemeği ye.) cümlesiyle “أَدْخِلْ فَكُلْ” (İçeri girer girmez yemeği ye.) cümlesi arasında şöyle bir fark vardır: Birinci cümlede “vav” (و) harfiyle aralarında mühlet olan iki durumdan bahsedilirken, ikinci cümlede ise “fâ” (ف) harfiyle aralarında mühlet olmayan iki husus bir durum olarak anlatılmaktadır.”⁶⁰⁴

Müellf bu konuyla ilgili olarak Nisâ Sûresi 127. âyetinin baş kısmında geçen *وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ* “Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar.” “vav” (و) harfine dair şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Âyetin başında yer alan “vav” (و) harfi bağlaç (atıf) konumundadır. Söz konusu harf vasıtasıyla konu tekrar sûrenin baş kısmında temas edilen ancak açıklanmaya muhtaç bir nokta olan kadınlarla ilgili hususlara atıf yapılmaktadır. Nisâ Sûresi’nin baş kısmında temas edilen ve kadınların evliliği, yetimlerle ilgili hukukî işlemler ve miras gibi konulara dair daha ayrıntılı bilgiler bağlamında Hz. Peygamber’e bu ve buna benzer sorular sorulmasıyla mezkûr âyet nazil olmuştur.”⁶⁰⁵

2.3.2.5.1.5. Sıfat

Müellif, Bakara Sûresi 283. âyette geçen “أَتِمُّوا قُلُوبَهُ” ifadesindeki “âsim” (أَتِمُّوا) kelimesine dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Araplar bir konuda mübâlağalı bir ifade kullanmak istedikleri zaman sıfatla mevsûfun yerlerini değiştirirler. Zira “زَيْدٌ كَرِيمٌ”

⁶⁰⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/108-109.

⁶⁰⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/544.

taamlamasıyla “كريم زيد” ifadesi arasında fark vardır. Cümleinin ifade gücünü yoğunlaştırma açısından “كريم زيد” taamlaması daha vurgulu olmaktadır.”⁶⁰⁶

Kezâ müfessir İbrâhim Sûresi 43. âyetindeki وَلَوْ أَنَّهُمْ هَوَّاءٌ “*Kalbleri de (sanki) bomboştur.*”⁶⁰⁷ kısmıyla ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Âyette kalp, hassasiyeti, inceliği ve aşırı hareketliliği sebebiyle hava ile sembolize edilmektedir. Zira kalbin sabit kalması imkânsızdır. Vasfin mevsufa baskın olduğu durumlarda mevsuf atılır ve sıfat kullanılır. Tıpkı cömertlikte derya, cesarette aslan vasıflarının kullanılması gibi.”⁶⁰⁸

2.3.2.5.1.6. Bedel

Müellif En’âm 143. âyetinin başlangıç kısmındaki “نَمَائِيَّةَ أَزْوَاجٍ” ibaresinin, âyetteki gramer açısından konumuna ilişkin olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu ifadenin nasb konumunda olmasının sebebi sûrenin 140. âyetinde قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا قَوْلًا “*Allah’ın kendilerine verdiği rızkı, Allah adına yalan söyleyerek yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır.*” zikredilen “مَا رَزَقْنَاهُمْ” ifadesinden bedel olmasıdır. Ayrıca söz konusu âyetlerde en’âm olarak ifade edilen bu terim kullanılarak dişili-erkekli olarak sığır, deve, koyun ve keçi sekiz çiftin müşrikler tarafından-Allah’ın bu konuda haram kıldığına dair herhangi bir tasarrufu olmamasına rağmen- Allah’a iftira atılarak haram kılındığı anlatılmaktadır.”⁶⁰⁹

Müfessir bu konuyla ilgili olarak سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا ۖ إِنَّا وَنَنفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ “*Âyetlerimizi yalan sayan ve böylece yalnız kendilerine fenalık etmiş bulunan kavmin durumu ne kötü!*”⁶¹⁰ âyetinde zikredilen “kavm” (الْقَوْمُ) kelimesinin mahzûf bir “meselen” (مَثَلًا) kelimesinden bedel olması münasebetiyle merfu’ konumunda olduğunu belirtmiştir. Safedî’nin bu izahına göre âyet şu şekilde ifade edilebilmektedir: ... سَاءَ

⁶⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/310.

⁶⁰⁷ İbrâhim 14/43.

⁶⁰⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/487.

⁶⁰⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2 /158.

⁶¹⁰ el-A’râf 7/177.

“Ayetlerimizi yalanlayanların ve böylece kendine zulmetmiş olanların vasfı misal olarak ne kötü bir vasıftır.”⁶¹¹

2.3.2.5.1.7. Zamir

Safedî'nin tefsirinde kimi zaman âyetlerde geçen zamirlerin konum ve işlevlerine yönelik tespitlerde bulunmaktadır. Örneğin Bakara Sûresi'ndeki **أُولَٰئِكَ** “*Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır.*”⁶¹² âyetinde “hüm” (هُمْ) zamirinin gramer bakımından ve âyete kattığı anlam kapsamında müellif şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âyetteki “هُمْ” (hüm) zamiri tahsis ve pekiştirme anlamındadır. Şöyle ki “الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ” (İnsan gülen bir varlıktır.) denildiği vakit, insan dışındaki varlıkların da gülme özelliğinin olması muhtemeldir. Ancak “الْإِنْسَانُ هُوَ” (Sadece insan gülen bir varlıktır.) ifadesinin ise gülme özelliğinin sadece insana mahsus olduğunu belirtir.”⁶¹³

Müellif, yine bu anlamda **الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ لِآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ** “*O zalimler, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermeye çalışanlardır; âhireti inkâr edenler de işte bunlardır.*”⁶¹⁴ âyetinin sonlarında zikredilen “hüm” (هُمْ) fasıl zamirinin tahsis anlamında kullanıldığına dair bir değerlendirmede bulunmuştur.⁶¹⁵ Âlimin “hüm” (هُمْ) fasıl zamiriyle ilgili benzer değerlendirmeleri nadiren de olsa tefsirinde yer aldığı görülmektedir.

⁶¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/232.

⁶¹² el-Bakara 2/5.

⁶¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/79.

⁶¹⁴ Hûd 11/19.

⁶¹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2 /381.

2.3.2.5.2. Edatlarla İlgili Tahlillerde Bulunması

Müfessir ism-i mevsûl olarak “men” (من), “ma” (ما) ve “ellezî” (الذي) edatlarıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Ellezî” (الذي), “ma” (ما) edatına kıyasla anlam bakımından şümüllü, daha geniş ve mânası açık olan nâkıs bir isimdir. Mezkûr edat, ism-i mevsûl olarak kullanıldığında cümlelerin manası, “ma” (ما) ile ifade edilen cümleye oranla daha kapsamlı ve anlaşılır olmaktadır.” Müellif daha sonra “ellezî” (الذي) ve “ma” (ما) edatlarının âyet bağlamındaki konumu ve mânaya tesiri noktasında şu misali getirerek iki edat arasındaki farkı ortaya koymaktadır:

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يُرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ “Yahut Allah lutfettiği rızkı kesiverse size rızık verebilecek olan kim?”⁶¹⁶ Müfessire göre bu âyetteki “ellezî” (الذي) edatının yerine “ma” (ما) edatı kullanılsaydı âyetin anlamı belirgin ve anlaşılır olmazdı.⁶¹⁷

“Oysa وَلَهُ ٱسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا Safedî, Âl-i İmrân Sûresi’ndeki göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O’na boyun eğmişlerdir.”⁶¹⁸ âyetinde geçen “men” (من) edatının anlamına yönelik olarak bu edatın akleden varlıklar için kullanıldığını, “ma” (ما) edatının ise hem akleden hem de akletmeyen varlıklar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Müfessir ayrıca sadece akleden varlıklar için kullanılması durumunda “ma” (ما) edatının “ellezî” (الذي) anlamına geleceğinin altını çizmektedir.⁶¹⁹

Netice itibariyle âlim, söz konusu edatların âyetlere katmış oldukları anlam zenginliklerine ve aralarındaki nüanslara temas etmektedir. Bu durumda mâna kapsamı

⁶¹⁶ el-Mülk 67/21.

⁶¹⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/175.

⁶¹⁸ Âl-i İmrân 3/83.

⁶¹⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 356.

ve ifade belirginliği açısından bir sıralamaya tâbî tutulduğunda “ellezi” (الذي), “mâ” (ما) ve “men” (من) şeklinde sonuç ortaya çıkmaktadır.

Safedî ayrıca “keyfe” (كيف), “keeyyin” (كأين) ve “lâkin” (لكن) edatlarıyla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.

Müellif Âl-i İmrân 86. âyetindeki “keyfe” (كيف) edatına ilişkin şu izahı yapmaktadır: “Herhangi bir durum hakkında istifham ifade eden zarf edatıdır ve “yehdî” (يَهْدِي) fiilinden dolayı nasb konumundadır. Söz konusu edat bazen herhangi bir konuda delil ortaya koyma noktasında yetersiz kalmayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca bu edat kimi zaman zikredilen cevabın içeriğinden kaynaklı kınama, yadırgama mahiyetinde veya olumsuz kılma mânasında kullanılmakta ve bu durumda mezkûr edat “Şu husus şöyle şöyle nasıl olabilir?” şeklinde bir ayıplama ve yadırgama anlamı taşımaktadır.”⁶²⁰

Müfessir, “وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ” *Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar.*”⁶²¹ âyetindeki “keeyyin” (كأين) edatıyla ilgili şu izahı yapmaktadır: “Bu kelimenin aslı “eyyü” (أي) olup bu edatın başına teşbih anlamı ifade eden “kâf” (ك) harfi getirilmiştir. “Keeyyin” (كأين) edatındaki “nûn” (ن) harfi ise tenvin harfi olup gayri kıyâsî olarak yazılmıştır. “Eyyü” (أي) edatının başına teşbih ifade eden “kâf” (ك) harfinin gelmesiyle “keeyyin” (كأين) edatı, “kem” (كم) manasını almış olmaktadır.”⁶²²

⁶²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/358.

⁶²¹ Âl-i İmrân 3/146.

⁶²² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/382.

Müfessir, *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ* “Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü;”⁶²³ âyetinde geçen “lâkin” (لكن) edatına ilişkin, söz konusu edatın kendi başına bir kelime yapısına sahip olduğunu, ancak lâm, kâf ve nûn harflerinin üç farklı anlamı içerdiğini belirtmiştir. O, bu kelimedeki “lam” (ل) harfinin nefiy anlamı taşıdığını, “kâf” (ك) harfinin muhatap harfi olduğunu, “nûn” (ن) harfinin ise şeddeli ve şeddesiz olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte âlim “lâkin” (لكن) edatının muahhar haberi olumlu kılmakla beraber mukaddem haberi nefyetmeyeceğini ve bu edatın mezkûr âyette görüldüğü üzere ancak nefiyden sonra geleceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, ilgili edattaki “nûn” (ن) harfinin şeddeyle okunması durumunda kendinden sonraki kelimeyi nasbedeceğini, nûn” (ن)’nun tahfifiyle ise î’raba etkisinin olmayacağını açıklamıştır.⁶²⁴

Sonuçta mezkûr misallerdede görüldüğü üzere âlim, söz konusu edatların mâna temelinde ayrıntılı î’rabını yapmakta ve bu edatlarla ilgili tahlillerin mânaya dönük etkisini ortaya koymaktadır. Müfessirin bu ve buna benzer edatlarla ilgili gramatik değerlendirmelerini, i’râbın âyete mâna kapsamında katkısının olduğu durumlarda yaptığı gözlemlenmiştir.⁶²⁵

2.3.2.5.2.1. “Min” (من) Harf-i ceri

Safedî’nin tefsirinde, harf-i cerlerin konum ve mânalarıyla ilgili birtakım tahlillere zaman zaman yer verildiği görülmektedir. Özellikle “min” (من) ve “lam” (ل) harf-i cerlerin mâna ve gramer noktasında âyetlere katmış oldukları ince farklılıkların altı çizilmiş ve genel olarak âyetlerde zikredilen harf-i cerlerin fonksiyon ve hikmeti üzerinde durulmuştur. Aşağıda müfessirin bazı harf-i cerlere yönelik değerlendirmelerini ifade eden bazı misaller paylaşılacaktır.

⁶²³ el-Enfâl 8/17.

⁶²⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 254.

⁶²⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/87, 368.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَمُرُوءٍ لِمَعْرُوفٍ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."⁶²⁶ Müfessir zikredilen âyetteki “min” (من) harf-i cerine ilişkin şu izahı yapmaktadır: “Buradaki “min” (من) harf-i ceri beyân anlamı içermektedir. Âyetteki durum tıpkı " لِيَكُنْ مِنْكَ رَجُلٌ صَالِحٌ " (Senden iyi bir adam olsun) cümlesindeki kullanım gibidir. Bu cümledeki “min” (من) harf-i cerine verilen anlamın, cümledeki mâna bütünlüğüne uyduğu görülmektedir. Bu anlamdan hareketle emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği tavsiye ve kötülükten alıkoyma) vazifesi, toplumun bütün kesiminin görevidir. Söz konusu harf-i cere verilen mâna kısmî (بعض) anlamı içerseydi o zaman emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevi sadece toplumdaki ilgili âlimlere ait bir vazife olurdu."⁶²⁷ Safedî'nin tefsirinde “min” (من) harf-i cerinin anlam ve fonksiyonuna dair beyan ya da kısmilik (بعض) mânasıyla ilgili birçok yerde kısa açıklamalar yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶²⁸

Safedî, *أُولَٰئِكَ لَكُمْ هُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ*, “İşte onlar için, kazandıklarından büyük bir nasip vardır.(Şüphesiz) Allah'ın hesabı çok süratlidir.”⁶²⁹ âyetinde geçen “بِمَا” ifadesindeki “min” (من) harf-i cerinin beyân anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Zira o, âyetin siyâk ve sibâkı, söz konusu harf-i cerinin beyan anlamı taşımasını gerektirdiğini düşünmektedir.⁶³⁰

Müellif, *عَٰفُوهُمْ وَفُتُّوهُمْ قَدْ تَوَلَّوْا فُحْدُوهُمْ وَلَقَدْ تَلَوْهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا*, “Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; (şayet hicret etmezlerse)

⁶²⁶ Âl-i İmrân 3/104.

⁶²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/364.

⁶²⁸ bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/246, 521, 2/61, 183.

⁶²⁹ Bakara, 2/202.

⁶³⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/364.

hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.”⁶³¹ âyetinde geçen “مِنْهُمْ” ifadesindeki “min” (من) harf-i cerinin kısmilik (بعض) anlamında olduğunu belirttikten sonra, bu anlama uygun olarak “Eğer münafıkların içinden hicret etmeyenler olursa hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.” şeklinde âyete mâna verilebileceğini ifade etmiştir.⁶³²

Müellif ayrıca وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *“Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.”*⁶³³ âyetinde Kur’ân’ın bütününde “tahtiha” (تَحْتِهَا) kelimesinden önce yer alan, ancak bu âyetteki “tahteha” (تَحْتَهَا) kelimesinin öncesinde zikredilmeyen “min” (من) harf-i cerinin cümleye kattığı anlam bağlamında şu açıklamayı yapmaktadır: “Cennet tasvir edilirken mezkûr harf-i cer, ibtidâ-i gaye anlamı taşımaktadır. Bu anlamda âyetteki söz konusu harf-i cerle ‘cennetteki nehirlerin akışı peygamberlerin bulunduğu ağaçların altından başlayıp evliyaların yer aldığı ağaçların altına kadar devam etmesi’ şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.”⁶³⁴

2.3.2.5.2.2. “Lâm”(ل) Harfi

Âlim, Kur’an’da çeşitli vesilelerle kullanılan “lâm” (ل) harfiyle ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle onun, söz konusu harfin âyetin anlamına uygun olarak lâm-ı âkıbet veya lâm-ı ta’lil bağlamında bazı tespitler yaptığı gözlemlenmektedir.

Müfessir, لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّوهُمْ بَعِيرٍ عَلِيمٍ *“Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular.”*⁶³⁵ âyetindeki “lâm” (ل) harfine ilişkin yapmış olduğu değerlendirmede ilgili harfin lâm-ı âkıbet anlamında olduğunu ifade

⁶³¹ en-Nisâ 4/89.

⁶³² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/521

⁶³³ et-Tevbe 9/100.

⁶³⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/323.

⁶³⁵ en-Nahl 16/25.

etmiştir.⁶³⁶ Müellif, tefsirinde “lâm” (ل) harfine ilişkin özellikle lââm-ı âkîbet ve ta’lîl noktasında azımsanmayacak miktarda kısa açıklamalarda bulunmaktadır.⁶³⁷

Müfessir, bu konuyla ilgili başka bir örnekte ise *فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ* “*Fakat onlar önceden yalanladıkları gerçeklere iman edecek değillerdi. İşte kâfirlerin kalplerini Allah böyle mühürler.*”⁶³⁸ âyetinde yer alan “lâm” (ل) harfinin cuhûd (inkâr) lââmı olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁹

Safedî ayrıca Kureyş Sûresi’nin başlangıç kısmında geçen *لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ* ibaresindeki “lâm” (ل) harfiyle ilgili Kûfe ekolünden kabul edilen Ebu Tâlib el-Kûfî (öl. 290/903)’nin “*Ziyâü’l-Kulûb*” adlı eserinden nakille şu izahı paylaşmaktadır: “Allah bu sûreye haber konumunda olmayan bir harfle başlamaktadır. Böylece Allah, Peygamber’ine Kureyş kabilesine vermiş olduğu nimetlerin büyüklüğünü ifade etmek üzere bu sûreye “lâm” (ل) harfini kullanarak başlamıştır. Ayrıca Araplar çok ilgi çekici ve harika hususları anlatmak üzere taaccub anlamı ifade eden lââm harfini kullanmaktadır.”⁶⁴⁰

Müellif diğ er bir örnekte ise Bakara Sûresi’ndeki *يُرِيدُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “*Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, size doğru yolu göstermesinden ötürü Allah’ı tazimle anmanız için ve şükredesiniz diye (uygun hükümler gönderiyor.*”⁶⁴¹ âyetinde “lâm” (ل) harflerinin ta’lîl (sebebe bağlama) anlamında olduğunu vurguladıktan sonra söz konusu harf-i cerin âyete kattığı anlamı şu şekilde izah etmektedir: “Allah’ın kullarına hastalık ve yolculuk gibi mazeretlere binâen Ramazan ayında oruç tutmama ruhsatını vermesi, kullarına yönelik kolaylık prensibini

⁶³⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/518.

⁶³⁷ bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/140, 2/113, 3/328, 474, 564.

⁶³⁸ el-A’râf 7/101.

⁶³⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/202-203.

⁶⁴⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/ 613.

⁶⁴¹ el-Bakara 2/185.

öncelemesi sebebiyledir ve böylece kul Ramazan ayında tutamadığı orucunu başka günlerde kaza ederek tamamlar."⁶⁴²

2.3.2.5.2.3. “Ba” (ب) Harf-i ceri

Müellif bu konuyla ilgili olarak وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِبَيِّنَاتٍ ۖ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ “Andolsun ki peygamberleri onlara apaçık deliller getirmişti. Ama daha önce yalanlamış oldukları içim inanmadılar.”⁶⁴³ âyetinde geçen “بِمَا كَذَّبُوا” ifadesindeki “ba” (ب) harf-i cerinin sebebiyet ifade ettiğini ve bu anlamın “Daha önce yalanlamaları sebebiyle iman etmediler ve böylece onların kalplerini mühürledik.” şeklinde âyetin manasına yansıdığını belirtmiştir.⁶⁴⁴

Müfessir, ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِبَيِّنَاتٍ ۖ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ “Onun ardından da birçok peygamberi kendi topluluklarına gönderdik; onlara açık mucize getirdiler. Fakat onlar daha önce (atalarının da) yalan saydıklarına bir türlü inanmak istemediler”⁶⁴⁵ âyetinde ise “بِمَا كَذَّبُوا” ifadesindeki “ba” (ب) harf-i cerinin ılsak anlamı taşıdığını ve bu doğrultuda âyetin manasının “Daha önce ataları Nuh kavmince inkâr edilip yalanlanan ilahî mesajlara iman etmediler.” şeklinde olduğu belirtmiştir.⁶⁴⁶

2.3.2.5.2.4. “Lâ” (لا) ve “Len” (لن) Edatları

Safedî “lâ” (لا) ve “len” (لن) edatları arasında bazı farkların olduğunu, bu kapsamda “lâ” (لا)’nın şimdiki duruma dair nefiy (olumsuzlama) anlamını içerdiğini, “len” (لن) edatının ise geleceğe yönelik men etme anlamı içerdiğini ifade ettikten sonra bu konuya dair şu misali vermektedir:

⁶⁴² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/224.

⁶⁴³ el-A’râf 7/101.

⁶⁴⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/203

⁶⁴⁵ Yunus 10/74.

⁶⁴⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2 /361.

Nûh'a “وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”

vahyolundu ki: “Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık inanmayacak. Sakın onların yaptıklarına üzülmeyin!”⁶⁴⁷ Müfessir âyetteki “len” (لن) edatının mutlak anlamda ve devamlı surette men anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.⁶⁴⁸

Safedî, “lâ” (لا) edatıyla ilgili misâl de ise وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَنَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

لظَّالِمِينَ “Ama onlar daha önce yapıp ettikleri yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir.

Allah zalimleri çok iyi bilmektedir.”⁶⁴⁹ âyetindeki “lâ” (لا) edatının normalde şimdiki zamana dair olumsuz kılma anlamı taşıdığını ancak bu âyette “ebeden” (أَبَدًا) ibaresinin gelmesiyle devamlı surette şimdiki zamanla ilgili nefiy anlamı kazandığını beyan etmiştir.⁶⁵⁰

2.3.2.5.2.5. “Haysü” (حيث) Edatı

Keşfü'l-Esrâr'da müellif bu edatla ilgili olarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.

O, وَلَقَدْ لُتِلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَآخَرُجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ “Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.”⁶⁵¹ âyetinde iki kez zikredilen “haysü” (حيث) edatının zaman ve mekân zarfı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Bu anlamda o, bu edatın âyette ilk olarak geçtiği yerde hem zaman hem de mekân anlamında kullanılabileceğini ve bu doğrultuda âyetin mânasına “Onları yakaladığınız yerde/zaman öldürün;” şeklinde yansyacağını, ikinci kez geçtiği yerde ise “sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.” şeklinde sadece mekân anlamında kullanıldığını dile getirmiştir.⁶⁵²

⁶⁴⁷ Hûd 11/36.

⁶⁴⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/87.

⁶⁴⁹ el-Cuma, 62/7.

⁶⁵⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/87.

⁶⁵¹ el-Bakara 2/191.

⁶⁵² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/234.

Sonuç itibariyle Safedî'nin tefsirinde, sarf ve nahiv bağlamında dil kâidelerine belli yoğunlukta yer verdiği ve âyetlerin mânasının doğru anlaşılmasında bu kuralların katkısını önemseydiği anlaşılmaktadır. Onun, ayrıca tefsirinde sadece dil kâidelerini açıklama gayesiyle kuru bilgiler vermekten kaçınarak yerli yerinde mezkûr kurallarından yararlandığı tespit edilmiştir.

2.3.2.6. Belâgat Sanatlarına Yer Vermesi

Müellifin tefsirinde Kur'ân'daki belâgat sanatının inceliklerine zaman zaman kısa ve öz ifadelerle temas edildiği anlaşılmaktadır. Onun *Keşfü'l-Esrâr*'da temas ettiği belâgat sanatının çeşitli tezahürlerini alt başlıklar çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2.3.2.6.1. İstiâre

Kelime anlamı “ödünç alma, ödünç isteme”⁶⁵³ mânalarına gelen istiâre sanatı “bir sözü benzetme amacıyla ve benzetmeye mübâlağa ve yorum gücü katmak üzere başka bir söz yerine kullanılması” şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁵⁴

Safedî tefsirinde en çok temas ettiği edebî sanatların başında istiâre gelmektedir. Bu çerçevede müfessirin, söz konusu sanatı nasıl ele aldığını görme açısından birkaç misâl burada paylaşılacaktır.

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ “Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir.”⁶⁵⁵

Müfessir âyetteki “مَتَاعُ الْغُرُورِ” ifadesindeki istiâre sanatını vurgulamak üzere şu ifadeleri

kullanmıştır: استعارَ المتاعَ للغرورِ كقولِهِ : مَكْرُ اللَّيْلِ وَهَذَا هَهُنَا هُوَ لَذَّةُ تَعَرُّ الْمَتَمَتِّ بِهَا حِينَ التَّمَتِّ

الغُرُورِ (الغُرُورِ) “ğurûr” kelimesini (المتاع) “metâ”⁶⁵⁶ ifadesinde olduğu gibi “مَكْرُ اللَّيْلِ” tıpkı

kelimesinden dolayı mecazî anlamda kullanmıştır. Zira âyette insanın, dünya hayatının meta'ından faydalanması durumunda söz konusu meta'dan istifade edeni ayartan bir

⁶⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/219.

⁶⁵⁴ Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh* (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 106; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/150-158.

⁶⁵⁵ Âl-i İmrân 3/178.

⁶⁵⁶ es-Sebe' 24/33.

lezzeti söz konusu edilmektedir.”⁶⁵⁷ Safedî, âyette görüldüğü üzere “dünya hayatının gelip geçici ve aldatıcı olduğunu” daha anlaşılır kılmak için “kendisinden istifade edilen mal, varlık gibi” anlamına gelen⁶⁵⁸ “meta” (مَتَاعٌ) metaforunun kullanıldığına dikkat çekmiştir.

Müfessir başka bir âyette ise istiâre sanatına şu şekilde temas etmektedir:

بَنِي آدَمَ قُلْنَا نَلْبِسْكُمْ لِبَاسًا لِّبَاسِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسٌ لِلتَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ

“Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneyeceğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır.”⁶⁵⁹

الرِّيشُ لِلْإِنْسَانِ إِسْتِعَارَةٌ تَشْبِيهَا بِمَا يُحْسَنُ مِنْ رِيشِ الطَّائِرِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ لِبَاسٌ لِلتَّقْوَىٰ إِسْتِعَارَةٌ كَقَوْلِهِ لِبَاسُ الْجُوعِ

“İnsanın güzel bir şekilde giyinmesinde tıpkı kuş tüyünün kendisini koruması ve güzel göstermesi yönüyle bir benzerlik ve alaka taşımaktadır. Aynı şekilde bu âyette ifade edilen takvâ elbisesi de insanı mânen güzel göstermesinin yanında onu manevî kötülüklerden korumaktadır. Açlık elbisesi tabirinde de aynı yönde bir kullanım söz konusudur.”⁶⁶⁰

Müfessir bu âyette ise “Eğer karı *وَإِنْ يَتَرَقَّلِيْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعْيِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً* koca (çaresiz kalıp) ayrılırlarsa Allah bol rızkıdan onların ihtiyaçlarını giderir. Allahın lütfu geniştir, hikmeti sonsuzdur.”⁶⁶¹ istiâre sanatına dair şu yorumu yapmaktadır: “Allah lütfunun sonsuz genişliğinin anlaşılması için âyette genişlik anlamına gelen “سَعْيِهِ” kelimesini temsili olarak zikretmektedir.”⁶⁶²

⁶⁵⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/397.

⁶⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/329.

⁶⁵⁹ el-A'râf 7/26.

⁶⁶⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/180.

⁶⁶¹ en-Nisâ 4/130.

⁶⁶² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/548.

Müfessir verdiğimiz misallerden anlaşılacağı üzere, tefsirinde âyetlerde verilmek istenen mesajı somut ve anlaşılır bir şekilde anlatmak üzere istiâre sanatına sıklıkla başvurmuştur. Müellifin bununla birlikte söz konusu sanata dair ayrıntıya girmeden kısa ifadeler kullanması ayrıca dikkat çekmektedir.

2.3.2.6.2. Teşbih

Sözlükte “benzetmek”⁶⁶³ anlamına gelen teşbih kelimesi beyan ilminde ıstılâhi olarak “Aralarında bir veya daha fazla ortak veya benzer nitelik taşıyan unsurlardan birini diğerine benzetilmesi” olarak tanımlanmıştır.⁶⁶⁴ Müfessirin âyetleri tefsir ederken müracaat ettiği sanatlardan birisi de teşbihtir. Şimdi bununla ilgili *Keşfü’l-Esrâr*’da geçen birkaç misâl paylaşılacaktır.

Safedî *İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer.*⁶⁶⁵ âyetinde zikrettiği teşbih sanatına dair şu açıklamayı yapmaktadır:

وَشَبَّهَ كَلَامَهُ فِي الْعِلْمِ بِغَيْرِ عَمَلٍ بِقَوْلِهِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ تَشْبِيهَاً
لِحَالِهِ فِي الْجَدَلِ

“Allah’ın kendisine ilim verdiği, ancak bu ilmin gerektirdiği sorumluluğu yüklenmeyen (aksine kibre düşen) bir kimsenin, tartışma esnasında âyetleri anlamamak üzere takındığı tavrı ortaya koymak amacıyla köpek metaforu kullanılmıştır.”⁶⁶⁶

Müfessir aynı şekilde söz konusu sanata dair *وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيدٌ* *“Beytullah’ın yanında onların namazı ısıklık çalmak ve el çırpımdan ibarettir.”*⁶⁶⁷ âyeti bağlamında şu ifadeleri kullanmaktadır:

لَيْسَ فِيهِ فَائِدَةٌ لِأَنَّهُ صَوْتُ صَدْرٍ مِنْ غَيْرِ ذِي عَقْلِ فَتَقْصِدُ بِهِ فَائِدَةٌ شَبَّهَ صَلَاتَهُمْ فِي تَصَوُّرِهِمْ فِيهَا بِهَمْ
لَأَنَّهَا لَمْ تَصْدُرْ عَنْ نِيَّةٍ لِيَجْتَبُوا ثَمَرَهَا، فَعَادَ حَكْمُهَا كَحَكْمِ الصَّدَى الَّذِي لَا فَائِدَةَ فِيهِ“

⁶⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/503-504.

⁶⁶⁴ Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh*, 103; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/142-154.

⁶⁶⁵ A’râf, 7/176.

⁶⁶⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/231-232.

⁶⁶⁷ el-Enfâl 6/35.

“Âyette hiçbir faydası olmayan, akıllı varlıklardan sadır olmayacak bir sesten bahsedilmektedir. Zira müşriklerin Beytullah’taki ibadetleri, elde edilmesi muhtemel gayelere ulaştıracak niyetten yoksun olması hasebiyle ıslık çalmaya benzetilmiştir. Dolayısıyla kılınan namazın kendilerine hiçbir faydasının olamayacağı aşîkar olduğu için onların ibadetleri bu şekilde ifade edilmiştir.”⁶⁶⁸

2.3.2.6.3. *Kinâye*

Sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek, ima etmek”⁶⁶⁹ anlamına gelen kinâye lafzı istilâhî olarak “Beyân ilminde bir lafzı hakiki manasında anlaşılması mümkün olmakla birlikte hakiki mana dışında da kullanma sanatı” olarak tarif edilmiştir.⁶⁷⁰ Müfessir söz konusu sanata ilişkin Sebe’ 49. âyet çerçevesinde şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَلَيْتُنِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ “De ki: “Hak gelmiştir; bâtil ne yeni bir şey var edebilir, ne de eskiyi geri getirebilir.”

وَكَيْ عَنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ لِبَاطِلِ “Allah “bâtil” ifadesiyle üstü kapalı olarak bâtil ehlini îma etmiştir.”⁶⁷¹ Bu örnekte görüldüğü üzere müfessirin, âyette “bâtil ehli” ifadesini kullanmak yerine “bâtil” kelimesi kullanarak âyetin beyan gücünü artırdığına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

سَفَدِي عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ “Sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah’tır.”⁶⁷² âyetinde “سَفَدِي عَلَى الْعَرْشِ” ifadelerine yönelik şu izahı yapmaktadır: “وهو كناية عن القدرة” Müfessir burada Allah’ın arşa istivâ etmesini hakiki anlamda ele almanın ortaya çıkaracağı birtakım itikâdî mahzurların önüne geçmek amacıyla kinâye sanatının kullanıldığına dikkat çekmektedir. O, bu âyet özelinde kinaye sanatını Allah’ın kudretini ortaya koyan bir ifade şekli olarak değerlendirmektedir.⁶⁷³

⁶⁶⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/266.

⁶⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 15/233.

⁶⁷⁰ Kazvîni, *Telhîsü’l-miftâh*, 111; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/164.

⁶⁷¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/470

⁶⁷² Yunus 10/3.

⁶⁷³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/337.

Müellifin tefsirinde ayrıca çoğu zaman belâgat sahasında Meânî ve Bedî ilminin çeşitli kısımlarından kimi zaman isim vermeden, bazen de isim vererek söz konusu ilimlerin verilerinden istifade ettiği anlaşılmıştır. Bu hususlarla ilgili *Keşfü'l-Esrâr*'da yer verilen bazı örnekler zikredilecektir.

2.3.6.2.4. Mukabele

Sözlükte “yüz yüze gelmek; iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak”⁶⁷⁴ mânalarına gelen mukabele sanatını bedî' ilminde “Mânâyı güzelleştirmek üzere önce iki veya daha fazla mânâyı bir araya getirmek, sonra sırasıyla bunların karşılıklarını zikretme” olarak tanımlanmıştır.⁶⁷⁵ Safedî mukabele sanatına ilişkin zaman zaman aşağıdaki âyetlerde olduğu gibi bazı değerlendirmeler yapmaktadır.

“لَا تَنْفِرُوا لَعْنَكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”

“Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O'na zerrece zarar veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter.”⁶⁷⁶ Müfessir âyetteki mukabele sanatına dair değerlendirmesini şu şekilde yapmaktadır:

“Âyette “Allah'ın her şeye gücü yetmesi” gerçeği karşısında son derece aciz bir varlık olan insanın söz konusu durumu kıyas edilerek Allah'ın sınırsız kudretine vurgu yapılırken insanın aciziyeti de ortaya konmaktadır.”⁶⁷⁷

2.3.6.2.5. Takdim-Tehir

Müfessir, belâgatta meânî konusuyla ilgili olarak Enfâl Sûresi 41. âyeti çerçevesinde temas ettiği takdim ve tehir sanatına dair birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır.

وَأَعْلَمُ ۚ وَأَمَّا غَنِمَتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ ۚ خُسْرَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِلْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ إِن كُنْتُمْ لَمَنْتُمْ ۚ وَمَا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدٍ يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَانِ

⁶⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/540.

⁶⁷⁵ Süyûtî, *el-İtqân*, 3/327-328.

⁶⁷⁶ et-Tevbe 9/39.

⁶⁷⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/305.

“Allah’a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.”⁶⁷⁸ Müfessir bu âyette yer alan takdim ve tehir özelinde şu açıklamayı yapmaktadır: “Âyet eğer “فَأَنْ خَمْسَهُ لِلَّهِ وَلِلْمَذْكُورِينَ” şeklinde başlasaydı âyetin gayesi savaşta ele geçirilen ganimetin beşte bir (خمسه) kısmının eşit şekilde paylaşımı anlamında bir açıklama olurdu. Zira Arapça’da bir şeyin önemi ortaya konmak istendiği zaman ilgili hususun takdimi söz konusu olur. Eğer âyet “أَنَّ لِلَّهِ وَلِلْمَذْكُورِينَ” haliyle başlasa ve ardından “خمسه” ifadesi gelseydi, bütün pay sahipleri için biri diğerinin yerini alabileceği eşit bir konum söz konusu olurdu. Ancak âyetin gayesi söz konusu iki ihtimalin ötesinde ganimetin beşte biri (خمسه) taksim edilirken önce Allah’ı, Peygamber’ini ve daha sonra gelenleri öncelemektir.”⁶⁷⁹

Sonuç itibariyle *Keşfü’l-Esrâr*’da belâgat ilminden yoğun bir şekilde olmasa bile zaman zaman istifade edildiği anlaşılmaktadır. Müfessirin, kimi zaman bu ilmin belli başlı kısımlarını zikretmek suretiyle edebî sanatlara temas ettiği görülürken çoğu zaman söz konusu sanatları dile getirmeksizin istifade ettiği fark edilmiştir. Safedî ayrıca âyetleri tefsir ederken genel olarak fesâhat ve belâgat noktasında Kur’ân’ın muciz bir kelimeler oluşuna dikkat çekmekte ve onun lafız ve mâna güzelliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

2.4. KELÂMÎ YÖNÜ

Kaynaklarda kelâm ilminin tarifine dâir muhtelif tanımlamalar yapılmaktadır. Burada kelâm ilminin konusu, amacı ve kelâmî ekoller dikkate alınarak farklı açılardan tarifler yapıldığı görülmektedir. Genel anlamda ise kelâm ilmi “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, mebde’ (başlangıç, yaratılış) ve meâd (sonuç, ahiret) itibariyle yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”⁶⁸⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Başka bir tanıma göre ise “Allah’ın zâtından, sıfatlarından,

⁶⁷⁸ el-Enfâl 8/41.

⁶⁷⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/268.

⁶⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 185.

nübüvvet ve risâlete dair meselelerden mebbe’ ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”⁶⁸¹

Müfessirin kaleme aldığı *Keşfü’l-Esrâr*’da kelâm konuları oldukça geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Biz söz konusu tefsirde temas edilen kelâmî meseleleri kadîm akâid eserlerinde usûl-i selâse⁶⁸² ismiyle zikredilen ilahiyât, nübüvvet ve sem’iyyât başlıkları altında incelemeye çalışacağız.

2.4.1. Ulûhiyet

Ulûhiyet kavramı, “ulûhe” (الوہة) kelimesinin masdar olup, herşeye sahip olan, ibadet ve itaat edilmeye lâyık ilahlık ve tanrılık sıfatı anlamlarına gelmektedir.⁶⁸³ Kelâm ilminde ise akâid meseleleri kapsamında Allah’ın varlığı, sıfatları, isimleri ve O’nunla bağlantılı konuları içeren bir kavramdır.⁶⁸⁴

Safedî Ehl-i Sünnet ekolüne müntesip bir müellif olarak tefsirinde İslâm akaidinin üç temel esası olan ve usûl-i selâse olarak isimlendirilen ilâhiyât, nübüvvet ve sem’iyyât bahislerini fasıl başlıkları altında bazen detaylı, kimi zaman da yüzeysel olarak değinmektedir. Bu kapsamda o, Ehl-i Sünnet’in görüşlerini zikrederken zaman zaman Cebriyye, Mu’tezile ve Haşeviyye gibi inanç ekollerinin itikâdî konulara dair birtakım görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Müfessirin ayrıca felsefecilerin âlemin yaratılışı ve Allah’ın sıfatları gibi konulara yönelik değerlendirmelerinin yanlışlığını aklî ve naklî delillerle ortaya koyduğu görülmektedir. *Keşfü’l-Esrâr*’da ilahiyât bahsiyle ilgili Allah’a imân, Allah’ın isim ve sıfatları, Allah’ın ilmi bağlamında kader, meşiet, cebr, hidâyet, dalâlet ve ecel gibi konular ele alınacaktır.

⁶⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (Şehsadebaşı: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1342), 3; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İlaveli), (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 48.

⁶⁸² Usûl-i selâse kavramı Akâid İlmi’nde ilk olarak İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî tarafından kullanıldığı ifade edilmektedir. el-Cüveynî, *el-‘Akâidetü’n-Nizâmiyye* adlı eserinde itikat konularını zihinde daha iyi yer etmesi amacıyla yönelik olarak; ilâhiyât, nübüvvet ve sem’iyyât şeklinde bir taksime tâbi tutarak anlatma metodunu benimsediği kabul edilmektedir. (Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, 42/212.) Ayrıntılı bilgi için bk. el-Cüveynî, *el-‘Akâidetü’n-nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhidü’l-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1992), 20, 61, 76.

⁶⁸³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/31.

⁶⁸⁴ Muhammed Mürtezâ ez-Zebidî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Vizâretü’l-İrşâd ve’l-Ebnâ’, 2001). 36, 320; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2015). 328.

2.4.1.1. İmanın Mahiyeti ve Muhtevâsı

İman kelimesi Arapça’da “emine/ye’menü” (أمن / من) fiil vezninin masdar kalıbı olarak “emnen veya emânen” (أما أما) kelimesinden türemiş olup emniyet, güvenlik ve inanıp tasdik etme mânalarına gelmektedir.⁶⁸⁵ İman terimi ise kök anlamından hareketle kalbin huzura ve sekînet haline kavuşması, her türlü korkudan kendisini emniyette hissetmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu kelime ayrıca if’âl veznine girmesiyle kök mânası çerçevesinde müteaddî bir anlam kazanmasına bağlı olarak “bir kimseye yahut bir şeye inanıp güvenmek” mânasına gelmektedir. Ayrıca bu fiil, if’âl veznine girmesi durumunda mef’ûl almadan “güvenli, emin insan haline dönüştü” anlamlarını da içermektedir.⁶⁸⁶

İman kavramı, usûlü’l-dîn ve kelâm kaynaklarında kabul gören tanıma göre “Din namına Allah’tan alıp tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik edip onlara inanmak” şeklindedir.⁶⁸⁷

İman mevzûsu kelâm ilminde üzerinde çokça durulan ve geniş bir çerçevede ele alınan konuların başında gelmektedir. Zira insanların hayata bakışının şekillenmesinde ve dinin esasını teşkil etmesi yönüyle inancın anlam ve değeri bu noktada kritik bir konuma sahip olmaktadır.

Kelâm ilminde başta Ehl-i Sünnet âlimleri olmak üzere iman kavramının geniş bir yelpazede farklı tanımları yapılmıştır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğuna göre iman, inanılması gereken hususları kalbin tasdik etmesinden ibarettir. İmam Ebu Hanife, Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 490/1097) gibi muhakkik Hanefî fıkıhçılara göre iman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir. İmam Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (öl.324/935-369) ise iman konusunda tasdiki öncelemekle birlikte, insanların birbirlerini tanınması bağlamında dil ile ikrarın gerekli olduğunu ifade

⁶⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/21; Zebidî, *Tâcü’l-‘arûs*, 34/184-186; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü’l-muhîd Tercümesi*, thk. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/5277.

⁶⁸⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 90-91; Zebidî, *Tâcü’l-‘arûs*, 34/186; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs*, 6/5278.

⁶⁸⁷ Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnân Derûşî-Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 764; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, 22/212.

etmektedir.⁶⁸⁸ İmam Mâlik, İmam Şâfî ve Ehl-i Hadis'e göre iman dil ile ikrâr, kalp ile tasdik ve bunların gereği olarak âzalarla amel etmektir.⁶⁸⁹

Ayrıca klasik kelâm kaynaklarında iman ve islâm kavramları mâna ve hakikat bağlamında ele alınmış ve etraflıca tartışılmıştır. Buna göre Ehl-i Sünnet dediğimiz ana omurga ve Mu'tezile ekolü söz konusu kavramların mâna ve hakikat itibariyle aynı anlamı içerdiklerini belirtirken, İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise bu terimlerin tasdik açısından ziyade mefhum olarak iki farklı kavram olduğunu altını çizmiştir.⁶⁹⁰

Müfessir eserinde iman bahsine geniş bir şekilde yer vermiş ve bu konu etrafında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. O, îmanın kalple ayrılmaz ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: “İmanın hakikatı kalpteki sekînet halidir. Kalpten kaynaklanmayan bir söylemin dinî yönden hiçbir anlamı yoktur. “Mü'minin niyeti amelinden daha önemlidir.”⁶⁹¹ hadisi bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Bir kimse riyâ yaparak bir iş ortaya koysa, dînen kusurlu bir davranış sergilemiş olur. Ancak kişi kalpten gelerek söz konusu işi en güzel bir şekilde yapmaya çalışsa daha verimli ve önemli bir davranış gerçekleştirmiş olur. Zira kişinin niyetini hiçbir şey bozamaz.”⁶⁹² Safedî burada iman bağlamında din kavramını gündeme getirmekte ve dînin kalbî eylemlere dayandığını ve zâhiren ortaya konan ibadetlerin îmanın dışı yansıması şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca müfessir bu bağlamda mükrehin söylemlerine dikkat çekmekte ve bu tür istem dışı davranışların dînî yönden sorumluk doğurmayacağını ve Nahl Sûresi 106. âyetindeki “*Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere*” ifadenin bu hususu teyit ettiğini zikretmektedir. Ayrıca ona göre âyette belirtilen “*Kalbin sekînet halinde imanla dolu olması*” ifadesi, imanın menşeinin kalp olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân-İmârâtü'l-Arabiyye, 1999), 55; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçî (İstanbul: İSAM, 2013), 353-354.

⁶⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhethü'l-a'yûn*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 145; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 351; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşr., 1998), 22-13.

⁶⁹⁰ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 367, 368; el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, 112.

⁶⁹¹ et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 6/185.

⁶⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/184.

⁶⁹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/290-324.

Bununla beraber müfessir kalben Allah’a inanmanın yanında bunun dil ile ifade edilmesi gerektiğinin de altını çizmektedir.⁶⁹⁴

Müfessir îman kavramını açıklarken zaman zaman islam kavramına da temas etmekte ve bu noktada bazı tespitler yapmaktadır: “İslâm” (إسلام) kelimesi itaat etme, boyun eğme anlamındadır. İslâm kavramı fitrî ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Âl-i İmrân 83. âyetinde وَلَهُ َاسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً “Oysa göklerde olanlar da yerde olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O’na boyun eğmişlerdir.” şeklinde ifade edilen husus fitrî islamdır. Bu anlamda akıl sahibi varlıkların yaratılışında Allah’ın koymuş olduğu fitrî bir yapı söz konusudur. Bu sayede akıl, güzel olanı kabul edip onaylar, çirkin hususları da benimsemez, ondan uzaklaşır ve sonuçta bu fitrî yapı yaratıcıyı ikrar edip kabul eder. Bu çerçevede fitrî islâm peygamberlerin gönderilmediği dönemleri kapsamaktadır. Kesbî islam ise kişinin bülûğ (iktisâb) çağına ulaşp teklîfi hükümlere muhatap olmasıyla başlar. Bu çağda kişinin aklı kuvvetlenir, şehveti artar ve neticede kişi, peygamberlerin getirmiş olduğu ilâhî mesajları aklen şehvetinden vazgeçerek kabullenir. Söz konusu bu çabanın ismi kesbî ve ihtiyârî islâmıdır. Peygamberlerin müslümanlığı da bu şekildedir. Zira peygamberlerin müslümanlığı ve imanı bilinç olması itibariyle daha kapsamlıdır. Ayrıca islâm ve iman kavramlarının farklılığını ortaya koyması açısından Hucurât Sûresi’ndeki 14. âyet bu anlamda belirleyici bir konumdadır. Âyet قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ “Bedevîler, “İman ettik” dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine gör e, sadece boyun eğdiniz.” cümlesiyle îmanın daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğunu açıklamaktadır. Zira islâm kavramında kalp, lisana tâbi iken îmanda ise lisan kalbe tâbi olmaktadır. Kalpte îmanın sekînet halini alabilmesi için kalbin devamlı surette taât ve ibadetlerle meşgul olması gerekir. Bu şekilde insanın nefsinde zamanla bununla bağlantılı bir kuvve meydana gelerek kalpte bir sekinet hali kendini gösterir.”⁶⁹⁵ Özetle müfessir kavramsal boyutta iman ve islam terimlerini birbirinden

⁶⁹⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/378.

⁶⁹⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/254, 4/135.

ayırmakta ve bu yönüyle İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile benzer görüşe sahip oldukları görülmektedir.⁶⁹⁶

2.4.1.2. Allah'ın İsimleri ve Esmâ-i Hüsnâ

Allah'ın isimleri konusuna geçmeden evvel konunun anlaşılması açısından isim ve müsemmâ bahsine temas edilecektir. Akâid ve kelâm sahasında telif edilen eserlerde ulûhiyyet meselesi çerçevesinde isim ve müsemmâ konusu geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kelime anlamı itibariyle isim, “varlıklara verilen ad”, müsemmâ “adlandırılan varlık”, tesmiye ise “adlandırma” mânasına gelmektedir. Istilâhî olarak isim, kelime çeşitlerinin hepsini içine alan, cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız olarak tanımlanmıştır. Bu durumda müsemmâ isimde zikredilen hakikatin kendisini oluşturan husus, tesmiye ise isim ile müsemmâ arasındaki irtibatı sağlayan mâna olmaktadır.⁶⁹⁷

Kelâm kaynaklarında isim ve müsemmâ ve aralarındaki ilişki, Allah'ın isim ve sıfatlarının kadîm veya hâdis olup olmaması konusunun bir devamı olarak ele alınmıştır. Kimi âlimler isim ve müsemmânın aynı şeyler olduğunu ifade ederken, bazıları ise isim ve müsemmâyı birbirinden ayrı tutmak suretiyle bu meseleyi anlamaya çalışmışlardır. Kelamî ekollerden Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia isim ve müsemmânın birbirinden farklı kavramlar olduklarını ifade etmişlerdir. Bu görüşün bir yansıması olarak Allah'ın isimleri hâdis olarak değerlendirilmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise isim ve müsemmâ bakımından isimleri üçlü bir taksime tâbi tutmuştur. Buna göre birinci gruptaki isimler, “Allah” ismi gibi müsemmânın aynı olan lafızlardır. İkinci gruptaki “hâlık ve râzık” gibi isimler olup bunlar Allah'tan başka varlıklara nispetleri mümkün olmaları münasebetiyle müsemmâdan farklı değerlendirilmiştir. Son gruptaki “âlim ve kâdir” isimleri ise Allah'ın zatıyla kâim olan hakiki sıfatlardır ve müsemmânın ne aynısı ne da gayrisidir. Bu mevzuda İmam Madürîdî'nin ise Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsederken konunun isim ve müsemmâ boyutuna temas etmediği

⁶⁹⁶ bk. Ebu'l-Hasan Ali el-Eş'ari, *el-İbane an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 26.

⁶⁹⁷ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, 84; İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *DİA*, 22/548.

anlaşılmaktadır. Netice itibariyle Ehl-i Sünnet' e göre genel olarak isim müsem mânın aynısı olduğu görüşünün ağır bastığı anlaşılmaktadır.⁶⁹⁸

Safedî tefsirinde kısmen isim ve müsem mân konusuna temas etmektedir. Müfessire göre isim, gerek müsem mân ve gerekse müsem mân açısından farklılık göstermektedir. O, bu konuda isim ve müsem mânın farkını adet ve ma'dût bağlamında ele almaktadır. Müellif, isim ve müsem mânın farkını ise “Muhammed Allah'ın resûlüdür.” ifadesi çerçevesinde değerlendirmektedir.⁶⁹⁹ Bu anlamda âlim, isim ve müsem mân konusunda Ehl-i Sünnet çizgisinde Eş'ariye koluna daha yakın olduğu söylenebilir.

İmam Mâtürîdî Allah'ın isimlerine ilişkin insanların, duyularla idrak edilemeyen varlık olarak Allah'ı duyular âleminin kavramlarıyla idrak edebileceğini, bu durumun Allah ile diğer varlıklar arasında bir teşbih anlayışına götürmeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁰⁰ Safedî'ye göre isimlerin, mânanın hakikatini bildiren alâmetler mesabesinde olduğunu, Allah'ın isimlerinde bu anlamda mâna cihetinin ön planda olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre genel anlamda isimler zıddıyla kâim iken Allah'ın isimleri için bu durum söz konusu olamaz. Yine müfessir, isimlerin Allah açısından O'nun kadrini yüceltmekten ziyade insanların idrakine sunulan saygı ve hürmet ifadeleri olduğunu belirtmiştir. Zira o, beşer aklının gerçek anlamda Allah'ı tasavvur edemeyeceğini ve yaratılmış bir varlık olarak insanın Allah'ı yetkin bir şekilde ifade edip anlatabilmesinin söz konusu olamayacağının altını çizmektedir. Ayrıca âlim, Allah'ın kudreti açısından O'nun âlemin içinde var olduğunu ifade ederken, kudsiyeti noktasında ise âlemin dışında bulunduğunu dile getirmekte ve böylece o, hakikî anlamda Allah'ın dile getirilen bütün söz ve tasavvurların ötesinde yüce bir varlık olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁰¹

Müellif, salt mânada isimlerin kerîm (cömert), azîz (izzet sahibi) gibi müsbet mânaları içerdiği gibi zelil (aşağı), behîl (cimri) gibi kötü ve çirkin şeklinde olumsuz anlamlarının bulunduğunu, bu durumda yetkin bir varlık olarak Allah için sadece güzel

⁶⁹⁸ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 102-104; İlyas Çelebî, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsem mân Meselesi”, *İlâm Araştırma Dergisi* 3/1(1998), 107-114.

⁶⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/31, 4/19.

⁷⁰⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huley (İskenderiye: Dâru'l-Camiâtî'l-Mısriyye, ts.), 93-96.

⁷⁰¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/98, 233-234, 376, 4/265.

isimlerin (esmâ-i hüsnâ) söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. O, buna karşın Nisâ Sûresi'ndeki “*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir.*”⁷⁰² âyeti bağlamında insanlar için çirkin vasıfların söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Safedî Kur'ân'da zikredilen esmâ-i hüsnânın sadece örnek kabilinden isimler olduğunu ve Allah'ın isimlerinin bunlarla sınırlandırılmayacağını altını çizmektedir. Ayrıca müfessir, Allah'ın “müntekım, müzil ve mudıl” ve benzeri isimlerinin kulların amelleri açısından cezaî isimler olduğunu ancak bu isimlerin ibtidâen konulmuş ifadeler olmadığını dile getirmektedir.⁷⁰³

2.4.1.3. Allah'ın Sıfatları

Âlimin sıfâtullah hakkında görüş ve değerlendirmelerine geçmeden önce İslâm düşünce tarihinde bu konunun nasıl ele alındığına kısaca temas edilecektir. Akâid ve kelam literatüründe sıfâtullahla ilgili üç farklı bakış açısının ortaya konduğu görülmektedir. Bu kapsamda Muattıla ekolü tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle Allah'ın zâtı dışında kadim sıfatlarını kabul etmeyerek ifrat çizgisinde bir duruş sergilemiştir. Bu ekolün tefrit çizgisindeki temsilcisi Mücessime ve Müşebbihe düşünce sistemi Allah'ı insanî ve cismânî vasıflarla nitelendirmişlerdir. Zikredilen söz konusu iki ekol arasında orta bir yol takip eden ve Allah'ın sıfatlarının olduğunu kabul eden Sıfâtiyye veya Ehl-i Sünnet mezhebi yer almaktadır. Selef âlimleri Allah'ın sıfatlarını yorumlamaktan kaçınarak bu konuyu Kur'ân ve Sünnet'te zikredildiği şekliyle ele almakla yetinmişlerdir. Eş'arîler ile Mâtürîdîler ise sıfâtullahın Allah'ın zatının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söylemişlerdir. Yine selef âlimleri Allah'ın bütün sıfatlarının ezeli ve ebedî olduğu ifade ederek Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olmadığını söyleyen Eş'arîlerden ve ilâhî sıfatların ezeli olmadığını ifade eden Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar.⁷⁰⁴

Müellif, Allah'ın sıfatları konusunu doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle “zât”, “sıfat” ve yaratılan varlıklar anlamında “mübdeât” kavramlarına temas etmektedir. Müellife göre zât, irfan sahibi bir kimsenin mânevî tecrübeyle elde ettiği bilgilerin (marifet) ötesinde varlığı söz konusu olan, insanın acziyetini itiraf ettiği,

⁷⁰² en-Nisâ 4/29.

⁷⁰³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/301.

⁷⁰⁴ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 86-88, 106-109; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/92-105.

idrâkî ve vehbî olarak mevcûdiyetini kabullendiği varlığın ismidir. Ona göre sıfat ise zâtından dolayı kadîm olan ve isimlendirme konusunda yaratılan varlıklar (muhtes) ile müşareketi söz konusu olmayan vasıflardır. Safedî bu konuyla ilgili diğer kavram olarak mübdeâtın ise bilinmesi ve idrak edilmesi gereken hususları bildirilen ve idrake sunan varlıklar olarak tanımlamıştır. O, mübdeât olarak isimlendirilen varlıkları Allah'ın rahmetinin lisanı ve kudretinin alametleri olarak görmektedir. Buna göre müfessir, insanın ahlakî anlamda Allah'ın sıfatıyla muttasıf bir varlık olarak en değerli vasıflara haiz olduğunu idrak etmesi durumunda tevhit şuuruna ulaşacağını dile getirmektedir. Ayrıca o, insanın Allah'ın zât ve sıfatlarının azâmet ve yüceliğini göstermesi sayesinde gerçek anlamda kulluk şuurunu elde edeceğinin altını çizmektedir. Müfessir zat, sıfat ve mübdeât kavramlarını izah ettikten sonra varlıkların vasıflarının anlaşılması için onları dört kategoride değerlendirmektedir. Buna göre o, evveli ve âhiri olmayan varlık anlamında Allah'ı, evveli ve âhiri olan varlık olarak fâni cismi, evveli olup âhiri olmayan varlık bağlamında bâki insanı ve sonuncu ise evveli olmayıp âhiri olan varlıktan bahsetmekte ve böyle bir varlığın muhal bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁵

Müellif, sıfatlar konusunda teşbihe düşmeden tevhit çizgisinde bir görüşe sahip olduğunu zaman zaman tefsirinde ifade etmektedir. O bu anlamda şeriatın, Allah'ın “semî”, “basîr” ve “kavî” gibi bazı sıfatlarını kulları için kullanılmasına cevaz verdiğini, yaratan ile yaratılan varlığın sıfatları konusunda ortak noktalarının bulunmasının (iştirak), yaratanın zâtı hakkında şirk ve aynîliği (ittihat) gerektirmeyeceğinin altını çizmektedir. Müfessir ayrıca Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasıyla ilgili olarak O'nun varlığı ilk (إبداء) ve modelsiz (إبداع) var etmesi gibi süreçlerde yaratan ve yaratılan arasında bir benzerliğin söz konusu olmayacağını söylemektedir. Müfessir, Allah'ın sıfatları konusunda tevhidi esas alan ve aynı zamanda teşbih içermeyecek yönünde görüşünü şu şekilde beyan etmektedir: “Şayet hâlik, mahlûkun yapabildiği şeylere güç yetirebiliyorsa bu takdirde yaratanın, yaratılanla güç ve kudret konusunda benzelikleri taşıması tabîîdir. Buna mukâbil sadece yaratanın yapabildiği ve yaratılan varlığın güç yetiremeyeceği hususlarda ise yaratanın kudretinde

⁷⁰⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/19.

yaratılan açısından bir benzerlikten (mümâselet) söz etmek mümkün değildir.”⁷⁰⁶ Müellif yine bu konuyla ilgili olarak sadece yaratana ait sıfatların mevcûdiyetine dikkat çekerek söz konusu sıfatların yaratılan varlıklara isnat edilmesinin muhal olduğunu hatırlatmaktadır.⁷⁰⁷

Müfessir, sıfatullâhla ilgili olarak Allah ile yaratılmış varlıkların sıfatları açısından bir benzerliğin olmadığını ifade etmek üzere yaratan ve yaratılan bakımından letâfet ve kesâfet boyutuyla bu konuyu mukayeseli bir şekilde değerlendirmektedir. Bu mânada o, yaratılmış varlıkların (مفطور) letâfet-kesâfet bakımından yaratandan (فاطر) farklı özellikler taşıdığını şu şekilde anlatmaktadır: “Yaratılan varlıklar letâfet boyutunun en son noktasında yer aldığından varlık olarak tümüyle latîf özellikleri taşıyan Allah ile hiçbir surette benzerlik taşımaz. Bundan dolayı kesâfet özellikleriyle muttasıf yer ya da gökte Allah hakkında bir mekân tayini muhaldir. Ancak latîf bir varlık olarak Allah’ın, aklen idrak edilebilmesi için Kur’ân’da kendisini tanıtmaya yönelik insanın idrakine uygun misaller zikredilmektedir. Bununla birilikte Allah, Şûrâ Sûresi 21. âyetinde bu konuyla ilgili şu uyarıyı yapmaktadır: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁷⁰⁸

Safedî, sıfatullâhın Allah’ın zatının kemâlini gösteren işaretler olduğunu ancak bu sıfatların O’nun zâtının yetkinliğini ortaya koyma açısından bir zorunluluk ifade etmediğine dikkat çekmektedir. Müfessir böylece yaratılan varlıkların sıfatlarının zatını tamamlayan unsurlar olduğunu belirtirken, Allah’ın zâtının ise sıfatlarını tamamlayan bir konumda bulunduğunu belirtmektedir. Müellif sonuçta O’nun zatının, her türlü yetkinliğin ve tam olmanın üstünde bir mahiyet arz ettiğini ifade etmektedir.⁷⁰⁹

Ayrıca müfessir bütün varlıkların mevcûdiyetinin Allah’a borçlu olduğunu ifade etmek üzere vücûd isminin O’nun zâtı hakkında mutlaklığını hatırlattıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Eşya hakkında kullanılan “ayn” kelimesinde olduğu gibi “vücûd” ismi de Allah’ın müşterek isimlerindendir. Bununla beraber vücûd ismi vahdet ismi gibi diğer varlıklar hakkında mâna itibariyle mutlaklık ifade etmezken Allah

⁷⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/12-13.

⁷⁰⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/13, 19.

⁷⁰⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/270.

⁷⁰⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/165.

hakkında umum, husus, iştirak ve zıtlık gibi noktalar söz konusu olmaksızın mutlaklık ifade eder. Zira Allah hakkında hiçbir zaman ma'dûmiyet söz konusu olmaz.”⁷¹⁰ Safedî, Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Hz. Ali'ye ait şu değerlendirmeyi bu kapsamda nakletmektedir: “Allah'ın isim ve sıfatları gerçek anlamda bir vasıfla veya bir sınır ile ya da bir ölçüyle vasfedilemez. O'nun hakkında nasıl bir varlık olduğuna dair kafasında bir tasavvur oluşturan bir kimse “O, şu vasıflara haizdir.” şeklinde bir söz söyleyemeyeceği gibi, Allah'n nerede olduğuna dair kanaatini dile getiren bir kimse de Allah'a mekân tayin edemez. Ancak, O'nun hakkında bağışlama, verme anlamında isimler mutlaklık ifade eder. Zira O, bütün varlıklara mevcudiyetini veren mûcîd (مُوجِد) 'tir. Allah, âlemlere ilmi bahşeden mutlak âlimdir. O'nu yaratılana benzetmek söz konusu olmadığı gibi, sıfatlarını da yok saymak doğru değildir.” Ayrıca müellif, selef âlimlerinin akılda, hayalde, zanda ya da idrakte oluşan düşüncelerden Allah'ın uzak ve yüce olduğu konusunda icmâ ettiklerini dile getirmektedir.⁷¹¹

2.4.1.3.1. Haberî Sıfatlar

Âlim, “ayn” (عين) , “yed” (يد) ve “istivâ” (إستواء) gibi haberî sıfatları hem yaratan hem de yaratılan varlık çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Bu kapsamda o, Allah'ın arşa istiva etmesi ifadesinin Allah ve kul boyutuna bakan yönünü şu şekilde izah etmektedir: “وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ” “Onun bir de muhteşem tahtı var.”⁷¹² Bu âyetle tıpkı hükümdarın insanlar nezdindeki kudretinin büyüklüğünü ifade eden bir anlatım söz konusudur. Aynı şekilde Allah'ın arşa istivâ etmesi, O'nun göklerde ve yerdeki hâkimiyetinin ne kadar büyük ve yüce oluşu anlamına gelmektedir. Söz konusu ifade şekli, O'nun hakimiyetinin zihnen kavranıp anlaşılması için örfte yaygınlık kazanmış mecazi bir anlatım şeklidir.”⁷¹³

Müfessir bu konuyla ilgili olarak Fetih Sûresi 10. âyetinde geçen ve Allah'ın eli anlamındaki “yedullah” (يَدُ اللَّهِ) ifadesinin ise yerin Allah'ın yeri, göğün O'nun seması, insanın elinin ise O'nun eli sayılması anlamında mecazi ifadeler olarak kabul

⁷¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/165.

⁷¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/165.

⁷¹² en-Neml 27/23.

⁷¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/411-413.

etmektedir. Safedî bu âyetteki Allah'ın eli ifadesine yönelik olarak Allah elçisinin konumunu yüceltmek üzere manevî anlamda onun elinin Allah'ın eli mânasında bir kullanım olduğunu dile getirmiştir.⁷¹⁴

Sonuç itibariyle müfessir, Kur'ân'daki haberi sıfatların Allah'ın yüceliği ve hâkimiyeti gibi özelliklerini anlatmak üzere kulların idrakine sunulmuş mecazi ifadeler olduğunu vurgulamaktadır.

2.4.1.4. Allah'ın İlmî ve Kader

Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'n ilmini ele alırken genel anlamda ilmi, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Kadîm ilim, Allah'a ait olan, fikir ve hisle meydana gelmemesi itibariyle hâdis ilme benzemeyen, istidlâle dayanmayan, mükteseb ve zarurî olmayan ve bütün ma'lumâtı ve mahlukâtı kuşatan ilim şeklinde tanımlanmıştır. Hâdis ilim ise melek, insan, cin ve diğer canlılara ait zarurî, iktisabî ve istidlâlî gibi kısımlara ayrılmış ilme denilmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah, bütün ma'lumâtı kapsayacak şekilde zatıyla kâim, ezeli ve hakikî bir sıfat olan âlim sıfatıyla muttasıftır.⁷¹⁵

Müfessir Safedî Allah'ın ilmi ve bununla bağlantılı kulların fiilleri konusunu eserinde geniş bir şekilde ele almaktadır. Müellif kader, kazâ, meşîet, irade ve ma'lûm gibi kavramların genel itibariyle Allah'ın ezeli ilmine dayandığını ifade etmektedir. Bu noktada onun konunun iyi anlaşılması amacıyla bu kavramlara dair yapmış olduğu tanımlara kısaca temas etmek gerekmektedir. Buna göre müfessir kazâ kavramını, Allah'ın ilminin nesne ve olaylara dair hükmü olarak tanımlamaktadır. Safedî, Allah'ın hükmünün kulların amellerine göre şekillendiğini ve sonuçta kulların amellerinin genel anlamda Allah'ın ilmi çerçevesinde cârî olduğunu vurgulamaktadır. Müellif kader terimini ise nesne ve olayların bizzat kendisi hakkında herhangi bir ekleme ve tamamlama olmaksızın Allah'ın ilminin gerçekleşmesi olarak tarif etmektedir. Ona göre Allah'ın hükmü olan kazanın gerçekleşmesi, ancak kader ile mümkün olmaktadır. Müellif, Allah'ın takdiri olan kaderin kulların fiillerine göre cârî olduğunu, bu noktada kulun kaderini belirlemede etkin bir konumda bulunduğunu, aynı zamanda onun

⁷¹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/116.

⁷¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fî telhîsî'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 26; Nûred-din es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 48.

fiillerinin neticesine göre hüküm verildiğini ifade ederek kulun aynı zamanda mahkûm durumunda bulunduğunun altını çizmektedir. Sonuçta müfessir, kulların kendi iradeleriyle gerçekleştirmiş amelleri çerçevesinde sorumluluğunu ifade etmek üzere her hâkimin aynı zamanda mahkûm konumunda bulunduğunu dile getirmektedir.⁷¹⁶ Ayrıca müellifin kader ve kazâya dair tanımları -Allah'ın bir konudaki hükmü kazâ, ilgili hükmünün tecellisi ise kader olması itibarıyla- Eş'arî kelamcılarının tanımıyla örtüştüğü görülmektedir.

Âlim, Kasas Sûresi 68. âyetinde geçen *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ* “*Rabbin, dilediğini yaratır ve tercih eder.*” kısmıyla ilgili olarak Allah'ın ezeli ilmi sayesinde yapacağı şeyleri önceden bilmesinin bir şeyi yapacağı ya da yapmayacağına bir sebep veya icbar teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir. Müfessir bilakis Allah'ın söz konusu işi yapacağına veya yapmayacağına yönelik tercihinin bulunduğunu bilmesi anlamına geldiğini vurgulamakta ve bu durumunun Allah'ın kâdir-i mutlaklığının bir gereği olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁷

Müfessir, kazâ ve kader kapsamında Allah'ın ilmine işaret ettikten sonra bu konunun devamı mahiyetinde ilim ve ma'lûm kavramlarını gündeme getirmekte ve O'nun ilminin ma'lûma, diğer bir ifadeyle kulların amellerine tâbi olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁸ Safedî, kazâ-kader konusunu ilim-ma'lûm açısından ele almakta ve “*Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.*”⁷¹⁹ âyeti çerçevesinde şu izahı yapmaktadır: “ Bu âyet, bâtinî ve zahirî mânada her türlü rızkın, ilmin ve amelin Allah'ın nezdinde belli bir ölçüye göre kullara ihsan edildiğini, bu ihsanın (عَطِيَّةٌ) takdiri ise malûma göre şekillendiğini belirtmektedir.

Dolayısıyla Allah'ın ezeli ilmi bu anlamda malûma göre şekillenmektedir. Sonuçta ilim ve malûm konusunu bu düzlemde anlayan insanın bilgisi ve bu doğrultudaki davranışı, ona bu dünyada tam bir rahatlığa kavuşturacağı gibi ahirette de kemâl derecesinde saadetine vesile olur. Buna mukabil kul, kader konusundaki söz konusu bilgisine uygun

⁷¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/255-256.

⁷¹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/350.

⁷¹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 256.

⁷¹⁹ el-Hicr 15/21.

davranış tarzı geliştirmedeği takdirde, ona bu dünyada yorgunluk ve yılgınlığın söz konusu olacağı gibi âhirette de şekâvet kendisinden eksik olmayacaktır.”⁷²⁰

Son tahlilde müfessir Allah’ın, kulların kendi tercihleri ve tâkatleri çerçevesinde yapabilecekleri şeylere güçyetirebilmeleri/kesbedebilmeleri konusunda bilgi sahibi olması bakımından kazâ ve kaderin O’nun ezeli ilmine dayandığını ifade etmektedir. O bununla birlikte Allah’ın bu bilgisinin kulları için zorlayıcı bir sebep olmadığını altını çizmektedir.⁷²¹ Bu çerçevede Safedî, yaratılan eşya veya varlığın bu dünyada mevcûd ve zâhir olmadan önce Allah’ın ilmi ezelisinde bulunması yönüyle malûmun ilme tâbi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, kulların talep ve davranışları açısından ise Allah’ın ilminin ma’lûma tâbi olduğunu ifade etmektedir.⁷²²

Müfessirin kazâ ve kader konusunu izah ederken Mâturîdîlerden ziyade Eş’arîlere ait kazâ ve kader tanımını benimsediği görülmektedir. Ayrıca onun, kazâ ve kader konusunu “ilim ma’lûma tâbidir” kâidesi çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalıştığı ve argümanlarını bu tez üzerine inşâ ettiği anlaşılmaktadır.

2.4.1.5. Meşîet, Cebr ve İhtiyar

Kelam ilminde, Allah’ın ilim, irade ve kudreti kapsamında kulların fiilleri ve bu fiillerin meydana gelmesiyle ilgili cebr ve ihtiyar konusu gündeme gelmektedir. Esasen kelam literatüründe Allah-insan ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan ve tartışılan irade hürriyeti meselesi, Allah’ın ezeli ilmi, iradesi, kudreti ve takdiri karşısında insanın sahip olduğu irade, güç ve fiillerinin sınır, konum ve değerinin belirlenmesi çerçevesinde kelamî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerden Cebriyye ekolü ve bu düşüncede olanlar, insanda irade ve kudretin söz konusu olmadığını ifade ederek aşırı ve mutlak bir cebir anlayışını benimsemişlerdir. Eş’arîler ise insanda irade ve kudretin var olduğunu dile getirmesine karşın fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisinin olmadığını, dolayısıyla insanın iradesinde bir cebir ve ızdırap halinin varlığına dikkat çekerek ortalama bir cebir anlayışını benimsemiştir. Mutlak anlamda ve aşırı iradeciliği öne çıkaran Kaderiyye ve Mu’tezileye ekolleri ise Allah’ın insana kayıtsız ve şartsız irade ve kudret vererek onu kendi haline bıraktığını ve bunun sonucunda insanda

⁷²⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/ 256.

⁷²¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/513.

⁷²² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/351.

fiillerin ortaya çıkış esnasında Allah'ın hiçbir katkısının olmadığını ileri sürerek aşırı tefvîzî (insana iradeyi teslim etmek) bir anlayış içerisinde olmuşlardır. İrade ve kudretinin tefvizi noktasında mu'tedil bir yol takip eden Mâtürîdî ekolü ise Allah'ın insana etkin kullanabileceği bir irade ve kudret verdiğini ancak fiili yaratma hususunun Allah'a mahsus olduğunu ifade ederek Allah'ın iradesinin kulun iradesine tâbi olduğunu ve bu durumda kulun kâsib ve Allah'ın hâlik konumunda bulunduğunu zikretmiştir.⁷²³

Müfessir, cebr ve ihtiyar konusunu tefsirinde farklı başlıklar altında tafsilatlı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Konu genel anlamda ilim, irade ve kudret çerçevesinde yaratan varlık Allah ve yaratılan insan arasında ele alınmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Safedî cebr ve ihtiyar hususunun Allah'a isnad bağlamında meşîet ve irade kavramlarına temas etmektedir. O, Bakara 253. âyetin وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّاكُمْ وَلَكِنَّ

عَلَّمْنَاكُمْ مَا نُرِيدُ “Allah dileseydi aralarında savaşmazlardı fakat Allah dilediğini yapar.”

kısmıyla ilgili olarak irade ve meşîet kelimelerinde anlam itibariyle bazı nüanslarının bulunduğu dikkat çekmektedir. O, meşîet kelimesinin kök anlamı itibariyle mevcûdun ismi olduğunu ve olmayan bir şeyi var etmeye yönelmeyi ifade ettiğini, buna karşın irade kelimesinin ise genel anlamda talep etme anlamında olduğunu dile getirmektedir. Müfessir bu anlamda meşîet kavramının Allah'a izafe edilmesiyle Allah'ın bir şeyi var etmeye yönelmesinin kastedildiğini, irade kavramıyla ise Allah'ın genel anlamda muradının kastedildiğini ifade ederek bu kavramın daha şumüllü olduğuna dikkat çekmektedir.⁷²⁴

Müfessir, İnsân Sûresi 29. âyeti bağlamında meşîet konusuna dair şu izahı getirmektedir: إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا “Şüphesiz ki bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol tutar.” gerek söz konusu bu âyette ve gerekse aynı sûrenin 3.âyetinde إِيَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.” zikredilen “immâ” (إِمَّا) edatı insana ait ama Allah'ın

⁷²³ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Kifâye*, 167-172; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/49-52, 85-86, 96,-98; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Mısır: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1987), 54-62; Süleyman Uludağ, *İslamda İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhebler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 173-179; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâkidi*, 100-106.

⁷²⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/287.

meşîetinden ayrı düşünölmeyen bir meşîetin varlığını ortaya koymaktadır. İnsana ait meşîet, Allah'ın meşîetiyle mümkündür. Allah, insanın meşîette bulunmasını ister ancak bu istek ve irade, zıddı olmaksızın belirli bir şeyi istemek suretiyle sınırlılık ifade etmeme anlamında icbar mânası içermeyiz. Allah insana sadece salt anlamda meşîet özelliğini vermiştir. İnsan bu özelliğiyle kendisine verilen istitaât ölçüsünde dilediğini yapmaya ve zıddını yapmamaya muktedir olmaktadır. Esasen Allah'a ait küllî ve mutlak bir irade söz konusu iken⁷²⁵ insanda ise cüzî ve mukayyed bir irade⁷²⁶ mevcuttur.”⁷²⁷ Safedî konunun doğru anlaşılması yönünde İnsân Sûresi 30. âyetiyle ilgili olarak şu izahı yapmaktadır: وَمَا تَشَـٰوُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَـٰوَرَآءِ اللّٰهُ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Ancak Allah'ın (bir şeyi) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.” Âyette geçen “en” (أَنْ) edatının şart mânasında olup bu doğrultuda âyetin anlamı “Allah'ın dilemesi şartıyla sizlerin (insanın) meşîet sahibi olabileceği” şeklinde gerçekleşmektedir. Ayrıca âyetteki “en” (أَنْ) edatını, “ellezi” (الَّذِي) anlamında ancak “mâ” (مَا) edatı olarak konumlandırılması durumunda âyetin anlamının “sizler ancak Allah'ın dileklerini dileyebilirsiniz” şeklinde bir mânaya dönüşecektir. Bu noktada insan cebr altında bir varlık konumuna girmiş olur.”⁷²⁸

Müfessir kural olarak cebr ve kesb konusunda Allah'ın sahip olmasını istediği şeylere kulun sahip olabileceği, bazen de insanın hayra ve şerre mücber kılınabileceğini ifade ettikten sonra konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Kişi bazen şerre mücber kılınması onun daha önceden yaptıklarının cezası yönünde değerlendirilebilir ve bu noktada Kur'ân mezkûr konuya şöyle değinmektedir:

“Bunun üzerine Allah da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar yüreklerine münafıklığı yerleştirdi.”⁷²⁹ Ayrıca kulun şerre mücber kılınmasında kimi zamanda kişinin kendi iradesiyle yaptıklarının cezası dışında sırf Allah'ın kulunu o konuda -puta tapmak gibi- istihdam ederek değerlendirmeyi murat etmesi muhtemeldir. Dolayısıyla kul bundan

⁷²⁵ bk. el-Mâide 5/17; Âl-i İmrân 3/47, el-Kasas 28/68, eş-Şûrâ 42/49.

⁷²⁶ bk. Fussilet 41/40.

⁷²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/138, 351, 4/476-477.

⁷²⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/138, 4/477-478.

⁷²⁹ et-Tevbe 9/77.

sorumlu tutulmaz. Hayra mücber kılınması ise kimi zaman amellerinin karşılığı bağlamında mükâfat, bazen de lütuf kabilinden gerçekleştiği görülür.”⁷³⁰

Safedî kesb konusunun insanın kudret ve taatine dayandığını belirtmekle beraber ayrıca onun varlık olarak her konuda mutlak bir kudrete sahip olmadığını dile getirmektedir. Bu anlamda ona göre kesb, Allah’ın insana herhangi bir konuda yapabilme kudretini verdiği şeylere güç yetirmesi ve kulun muktedir kılındığı alanda söz sahibi olarak tercih yapabilme yetkisiyle donatılmasıdır. Bu noktada müfessir kesbin kişinin tercihiyle ilgili olarak hayır veya şer cihetinde gerçekleştiğini dile getirmektedir. Sonuçta âlime göre Allah kişide evvelâ kesbetme yetisini yaratır, böylelikle insan tercihte bulunur ve tercihiyle göre kişinin bir şeyi yapması veya terketmesi yönünde gerçekleşecek imkân ve kudreti Allah kendisine vermektedir.⁷³¹

Müellif, kesb konusunda insanın her daim cebr altında olduğunu ileri süren Cebriyye ile kişinin her şeye güç yetirebileceğini ifade eden Kaderiyye ekollerini eleştirmektedir. Müfessir, özellikle hayatta insanın her koşulda her şeye güç yetirebileceğini ifade eden Kaderiyye ekolünün bu yaklaşımını doğru bulmadığını ve günlük yaşamda bazen insanın aciz kaldığı durumların meydana gelebileceğini hatırlatarak söz konusu görüşün vâkıyla uyuşmadığını ifade etmektedir. O, mutlak anlamda cebr anlayışını reddetmeyen ve yine insana sınırsız kesb ve kudret anlayışı atfetmeyen bir kesb teorisini benimsediğini ve bunun ise sünnete uygun anlamına gelen sünnî bir kesb görüşü olduğunu belirtmektedir.⁷³²

Sonuçta müfessirin kesb konusunda mutlak tefvîzî bir çizgide olmadığı gibi, cebr konusunda da ifrat ve tefritten uzak bir şekilde Mâturîdî ekolünün görüşüyle örtüşen bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.4.1.6. Hidâyet ve Dalâlet

Kelâm tarihinde İslâm âlimlerince üzerinde bir hayli fikir yürütülen konuların başında hidâyet ve dalâlet konusu gelmektedir. Hidâyet ve dalâlet konuları etrafındaki tartışmaların şekillenmesinde; o günkü dinî ve siyâsî konjoktürel şartların yanı sıra, kelâmî ekollerin söz konusu kavramlara vermiş oldukları anlamların da etkisi söz

⁷³⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/237, 352-353.

⁷³¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/352.

⁷³² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/353-354.

konusudur. Tarihi düzlemde Ehl-i Sünnet çizgisi, ihtidâ ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığı/ortaya çıkarıldığı yönünde görüş beyan ederken bu düşüncenin karşısında Mu'tezile ekolü ise mezkûr fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı, aksine insanlar tarafından ortaya konduğunu beyan etmiştir.⁷³³

Müellif, hidâyet ve dalâlet konusunu izah ederken Allah ve kul açısından konuyu ele almak üzere şu noktalara temas etmektedir: “Genel anlamda idlâl/dalâlete düşürme ve hidâyet Allah’tandır. Allah, her daim kulları için hidâyeti önceler ve bu anlamda hidâyetin kaynağı Allah’tır.”⁷³⁴ Ancak Allah, insana hidâyet vesilelerini gösterdikten sonra kişi dalâlete meylediyorsa bu noktada idlâl Allah’a nisbet edilir. Allah’ın insanı dalâlete düşürmesi, ancak kişinin işlemiş oldukları günahlar sebebiyledir ve bu durumda idlâl, sonuç ve cezalandırma mahiyetindedir.⁷³⁵ Kişi uyarıldığı halde dalâlette ısrar etmesi durumunda cezalandırmak üzere o, bulunduğu hal üzerine bırakılır.⁷³⁶ Bundan dolayı Allah ancak kendisinde fîsk özellikleri belirmesi, Allah’a vermiş olduğu sözü bozması ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarması gibi sebeplerden ötürü fâsık kimseyi saptırır. Zira bu kimse bütün bunları içinde bulunduğu cehâlet ve dalâlet sarmalından dolayı yapmıştır.”⁷³⁷

Müfessir, hidayet ve dalâlet konusunun anlaşılması yönelik Nahl 93. âyetinde ifade edilen “*Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir.*”⁷³⁸ husûsun doğru anlaşılması için Tevbe Sûresi 110. âyetine müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “*Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeylerin neler olduğunu kendilerine açıklamadan, onları yoldan çıkmış sayacak değildir. Kuşkusuz Allah her şeyi en iyi bilmektedir.*” Safedî, söz konusu iki âyette Allah’ın, insana sorumluluklarını açıkladıktan sonra, kişinin bunları yerine

⁷³³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/105-106; Galip Türcan, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15(2012), 270-283.

⁷³⁴ “*Doğru yolu göstermek bize aittir*” (el-Leyl 92/12)

⁷³⁵ bk. “*O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) yine onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz.*” (el-En'am 6/110)

⁷³⁶ “*Ve onları şaşkın olarak taşkınlıkları içinde bırakırız.*” (el-En'am 6/110)

⁷³⁷ Müellif, Bakara Sûresi 26 ve 27. âyetleri esas alarak bu tespitleri yapmıştır. “*Allah onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır. Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler, Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar; işte sonunda zararlı çıkacak olanlar da yalnız bunlardır.*”

⁷³⁸ en-Nahl 16/93.

getirmemesi durumunda Allah'ın onu dalâletle cezalandıracağını ifade etmektedir. Ayrıca o, söz konusu bu iki âyetin hidayet ve dalâlet konusunda birbirini tamamlar nitelikte açıklamalar olduğuna dikkat çekmektedir.⁷³⁹

Âlim, ayrıca Kur'ân'da anlatılan hidâyet ve dalâlet konusunun kâfirler (küffar) ve âsiler (usât) açısından ele almak üzere sözlerine şöyle devam etmektedir: “Âsiler, Allah'ın kendilerine hidâyet vesilelerini gösterdikten sonra hidâyet istikâmetinde hayatlarını devam ettirebildiklerini bildiği ve hidâyetlerini murat ettiği insanlardır. Bu kimseler isyankâr mü'minlerdir ve Allah'ın bunlar hakkında hidâyet ve affi yönünde muradının olması muhtemeldir.”⁷⁴⁰ Kâfirler hakkında ise Allah'ın hidâyet yollarını göstermesine rağmen dalâlette ısrar ettikleri, kendilerinin uyarıldıkları ve ibret almaları için her türlü azaba dûçar kalmalarına rağmen küfürde ısrarcı olan söz konusu bu insanlar hakkında Kur'ân'da şu ifadeler yer almaktadır: “*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.*”⁷⁴¹ Netice itibariyle bütün her şey Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde cereyan etmektedir.”⁷⁴² Müfessir, dalâlet ve hidayet bağlamında kâfiri İblîs, âsiyi ise Hz. Âdem üzerinden değerlendirmekte ve İblîs'in Allah'ın emrini kabullenmediğini (أبى),⁷⁴³ Hz. Âdem'in ise Allah'ın emrini yerine getirmediğini (عصى)⁷⁴⁴ hatırlatmaktadır. Âlim bununla beraber Allah'ın, İblîs ve Hz. Âdem'in hidayetini tercih etmesine (إجتباء/إختصاص) rağmen İblîs'in buna yanaşmayıp isyân ve inkâr yolunu tercih ettiğini, Hz. Âdem'in ise taati benimsediğini ifade etmektedir.⁷⁴⁵

Müellif, hidâyet ve dalâlet konusunda insandaki meşîetin rolünün olup olmadığı noktasında Enfâl Sûresi 23. âyetiyle ilgili şu izahı yapmaktadır: “*Allah onlarda (inkârcılarda) bir hayır görseydi elbette kendilerine işittirirdi, eğer işittirseydi yine*

⁷³⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 90-91, 358, 2/539-540.

⁷⁴⁰ Safedî bu kapsamda şu âyeti delil getirmektedir: “*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.*” (en-Nisâ 4/48)

⁷⁴¹ el-En'âm 6/28.

⁷⁴² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/540.

⁷⁴³ Tâhâ 20/116.

⁷⁴⁴ Tâhâ 20/120.

⁷⁴⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/540.

reddederek yüz çevirirlerdi.” Allah, mümin-kâfir bütün insanlara ayırt etmeden hidâyet yollarını göstermiştir.⁷⁴⁶ Allah, bu âyete muhatap olan münafıklar ve münafıklık alameti taşıyanlar hakkında ‘Ezelden kendilerinde hiçbir hayır olmadığını bildiği halde onları bu özellikte yaratmıştır.’ şeklinde cebrî bir anlayışla âyeti değerlendirmenin doğru olmayacağını belirtmektedir. Aksine ‘Allah onlara hakikati işittirip/kavratıp daha sonra bu kimselerin yüz çevirdiklerini, aynı şekilde tekrar hakikati işittirip kavratsaydı yine hidâyete sırtlarını dönerler ve dalâlete düşerlerdi.’ şeklinde insan merkezli ve ona sorumluluk yükleyen bir anlayışla âyeti değerlendirmek daha isabetlidir.”⁷⁴⁷

Neticede müfessirin hidâyet ve dalâlet konusunu, Allah bağlamında dilediğini yaratma ve ödüllendirme/cezalandırma boyutuyla ele alırken, insan açısından ise aklî melekeleriyle tercihte bulunup (ihtiyar) söz konusu fiili ortaya koyma (iktisab)–insanın dilediğini yapması– şeklinde değerlendirdiği görülmektedir.

2.4.1.7. Ecel

Ecel konusu kelâm ilminde âlimler tarafından kader meselesinin bir boyutu olarak Allah’ın ilim ve iradesi çerçevesinde ele alınıp tartışılacağı bir konudur. Özellikle kelâm ekolleri arasında ecel kelimesine verilen farklı mânaların yanında iki ecelin olup olmaması yönünde muhtelif değerlendirmelerin ortaya konduğu bilinmektedir.⁷⁴⁸

Ecel konusunu ilk olarak ele alıp değerlendiren ve tartışma konusu yapan Mu’tezile ekolünde iki farklı görüşün öne çıktığı görülmektedir. Erken dönem Mu’tezilî anlayışa göre ecel, insanın hayat süresi ve ölüm vaktidir. Basra ekolü olarak da bilenen söz konusu anlayışa göre ise insanın eceli tektir, takdim ve tehirin olması söz konusu değildir.⁷⁴⁹ Bağdat ekolü ise eceli, insanın öldüğü veya öldürülmesinin Allah tarafından bilindiği vakit olarak yorumlamıştır. Bu anlayışa göre En’âm Sûresi’nin ikinci âyeti esas alındığında insanın dış müdahale olmadan normal bir ölümle ölmesini ecel-i

⁷⁴⁶ “*Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler; nihayet kendi yapıp ettiklerinin sonucu olarak alçaltıcı bir yıldırım azabı yakalayiverdi onları!*” (Fus-silet 41/17)

⁷⁴⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/257.

⁷⁴⁸ Ebü’l-Hasen Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Naîm Zenzur (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 1/204; Ciat Tunç, “Ecel”, *DİA*, 10/380-382.

⁷⁴⁹ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 782; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 1/204.

müsemma, bunların dışındaki kaza ve hastalık gibi etkenler sonucu ölmesini de ecel-i kaza olarak değerlendirmişler ve bu çerçevede ömrün uzayıp kısalabileceğini savunmuşlardır.⁷⁵⁰

Selefiyye, Mâturîdiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i Sünnet'e göre ecel, Allah'ın canlıların öleceğini bildiği zaman, hayatın süresidir. Bu tanıma göre ecel, hayatın süresi ve ölüm için belirlenmiş zaman anlamındadır. Buna göre bütün canlılar için tek bir ecel söz konusu olmasının yanında ayrıca ecelde artma ve eksilme veya takdim ve tehir de mevzu bahis olmaz.⁷⁵¹

Müfessirin, yaşadığı dönemdeki ilmî tartışmalara bîgâne kalmayarak özellikle kelâmî meselelere dair Ehl-i Sünnet çizgisinde birtakım görüşler beyan ettiği ve yeri geldiğinde söz konusu görüşlerini müstakil başlıklar altında tefsirinde zikrettiği görülmüştür. Müellifin ecel konusunu tefsirinde teferruatlı bir şekilde ele aldığı ve ayrıca bu konuda kendine has bazı görüşlere sahip olduğu bilinmektedir.

Müellif, ecel konusunu kazâ, kader ve dolayısıyla Allah'ın hükmü bağlamında ele almaktadır. Buna göre müfessir, Allah'ın hükümlerini mübrem (kesin) ve muallak olmak üzere ikiye ayırarak bu konuda şu tespitleri yapmaktadır: “Mübrem hükümler, değişmesi mümkün olmayan ve gerçekleşmesi muhakkak olan hususlardır. Allah'ın ana-babaya iyiliği emretmesi gibî hükümler ise muallak hüküm olarak isimlendirilmekte olup kullara yönelik maslahat içermektedir. Ancak söz konusu hükümleri kulların bazen yapıp bazen yapmaması söz konusudur. Sonuçta muallak hüküm, Allah'ın izni ve iradesi kapsamında insanın bir şeyi ve zıddını yapabilme ihtiyarını (seçimini) ortaya koyabildiği şartlarda gerçekleşmektedir.”⁷⁵² Sonuçta Safedî'ye göre Allah'ın hükmü ve iradesi kapsamında insanın ana rahminde veya dünya hayatında ecel-i müsemma ve ecel-i gayri müsemma olmak üzere iki çeşit eceli vardır.⁷⁵³ Müfessir bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Esasen Allah bir insan için mezkûr iki ecelden sadece birisini

⁷⁵⁰ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 782-783; Zemahşerî, *El-Keşşâf* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1408), 3/603-604; Cihat Tunç, “Ecel.” *DİA*, 10/380.

⁷⁵¹ Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2001), 368,371; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 316-318; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-İrşâd ilâ kavâfi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâmîh-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-Dîniyye, 2009), 282-254.

⁷⁵² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/93-94.

⁷⁵³ bk. el-En'am 6/2.

hükmeder. Sıralama olarak önce ecel-i gayri müsemmâ ve ardından ecel-i müsemmâ gelir. İnsan Allah'ın belirlemiş olduğu kurallara uyarak ve Hz. Peygamber'in sünnetine riâyet ederek bir hayat yaşaması durumunda ecel-i müsemmaya ulaşarak vefat emiş olur ve bu tür ecel itaatkâr insanın eceli olmaktadır. Ecel-i müsemmâ çerçevesinde kişinin durumu Allah'a ait olup söz konusu ecelde herhangi bir değişim asla söz konusu olmaz. Ecel-i gayri müsemmâ ise, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in belirlemiş olduğu hayat standartlarına uygun olmayan bir hayat sürdüren insanın ecelidir. Dolayısıyla kişinin kendi tercihleri neticesinde insana dönük yönleri ağır basan ve değişmesi mümkün olan bir ecel söz konusudur.”⁷⁵⁴ Müellif ayrıca insanlar dışındaki-gökler ve yer gibi-varlıkların da ecelinin olduğunu ve bu varlıkların tek ve değişmez bir ecelinin bulunduğu anlamında ecel-i müsemmâyâ tâbi olduklarını ifade etmiştir.⁷⁵⁵

Müfessir, ecel konusundaki söz konusu yaklaşımını delillendirmek için naklî ve aklî yönden çıkarımlarda bulunmaktadır. Safedî Kur'ân'da ecel-i müsemmânın Allah'a nisbet edildiğini ve değişmeyeceğini ifade etmek üzere ve aynı zamanda zikredilen ecele ulaşmanın koşullarını ortaya koymak üzere Nuh Sûresi 3 ve 4. âyetlerini zikretmektedir: “*Allah'a kulluk edin; O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin. Şüphesiz Allah'ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelenmez. Keşke -bilseydiniz!*” Müfessir, sûrenin 3. âyetinde ecel-i müsemmâyâ ulaşmanın şartları çerçevesinde Allah'a kulluk, Allah'ın istediği bir yaşam bağlamında takvâ ve resulüne itaat olmak üzere bazı şartlar öne sürüldüğünü ve mezkûr şartlara uyulduğu takdirde Allah'ın belirlemiş olduğu ecel-i müsemmâyâ ulaşabileceğini ve bu sürenin Allah'ın eceli olması cihetiyle değişmeyeceğini zikretmiştir.⁷⁵⁶ Ecel-i gayri müsemmayla bağlantılı olarak müfessir Münâfikûn Sûresi'nin 11. Âyetini gündeme getirmektedir. وَلَنْ يُؤَخَّرَ اَنْفُسًا اِذَا جَاءَ اَجَلُهَا وَالْخَبِيرُ بِمَلَتَعْمُلُونَ “*Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelemez. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.*” Müellif âyette zikredilen ve nefse izafe edilen (اَجَلُهَا) ecelin değişebileceğini, söz konusu değişimin insanın davranışlarına bağlı

⁷⁵⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/92-93/3/165, 603/4/334-336, 415-416.

⁷⁵⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/455.

⁷⁵⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/92, 4/334-336.

olduğunu ve sûrenin 10. âyetinde bu hususun zikredildiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Her birinize ölüm gelip, “Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısın da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam!” diye yalvarmadan önce size verdiğimiz rızıklardan başkaları için de harcayın.” Safedî ayrıca Nuh Sûre’sinin 4. âyetinde zikredilen *وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى* “size belirli bir vadeye kadar süre tanısın.”

ifadelerinde insana ait bir ecelin olduğunu ve bu ecelin insan tarafından iyi davranışlar sergilendiğinde Allah’ın eceli olarak zikredilen ecel-i müsemmâya ulaşabileceğini beyan etmiştir.⁷⁵⁷ Ayrıca müfessir, yukarıda zikrettiğimiz Nuh Sûre’sinin 3. ve 4. âyetlerine dayanarak insanın yaşam süresinin uzamasının söz konusu olabileceğini, bu artışın ise Allah’a itaat ederek gerçekleşebileceğini ve neticede söz konusu artışın ecel-i gayri müsemmânın ecel-i müsemmaya tehiri şeklinde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.⁷⁵⁸ Müellif, bu konuda Hz. Peygamber’in dua,⁷⁵⁹ sadaka ve sıla-i rahim⁷⁶⁰ bağlamındaki hadislerini de delil getirerek insan ömrünün uzaması anlamında tehirin olabileceğini savunmaktadır.⁷⁶¹

Müfessir, hem Allah’a hem de insana yönelik iki ecelin bulunmasını aklî yönden şu şekilde izah etmektedir: “Herhangi bir meselede aklî ve zihinsel yönden üç durum kaçınılmazdır: Vâcib, mümkün ve mümteni’. Kişinin Allah’ın eceliyle ölmesi vücûbiyet yönüyle zaruridir. İnsanın ecel-i müsemmâya ulaşmadan gayri müsemmâ eceliyle ölmesi imkân dâhilindedir. Ayrıca kişinin bu iki ecel dışında ölmesi muhaldır. Sonuçta Allah, insana kendi iradesi sonucu ömrünü iyi bir kul olarak yaşayıp kemâle erdirmeye veya isyankâr bir kul olarak hayat sürüp ömrünü heba edip eksiltme şeklinde bir imkân vermiştir. Ancak bütün bu ihtimaller Allah’ın izni dâhilinde meydana geldiğini ifade etmekle beraber insana ait sorumluluğun daha ön planda olduğunu göstermektedir.”⁷⁶²

Tarihi süreçte ecel konusunda kelâmî ekoller arasında tartışılan ve gündem olan meselelerden bir tanesi de maktûlün eceli meselesidir. Safedî bu noktada “Eğer maktûl

⁷⁵⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/415-416.

⁷⁵⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/91-92, 4/334-336.

⁷⁵⁹ bk. Tirmizî, “Kader”, 6.

⁷⁶⁰ bk. Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *el-Müsneid* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2013), 6/43.

⁷⁶¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/335.

⁷⁶² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/416-417.

öldürülmeseydi daha çok yaşardı.” teziyle Ehl-i Sünnet çizgisinden farklı olarak Mu'tezile mezhebinin müteahhirün dönemindeki Bağdat ekolü anlayışını benimsediğini görmekteyiz.⁷⁶³ Bağdat ekolü eceli, “insanın öldüğü veya öldürülmesinin Allah tarafından bilindiği vakit” şeklinde bir bakış açısıyla yorumlayarak insanın iki ecelinin olduğunu savunmuştur.⁷⁶⁴

2.4.2. Nübüvvet

Bu başlık altında nübüvvet konusuyla ilgili *Keşfü'l-Esrâr*'da temas edilen peygamberlerde ismet, üstünlük, Hz. İsâ'nın ref'i ve halku'l-Kur'ân gibi konular tahlil edilecektir.

2.4 2.1. Peygamberlerin Masumiyeti

Kelâm ilminde usûl-i selâse olarak da bilinen ve İslâm akâidinin üç ana esasından birisini teşkil eden nübüvvet meselesi, bu sahanın bilginleri tarafından peygamberlik müessesinin ispatı ve savunması kapsamında etraflıca irdelenerek tartışılmıştır. Bu alandaki uzman âlimler, özellikle peygamberlerin şahsî özellikleri çerçevesinde ismet sıfatına ayrı bir sayfa açarak konuyu bütün boyutlarıyla ele almışlardır. Bununla beraber tarihi süreçte kelâm ekolleri bu meseleyi kendi doktrinleri çerçevesinde değerlendirmiş ve görüşlerini bu minvalde şekillendirmişlerdir. Ayrıca kelâm ilmine dair eserlerde, âlimlerin peygamberlerin masumiyetinin ne zaman başlayacağı ve kapsamının neleri ifade edeceğiyle ilgili geniş çaplı değerlendirmeler yapıldığı bilinmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mu'tezile mensuplarına göre ismet sıfatı, sadece peygamberlere ait bir vasıf olarak kabul edilirken, Şîa ise imamların da masum olduklarını ifade etmişlerdir. İsmet sıfatı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin kâhir ekseriyetine göre nübüvvetin verilmesiyle başlarken Mu'tezile âlimleri ise bülüğ çağıyla beraber peygamberlerin masum oldukları görüşünü savunmuşlardır. Ayrıca Şîa ekolünde imamlar dünyaya gelmeleriyle beraber ismet sıfatına haiz olduklarını belirtmişlerdir.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/92.

⁷⁶⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 782-783; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/603-604; Mustafa Yalçinkaya, “Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktûlün Eceli Meselesi” *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1(2018), 189-212.

⁷⁶⁵ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, 207; Fahreddin Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ* (Kahire: Mektebetü's-

Peygamberlerin ismet sıfatları kapsamında İslâm âlimleri gerek risaletten önce ve gerekse risalet görevinden sonra küfür ve şirk konusunda nübüvvet elçilerinin masum oldukları görüşünde mutabıktırlar. Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler, peygamberlerin risaletten önce ve sonra yüz kızartıcı günah işlemekten uzak oldukları noktasında ittifak içerisinde olup ayrıca onların risalet görevini yürütürken kasten büyük günaha düşmekten de korunduklarını ifade etmişlerdir. Buna ilaveten âlimler peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten masum oldukları hususunda fikir birliği içindedirler.⁷⁶⁶

Müellif, peygamberlerin masumiyetine dair yapmış olduğu değerlendirmelerde ismet sıfatının peygambere ve Allah'a bakan iki yönünün olduğunu belirterek açıklamasına şöyle devam etmektedir: “Bir peygamber Allah'ın emrettiği iyilik ve hayırları devamlı yapmak suretiyle kendisinde bir tabiat oluşur ve zamanla artık bu vasıf değişmez bir meleke halini alır ve bu şekilde peygamberde masumiyet sıfatı meydana gelmiş olur. İsmet sıfatının Allah'a bakan yönü ise Fetih Sûresi'nde⁷⁶⁷ Allah, önce Peygamber hakkında affetme (ليغفر لك) ifadesini kullanarak onunla ilgili günah işleme konusunu gündeme getirmekte, bununla birlikte aynı ifadeden günahlarının affedilmesi yönüyle onun günahsız olduğu sonucu da çıkmaktadır. Bu durum, peygamberin peygamber olmadan önce günahlarının bağışlandığı ve nübüvvetten sonra ise Allah'ın ezeli ilminde peygamberin henüz gerçekleşmemiş ancak vuku' bulacak günahlarının bağışlandığı/bağışlanacağı anlamını içermektedir.”⁷⁶⁸

Müellifin peygamberlerin günahlardan korunması meselesinde onların kulluk vasfını önceleyerek ismet sıfatının kapsamını daralttığı görülmektedir. Müfessire göre peygamberlerin bütün günahlardan masum olduğunu söylemek hem şer'an hem de aklen doğru değildir. Bu bağlamda peygamberlerin peygamberlik görevi verilmediği dönemlerde -Hz. Mûsâ'nın kıptîyi öldürmesi⁷⁶⁹ gibi- günah işlemesinin mümkün

Sekâfeti'd-Diniyye, 1986), 42, Şehristânî, *el-Milel*, 1/146; Mehmet Bulut, “İsmet.” *DİA*, , 23/134-136.
⁷⁶⁶ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Kifâye*, ss. 205-206; Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 40-47; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, ts.), 245-253; Mehmet Bulut, “İsmet.”, *DİA*, 23/134-136.

⁷⁶⁷ “Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın, sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola iletsin ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.” (el-Fetih 48/2)

⁷⁶⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/113-114.

⁷⁶⁹ el-Kasas 28/ 15-17.

olduğunu, kendilerine peygamberlik görevi verildikten sonra da - Hz. Âdem'in yasak meyveden yemesi⁷⁷⁰ gibi- günah işlemelerinin kul olmaları hasebiyle olağan bir durum olduğu vurgulamıştır. O, peygamberlerin Allah'ın kendilerini diğer insanları yarattığı şekilde yarattığını ve bir kul olarak kendi irade ve kudretleriyle iyi ya da çirkin fiiller arasında tercihte bulunarak söz konusu fiili kesbedebileceklerinin altını çizmektedir. O, kişinin peygamber olmasının iyi ya da çirkin fiilleri tercih etme özelliğini ortadan kaldırmadığını ve bununla beraber peygamberlik mesleğinin kişinin herhangi bir çabası sonucu meydana gelen bir özellik/hal olmadığını vurgulayarak peygamberlerin kendi tercihleri doğrultusunda işledikleri amelleri neticesinde şirke düşebileceklerini⁷⁷¹ dile getirmektedir. Sonuçta Safedî, peygamberlerin ilâh ya da melek olmadıkları gibi her birinin birer beşer olmaları hasebiyle günah işleme potansiyeline sahip olduğu belirtmiştir.⁷⁷²

Müfessir, peygamberlerin ismet sıfatının sadece yalan söyleme noktasında geçerli olduğunu ifade ederek peygamberlerden asla yalan sadır olmayacağını söylemiştir.⁷⁷³ Müellif, bu kapsamda Hz. İbrâhim'in putları kırdıktan sonra Nemrut'un huzuruna getirilip kendisine putları kimin kırdığı sorulması üzerine *"Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun, bakalım!"*⁷⁷⁴ şeklinde verdiği cevabın yalan olarak değerlendirilemeyeceğini, aksine puta tapanlara daha sonraki âyetle ifade edildiği üzere *"Andolsun bunların konuşmayacağını sen de bilirsin"*⁷⁷⁵ sözünü söyletmek suretiyle bunu kendi aleyhlerine delil gösterip onları tevhit inancına ikna etmeye yönelik bir söylem olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁷⁷⁶

Sonuç olarak Peygamberlerin masumiyeti meselesinde Safedî, nübüvvetten önce veya sonra peygamberlerin yalan hariç şirk dâhil olmak üzere günah işleyebileceklerini, günahlarının affedileceğini ifade ederek ismet sıfatını dar bir zaviyeden ele almaktadır. Bununla beraber müellifin, peygamberlerin yalan söylemekten masum olmalarının naklî

⁷⁷⁰ el-Bakara 2/36; el-Ârâf 7/22; Tâhâ 20/121.

⁷⁷¹ *"İşte bu, Allah'ın hidayetidir; O, bununla kullarından dilediğini doğru yola ulaştırır. Eğer onlar Allah'a ortak koşarsa yaptıkları iyi şeyler elbette boşa giderdi."* (el-En'âm 6/88) Müfessir bu âyeti esas alarak peygamberlerin şirke düşebileceğini belirtmektedir.

⁷⁷² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/ 331-332, 543-544, 2/128.

⁷⁷³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/544, 4/113.

⁷⁷⁴ el-Enbiyâ 21/63.

⁷⁷⁵ el-Enbiyâ 21/65.

⁷⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/147-148, 543.

ya da aklî gerekçelerini zikrettiği görülmektedir. Müfessirin bu konuyu ele alış noktasında dikkat çekici olan husus, peygamberlerin özgür iradeleriyle iyilik yapmayı kendisine ahlâk edinmekle beraber, irade ve kudret sahibi bir kul olarak günahı işlemede ismet sıfatını iradeyi baskı altına alıcı bir mekanizma olarak görmemesidir. Neticede kişinin, günah işlemeyi murat edip onu yapamaması onun için takdir edilecek bir durum olmazken, kötülüğü yapmaya güç yetirebildiği halde sabredip yapmaması ise takdire şâyân bir hal olarak yorumlanmaktadır.

2.4.2.2. İnsanların Bazı Konularda Birbirlerine Üstün Kılınması

Âlim tefsirinde, insanların kafasını kurcalayan ve anlamakta zorlu çektikleri bazı meseleleri müstakil başlıklar altında ele alarak izah etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede o, hallâk ve rezzâk olan Allah'ın insanları rızık, yaratılış ve ahlâk gibi konularda kimini üstün niteliklere haiz bir şekilde yaratmasına karşın, bazılarını ise bu nimetlerden daha az vermesinin ne anlama geldiği ve bunun nasıl anlaşılması gerektiğine dair meseleleri Kur'anî çizgide izah etmektedir. Ayrıca o, bu konunun bir uzantısı olarak peygamberlerin birbirlerine üstünlüğü meselesini de tartışmaya açıp müzakere etmektedir.

Safedî, insanların bazı konularda üstün kılınmasının Allah ve insana bakan yönünün olduğu gibi dünya ve âhiret açısından da konunun farklı boyutlarının olduğunu ifade etmektedir. Müellif, bazı konularda kimi insanların üstün yaratılmasının, her şeyi yaratan Allah açısından ezeli ilmine uygun olduğunu ve hikmet penceresinden bunun bir lütuf olarak değerlendirdiğini dile getirmektedir. O, insana bakan yönüyle söz konusu üstünlüğün imtihan vesilesi olduğunu, zira dünya hayatının faydası ve hikmetinin ancak dünyada verilen nimetler ölçüsünde âhirette âdil bir şekilde hak edenin hakkını almasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Müfessir bu noktada Nemil Sûresi 40. âyetini⁷⁷⁷ hatırlatarak insanlara dünyada verilen maddî ve manevî ayrıcalıkların bir üstünlük ve övülme vesilesi olamayacağını, aksine bunun Allah'ın bir

⁷⁷⁷ “Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lutfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir.”

lütü olmasý itibariyle Ŗükür sorumluluđunu gerektirdiđini ve bu yönüyle bir imtihan mahiyetinde olduđunu vurgulamaktadır.⁷⁷⁸

Müellif, insanlar arasındaki söz konusu üstünlüklerin Allah'ın adaletine hâlel getiremeyeceğini, bütün bunların Allah'ın ezeli ilmine uygun olarak hikmet boyutu çerçevesinde anlaşılması gerektiğini beyan etmektedir. Safedî, Allah'ın ezelde takdirinin sonucu imtihan etmek üzere kimi insanlara vermiş olduğu lütufların davranışa yansımasy yönüyle zorluk ve sıkıntıyı da beraberinde getireceğini belirtmiştir. Bu anlamda müellif, peygamberlerin nübüvvetle, âlimin ilimle, birtakım kulların sanat ve mâlî imkânlarla üstün kılınmasının dünyada imtihana yönelik vesileler olduğunu, söz konusu imkânların lütuf olarak değerlendirilmesinin niyet ve davranışlarla doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Safedî son tahlilde dünya hayatında insana verilen lütfun (فَضْلٌ) deneme amaçlı olduğunu, âhiret hayatında ise dünyadaki üstünlüğün (تَفْضِيلٌ) bu bağlamda amellerinin karşılığı anlamına geldiğinin altını çizmektedir.⁷⁷⁹

Müfessir, insanlar arasında ahlâk, yaratılış ve rızık noktalarındaki üstünlük meselesini, peygamber ve veli konusuna taşıyarak peygamberin ya da velinin kendilerine verilen söz konusu pâyelerin vehbî olduğunu ve kesbî olmaması itibariyle diğer insanlara yönelik üstünlük sağlayacak birtakım rütbelere olmadıklarını vurgulamaktadır. Ayrıca müellif, peygamber ve velinin, sorumlulukları itibariyle ortaya koyacakları davranışlar açısından ömürlerinin sonuna kadar imtihanda olduklarını ifade etmektedir.⁷⁸⁰

Safedî, Bakara Sûresi'nde “ *O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelere yükseltmiştir. Meryem oğlu İsâ'ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudûs'le destekledik.*”⁷⁸¹ âyetinin tefsiri çerçevesinde peygamberler arasındaki üstünlük konusunu gündeme getirmektedir. Müellif, peygamberlik müessesesi itibariyle bütün peygamberlerin mahiyet olarak aynı olduğunu ancak, bu durumun peygamberler nezdinde vasıf olarak

⁷⁷⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/49-50.

⁷⁷⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/49-50.

⁷⁸⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/50.

⁷⁸¹ el-Bakara 2/253.

eşit olmalarını gerektirmediğini ifade etmiştir.⁷⁸² Müfessir zikrettiğimiz âyete dayanarak bazı peygamberlerin Allah'ın ezeli ilmi ve kul olmaları çerçevesinde kendilerine verilmiş birtakım sıfatlara uygun davranış sergilemeleri bakımından üstünlük taşıdıklarına dikkat çekmektedir. Bu anlamda o, Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ve kendisine Tevrat ve ilim öğrenme azmi ve gayretinin verilmesi,⁷⁸³ Hz. İsa'ya İncil, hikmet verilmesi, yazı yazma öğretilmesi,⁷⁸⁴ bazı mucizelerin verilip Cebrâil ile desteklenmesi ve Hz. Muhammad (sav)'e Kur'an'ın verilmesi gibi bazı özellikler bakımından diğer peygamberlere üstün kılındığını dile getirmektedir. Âlim, zikredilen peygamberlerden temayüz eden birtakım üstünlüklerinin aynı zamanda bir imtihan vesilesi olduğunu beyan etmektedir.⁷⁸⁵

2.4.2.3. Hz. İsa'nın Ref'i

Kur'an'ı Kerim'de Hz. İsa'nın ref'i meselesiyle ilgili olarak Âl-i İmrân⁷⁸⁶ ve Nisâ⁷⁸⁷ Sûreleri bağlamında tafsilatlı bir şekilde önemli tespitlerin ve uyarıların yapıldığı bilinmektedir. Hz. İsa'nın ref'ine dair söz konusu âyetlerin yorumlanmasında nirengi nokta, bu yükselmenin ruh ve bedenle birlikte olup olmayacağı hususunda düğümlenmektedir. Tefsir külliyyatında mezkûr konu bu çerçevede genişçe tartışılıp değerlendirilmiştir. Safedî'nin Hz. İsa'nın ref'ine dair bakış açısını daha sağlıklı bir şekilde ele almak üzere kadîm müfessirlerin bu konuda öne çıkan birtakım görüşlerini burada ortaya koymaya çalışacağız.

Hz. İsa'nın ref'iyle ilgili olarak “ Hz. İsa hem bedenlen hem de ruhen Allah'ın katına yükselmiştir.” şeklinde bir anlayış Ehl-i Sünnet ve Selefiyye tarafından kabul

⁷⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/51.

⁷⁸³ Safedî, Hz. Musa'nın kendisine Allah katından ilim verilen kişiyle (Hızır) yapmış oldukları yolculuk esnasındaki ilim öğrenme isteği ve gayretini kastediyor. bk el-Kehf 18/65-66.

⁷⁸⁴ bk Âl-i İmrân 3/847.

⁷⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/285-286, 3/51.

⁷⁸⁶ “Allah buyurmuştu ki: “Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim.” (Âl-i İmrân 3/55)

⁷⁸⁷ “Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük” demeleri yüzünden... Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir. Bilâkis Allah onu kendine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (en-Nisâ 4/157-158).

görmüştür.⁷⁸⁸ İkinci görüşe göre ise Hz. İsa, düşmanlarınca öldürülmek istendiği zaman Allah, kendisinin canını alarak ruhen kendi katına yükseltmiştir. Mu'tezile âlimleri ve bazı sünnî âlimler bu görüştedir.⁷⁸⁹

Müfessir Safedî “ Hz. İsa'nın hem bedenlen hem de ruhen Allah'ın katına yükselmiş ve akabinde vefât ettirilmiştir.” şeklinde görüş ifade edenleri bu âyette اِنِّیْ اَرْفَعُكَ اِلَیَّ “Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim”⁷⁹⁰ şeklinde zikredilen sıralamaya söz konusu görüşün uygun düşmeyeceğini, ayrıca Allah'a mekân tayin etmenin muhal bir durum olacağını ifade ederek eleştirmiştir. Safedî, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşüne yine itiraz kabilinden اِنِّیْ اَرْفَعُكَ اِلَیَّ ifadesindeki “إِلَى” harf-i cerinin “إِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلَیَّ رَبِّیْ” “Ben rabbime gidiyorum”⁷⁹¹ âyetindeki gibi “إِلَى رِضْوَانِیْ” “kendi rızama” anlamında olduğu yönünde birtakım gerekçelerle eleştirerek Hz. İsa'nın dünyada iken her can sahibi insan gibi vefat ettiğini dile getirmiştir.⁷⁹²

Müfessir, Hz. İsa'nın ref'i meselesinin doğru anlaşılması noktasında “Allah tarafından dünyada yaşan her bir insanın canının alındığı bir ölümle öldürülerek ruhen kendi katına yükseltilmiştir.” şeklindeki görüşünü yineleyerek bu konuya dair argümanlarını şu şekilde sıralamıştır: بَلْ رَفَعَهُ اللهُ اِلَیْهِ “Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir.”⁷⁹³ âyetindeki yükselme, manevî yönden olup Kur'an'da buna benzer şu âyet misal olarak verilebilir: وَرَفَعْنَاهُ مَكَاٌ عَلِیَّاً “Onu yüce bir makama yükselttik.”⁷⁹⁴ Ayrıca söz konusu ref'e ruhla beraber bedeni de dâhil edilirse Allah'a mekân ve kütle isnat edilmiş olur ki bu muhal bir durumdur. Ayrıca mirac hadisesinde olduğu üzere Hz. Âdem, Hz. Musâ ve Hz. İbrahim gibi peygamberlerin semada görülmesi, sadece

⁷⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/455-460; İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, thk. Muhammed Ahmet Abdülazîz (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1988) 1/183; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/99-101; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 8/237-238.

⁷⁸⁹ Maturidî, *Kitâbü't-tevhîd*, 1/587-588; Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1383), 7/157; İlyas Çelebi, “İsa.” *DİA*, 22/472-473.

⁷⁹⁰ Âl-i İmrân 3/55.

⁷⁹¹ es-Sâffât 37/99.

⁷⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/346.

⁷⁹³ en-Nisâ 4/158.

⁷⁹⁴ Meryem 19/57.

ruhen⁷⁹⁵ gerçekleşmiş hadiselerdendir. Bu anlamda mezkûr peygamberlerin manevî urûcu, Hz. Îsâ'nın Allah katına ruhen yükseltildiğini kuvvetlendiren önemli delillerden birini teşkil etmektedir. Ayrıca bu konu isrâ hadisesi özelinden değerlendirilecek olursa mi'raçtaki yükselmenin ruhla beraber bedenle gerçekleşmesi bu olaya fazladan bir şeref ve önem katmaz. Zira Hz. Peygamber isrâ hadisesinde ma'nen birtakım özel durumlara mülâki olmuş ve Allah da kendisini bu konuda doğrulamıştır. Hz. Îsâ'nın ref'i meselesi de bu şekilde anlaşılmalıdır.”⁷⁹⁶

Neticede müfessirin, Hz. Îsâ'nın ref'inin manevî olarak gerçekleştiğini ifade ederken gerek naklî yönden ilgili âyetler ve hadisler ışığında, gerekse aklen tutarlı delillere dayanarak bu konuyu izah etmeye çalıştığı ve bu konuda Mu'tezile mezhebiyle aynı çizgide yer aldığı gözlemlenmiştir.

2.4.2.4. Halku'l-Kur'an

Halku'l-Kur'ân konusu, ifade olarak Kur'ân'da yer almamasına karşın konjoktürel düzlemde âlimlerin üzerinde durduğu kelâmî bir meseledir. Biz meselenin arka planına, kelâm ekollerinin bu konuya dair bakış açısına kısaca değindikten sonra *Keşfü'l-Esrâr*'da ayrı bir başlık olarak yer verilen söz konusu bu meselenin nasıl ve ne şekilde tartışılıp ele alındığını tahlil etmeye çalışacağız.

Tarihî kaynaklarda halku'l-Kur'ân meselesinin ilk olarak ortaya çıkışı, Müddesir Sûresi 25. âyet bağlamında⁷⁹⁷ Velîd b. Mugîre'ye isnad edilse de kelâmî boyutta meselenin tartışılması Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ile başladığı ifade edilmektedir. Ancak konunun bu minvalde benimsenip ilmî muhitte dallanıp budaklanma süreci Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745-46) dayandırılmaktadır.⁷⁹⁸ Halku'l-Kur'ân meselesinin itikâdî problem olarak boyut kazanmasında Yahudîlerin Tevrat'ın mahlûk olduğu iddiaları, Hıristiyanlar'ın Hz. Îsâ'nın ulûhiyetini kanıtlama çerçevesinde onun Kur'ân'da Allah'ın kelimesi⁷⁹⁹ şeklindeki ifadesini referans almalarının önemli bir rolü vardır. Bununla birlikte Grek felsefesinden yapılan tercemelerin tesirleri gibi dış

⁷⁹⁵ bk. Buhârî, “Mi'râc”, 1.

⁷⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/561.

⁷⁹⁷ “Bu, insan sözünden başka bir şey değildir.”

⁷⁹⁸ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2010), 167, 179.

⁷⁹⁹ Âl-i İmrân 3/45, en-Nisâ 4/171.

etkenlerin yanında Allah'ın sıfatlarının ezeli veya hâdis olup olmaması şeklinde içe dönük bazı tesirler de zikredilebilir.⁸⁰⁰

Kelâmî mezheplerin teşekkülünün akabinde halku'l-Kur'an meselesine dair mezhep ekollerinin bakış açıları üç temel çerçevede şekillendiği görülmektedir. Bu kapsamda Mu'tezile mezhebi, Allah'ın ezeli sıfatlarının olmadığını, O'nun zatıyla mütেকellim olduğunu, Allah'ın zatının hâdislere mahal olamayacağı tezini ortaya koymaktadır. Bu görüş sahipleri buradan hareketle Kur'an'ın, O'nun zatı dışındaki levh-i mahfuz, Cebrâil ve peygamber gibi başka varlıklarda yaratma fiilinin harf ve seslerden oluşan arazlar olduğunu ifade ederek Kur'an'ın mahlûk, muhdes olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁸⁰¹

Mu'tezile'nin bu konuya dair tezinin tam karşı istikametinde ise "Allah'a sıfat olan her şeyin kadimdir." anlayışından mülhem Kur'an'ın tilavet edildiği, işildiği, yazıldığı ve tasarrufta bulunulduğu cihetiyle mahlûk olmadığı, dolayısıyla Kur'an'ın lafız ve mâna itibariyle Allah kelâmı olduğunu ifade eden Ehl-i Hadis ve Selefiyye âlimlerinin kahir ekseriyeti bu görüştedirler.⁸⁰²

Halku'l-Kur'an konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinden müteşekkil Ehl-i Sünnet düşüncesi Mu'tezile ve Selefiyye-Ehl-i Hadis çizgisi arasında bir konumda yer alarak Kur'an'ın aslı ve mânası itibariyle kadîm, lafzı itibariyle muhdes ve mahlûk olduğunu dile getirmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın kelâm sıfatının Allah'a bakan yönüyle kelâm-i nefsi ve insanlara bakan yönüyle de kelâm-ı lafzî olarak iki boyutunun olduğunu ifade ederek halku'l-Kur'an meselesini anlamaya çalışmışlardır. Buna göre gerçek ilâhî kelâm Allah'ın zatıyla kâim olması anlamında kelâm-ı nefsidir ve bu

⁸⁰⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/149; Muhammed Ebû Zehre, *Tarîhu'l-mezâhibi'l-islamiyye* (Kahi-re: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 1/141-150; Yusuf Şevki Yavuz " Halku'l-Kur'an", *DİA*, 15/371-375.

⁸⁰¹ Ebu'l-Hasenel-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Dârü Franz Steiner, ts.), 2/420-423; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il* (Lecnetü't-Türasü'l-Arabî, ts.), 3/35-45, 89-95; Ebû Zeh-re, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/141-150.

⁸⁰² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selame Şahîn (Riyad: Dârü's-Sebât li'n-Neşr vet'-Tevzî', ts.), 115-121, 125-129; Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*; 2/422; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, thk. Mu-hammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İlmam Muhammed b. Suudü'l-İslamiyye, 1991), 1/256-261; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l*, 3/35-38.

yönüyle Kur’ân kadimdir. Allah’ın sözlerinin insanlara ulaştırılmasında kullanılan harf ve sesler kelâm-ı lafzidir ki bu cihetten Allah kelâmı mahlûktur.⁸⁰³

Müfessir Safedî halku’l-Kur’ân meselesini Enbiyâ Sûresi’ndeki şu âyet çerçevesinde değerlendirmektedir: مَا تَنبِهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ “*Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir.*”⁸⁰⁴ Müellif bu konuda öncelikle Mu’tazile’nin en meşhur âlimlerinden biri kabul edilen Ebû Ali Cübbâî’nin (öl. 303/916) âyette geçen “muhtes” (مُحَدَّثٍ) kelimesi bağlamında “Kur’ân’ın ve Allah’ın bütün kelâmının mahlûk olduğu, bunu inkâr edenin dinden çıkacağı, âyette geçen “zikir” (ذِكْرٍ) lafzını “Kur’ân” anlamı dışında başka türlü tevîl etmenin doğru olmayacağı” şeklindeki görüşünü eserinde zikretmiştir.⁸⁰⁵ Müfessir, genel anlamda Kur’ân denildiği zaman tek bir hakikat olarak Allah kelâmının anlaşıldığını ifade etmekte ve selef âlimlerinin “Delâlet açısından Kur’ân’ı ifade eden mushaflarda yazılı, dillerde okunan ve kalplerde ve zihinlerde mahfuz olan her şeyin Allah’ın kelâmı olduğu ve mahlûk olamayacağı” meâlindeki görüşünü aktardıktan sonra bu konuya dair kendi bakış açısını şu şekilde detaylandırmaktadır: “Halku’l-Kur’ân” meselesinde esas noktanın, Kur’ân isminden neyin kastedildiği, müsemmânın ne olduğu hususudur. Bu noktada Kur’ân ismiyle, onun tilaveti, yazısı ve ona nisbet edilen şeyler Allah kelâmı olarak Kur’ân kastediliyorsa müsemmâ itibarıyla o Kur’ân’dır. Bu durumda kişinin niyeti bağlayıcı konumda olmaktadır. Bazen müsemmâ Kur’ân olabilirken kimi zaman da başka bir şey kastedilmiş olabilmektedir. Kişinin niyetini ortaya koyan karine burada önem taşımaktadır. Meselâ “Kur’ân’ın yarısını okudum.” veya “Cünüb olan Kur’ân okumasın.” denildiği zaman dokunulabilen, parçalara ayrılabilen bir şey anlaşılacağı için bu anlamdaki “Kur’ân” mahlûktur.”⁸⁰⁶

Âlimin halku’l-Kur’ân meselesini değerlendirirken aslında Ehl-i Sünnet çizgisinde hareket ederek kelâmî nefsî ve kelâmî lafzî ayrımını söylem olarak

⁸⁰³ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Kifâye*, 125-131; Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 2/422-423; Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri* (çev. İlyas Çelebi) (İstanbul: İFAV, 1996), 86-87; Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, 15/371-375.

⁸⁰⁴ el-Enbiyâ 21/2.

⁸⁰⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/133-134.

⁸⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/134-135.

zikretmese de fiilî durumda konuyu bu çerçevede ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda müellife göre kişi “Kur’ân okudum.” dediği zaman, Kur’ân’dan kastının Allah kelâmı Kur’ân’ı kastediyorsa bu anlamda Kur’ân mahlûk olamaz. Fakat kişinin kasti sadece mushafta, elle tutulan, gözle görülen harflerden müteşekkil yazılan söz dizimi ise bu anlamdaki Kur’ân mahlûk olmaktadır.

2.4.3. *Sem’iyyât*

Sem’iyyât ifadesi, akıldan ziyâde nakil yöntemiyle elde edilebilen ve melek, cin ve âhiret âlemi gibi gaybî konularla bağlantılı olarak kelâm ilmi çerçevesinde kullanılan bir kavramdır. Sem’iyyât başlığı altında melek, cin, ölüm ve âhiret hayatına ilişkin konular irdelenecektir.

2.4.3.1. *İnsan ve Meleklerin Üstünlüğü Meselesi*

Safedî’nin eserinde tefsir ettiği âyetlerin muhteviyâtı bağlamında ele aldığı kelâmî konuların birisi de insan ve meleklerin üstünlüğü meselesidir. Söz konusu mesele hakkında müfessirin konuyu hangi düzlemde ve nasıl ele aldığına geçmeden evvel, konunun tarihi perspektifte nasıl değerlendirildiğine kısaca temas edilecektir.

Klasik kelâm eserlerinde melek ve insanların üstünlüğü meselesi, bu varlıkların mahiyeti, fitrî özellikleri ve yükümlükleri bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Kaderî ve Mu’tezilî âlimlere göre melekler, insanlardan üstündürler. Bu görüş sahipleri Kur’ân’da meleklerle dair zikredilen ifadelerin gramatik ve mantıkî yönünü esas alarak⁸⁰⁷ söz konusu âyetlerde meleklerin peygamberlerden önce zikredilmeleri⁸⁰⁸ ve bu varlıkların Allah katında yüce derecelere sahip olmaları⁸⁰⁹ gibi gerekçelerle meleklerin insanlardan üstün olduklarını ileri sürmektedirler.⁸¹⁰ Ehl-i Sünnet mensuplarının kahir ekseriyeti bu konuda Kaderiyye ve Mutezile’den farklı olarak insanın melekten üstün olduğu görüşünü benimsemiştir. Söz konusu görüş sahipleri, Allah’ın Hz. Âdem’i iki eliyle yaratıp ruhundan üflemesi,⁸¹¹ Hz. Âdem’i yeryüzüne halife olarak göndermesi,⁸¹²

⁸⁰⁷ en-Nisâ 4/172.

⁸⁰⁸ el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

⁸⁰⁹ el-A’râf 7/20; el-Enbiyâ 21/26; et-Tahrîm 66/6.

⁸¹⁰ Sadrü’l-İslâm Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, thk. H.P. Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 2003), 205-209.

⁸¹¹ Sa’d 38/75.

⁸¹² el-Bakara 2/30.

Hız. Âdem'e ilim öğretmesi ve meleklerin ona secde etmeleri⁸¹³ gibi âyetlerde zikredilen sebepleri öne sürmektedirler.⁸¹⁴

Müfessir, melek ve insanın efdaliyeti meselesinin neye veya hangi kıstasa göre ele alınacağına dair bazı tespitler yapmaktadır. Bu çerçevede o, melek ve insan arasında kıyaslamada bulunurken “daha yakın (اقرب), daha yüce (اعلى), daha üstün (افضل) ve daha hayırlı (خير) gibi kavramları kullanmaktadır. Safedî'nin özellikle melekler için “daha yakın (اقرب), daha yüce (اعلى) gibi ifadeleri kullanırken, daha üstün (افضل) ve daha hayırlı (خير) gibi kavramları ise insan için sarfetmesi dikkat çekmektedir. Âlim, söz konusu kavramları bu şekilde kullanmasını şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Şayet melekler, Allah'a daha yakın olmasalardı (اقرب) Allah ile Peygamber arasında vasıta olamazdı. Buna karşın insanın gerçek bir âlim vasfıyla Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmada takva özelliğiyle öne çıkmasaydı onun üstünlüğü (افضل) söz konusu olmazdı. Zira Allah, meleklerle ilmi sayesinde Hz. Âdem'e secde etmelerini emrederek üstün kılmıştır. Ayrıca insanın Allah'a yakın olması için meleğe de ihtiyacı yoktur. Sonuçta melekler Allah'a yakın iken (قريب), insan ise Allah'a yakın (مُقَرَّب) kılınmıştır.”⁸¹⁵

Safedî, genel itibariyle meleklerin daha yüce (اعلى), insanın ise da üstün (افضل) olduğunu dile getirmektedir. Bununla beraber o, mutlak anlamda bir üstünlüğün söz konusu olmadığını, Allah tarafından daha önce yaratılması yönüyle meleklerin üstünlüğünün bulunduğunu söylemektedir. Müellif buna karşın insanın yaratıldıktan sonra iyilik ve kötülük yapmaya muktedir bir özelliğe sahip olması itibariyle efdaliyet yönünün ön planda olduğunu zikretmektedir. Bu anlamda müellif, insanın iyilik ve kötülük yapmaya elverişli kılınması, iyilik yapıp kötülüklerle mücadele kabiliyetiyle manevî yönden ilerlemesinin (terakkî) mümkün olması gibi sebeplerden ötürü meleklerden üstün olduğunu ve kâinatta bu vasıflara haiz başka bir varlığın olmadığını

⁸¹³ el-Bakara 2/31-33.

⁸¹⁴ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 205-209.

⁸¹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/520.

altını çizmektedir. Müellif aynı özelliklerin meleklerde bulunmadığını, meleklerin sadece iyilik yapmaya mücber kılındığını ve dolayısıyla meleklerde terakkiyetten söz etmenin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir.⁸¹⁶ Müfessir ortaya koyduğu düşüncesini delillendirme kapsamında İsrâ Sûresi 70 ve Beyyine Sûresi 7. âyetlerini öne çıkarmaktadır. Âlim, İsrâ Sûresi'nde yer alan

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَفَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” âyetinde, Allah’ın insanı meleklerde bulunan kerem⁸¹⁷ vasfıyla vasıflandırdığını (كَرَّمْنَا), ayrıca âyetin devamında insanı birçok varlığa üstün kıldığını (وَفَضَّلْنَاهُمْ), söz konusu üstünlüğün kerem vasfının akabinde zikredildiğini ve dolayısıyla insanın melekte bulunmayan ilave bir vasıf taşıması gerektiğini belirtmiştir. Müfessir Beyyine Sûre’sinde ise اُولَٰئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ “(Ve) iman edip doğru ve yararlı işlerde bulunanlar, işte onlar, bütün yaratıkların en hayırlılarıdır.”⁸¹⁸ geçen اُولَٰئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ifadesini “melekler dahil Allah’ın yarattığı bütün varlıkları kapsadığı” anlamında tefsir ederek insanın meleklerle üstünlüğünü âyetler nezdinde ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmıştır.⁸¹⁹

Neticede müfessir melek ve insan türlerinin farklı yönlerdeki özelliklerini ortaya koyarak birbirlerine olan üstünlüklerini zikretmiş ve mutlak mânada ne insanın ne de meleğin karşılıklı olarak üstünlüklerinin bulunmadıklarını vurgulamıştır.

2.4.3.2. Cinler ve Mahiyeti

İslâmî kaynaklarda cinlerin mahiyeti, varlığı, özellikleri ve insanlarla olan münasebetleri gibi hususlar âlimlerin dikkatini çekmiş ve bu konularla ilgili muhtelif değerlendirmeler ortaya konmuştur. Gelineen nokta itibarıyla, cinlerin varlığı ve

⁸¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/576-577, 4/152.

⁸¹⁷ bk. el-İnfitar 82/10/11.

⁸¹⁸ el-Beyyine 98/7 (Söz konusu âyetin anlamı sadedinde Safedî'nin izahıyla örtüşmesi için Muhammed Esed'in “*Kur'an Mesajı*” adlı meal-tefsiri tercih edilmiştir.)

⁸¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/576-577.

mahiyeti hususunda üç ana görüşün öne çıktığı vâkidir. Filozofların ve Kaderiyye ekolü mensuplarının çoğunluğu cinlerin varlığını, akıl ve duyu organlarıyla idrak edilemediğini öne sürerek reddetmişlerdir.⁸²⁰ Ayrıca bu konuda cinlerin varlığını kabul edip mahiyeti hakkında iki farklı yaklaşım öne sürülmüştür. Cinlerin varlığını kabul eden kimi âlim ve bazı filozoflara göre mezkûr varlıklar kendi başına var olan ve soyut cevherlerden meydana gelen bir özellik taşıdıklarını zikretmişlerdir.⁸²¹ Diğer görüşe göre ise cinler maddî cevherlerden oluşan ancak vücûd ve bünyeleri olmayan latîf varlıklardır.⁸²²

Müellif, tefsirinde cin konusunu bu varlıkların mahiyeti başlığıyla ele almaktadır. O, cinlerin varlık olarak insandan farklı, kendilerine ait zâtlara (cevher) sahip özelliklerinin bulunduğunu ve zâtî itibariyle herhangi mahzurlu bir vasfı taşımadıklarını ifade etmektedir. Müellif söz konusu varlıkların insanlar gibi içlerinde mümin ve kâfirlerin olduğuna, dolayısıyla bu varlıkların davranışlarına bağlı olarak cennet veya cehennemlikler sınıfında yer alabileceklerine dikkat çekmektedir. Âlim, cinlerin insanları etkilemesi bağlamında birtakım söylem ve eylemlerine bağlı olarak melek ve şeytanların insana yaklaşmasına sebep teşkil edebileceğini hatırlatmaktadır. Safedî, cinlerin varlıklarının anlaşılması noktasında şu misâli vermektedir: “Bazı besin maddelerinin insan hayalinde nasıl şekillenip oluşabiliyorsa aynı şekilde bu maddeler rüyada ortaya çıkabildiği gibi bazen uyanıkken de görülebilmektedir. Keza kişinin inanç ve davranışlarının oluşumu bağlamında bu durum geçerlidir. Zira rüyada ve hayalde görülen manzaralar, gören açısından hakikate dönüşebilmektedir.”⁸²³ Müellif, cinler hakkında zikrettiği misalden hareketle bu varlıkların insanda gizlenip onu etkileyebileceklerini, bu açıdan varlık olarak kendilerine ne insan ne de cin denilebileceğini ifade etmektedir. Müfessir söz konusu varlıkları, insan zihninin idrak edebilmesi için zâtî yönden vasıflarının anlaşılması için Kur’ân’da misaller verildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede o, cinlerin zâtları itibariyle insandan önce yaratıldığını,⁸²⁴ bununla beraber onların insanda insî cin olarak kendilerini

⁸²⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmî'l-cân*, thk. İbrâhim Muhammed Cemal (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.), 17-18; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 30/661-662.

⁸²¹ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 17-26; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/661-662.

⁸²² Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 17-26; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/661-662; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 234.

⁸²³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/148

⁸²⁴ “Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştık.” (el-Hicr 15/27).

gizlediklerini, bu varlıkların aynı zamanda şeytan mesabesinde bulunduklarını belirtmektedir. Müfessir, ayrıca cin taifesinin insanı etkilemesi bakımından insî şeytanlar konumunda olduğunu da eklemektedir.⁸²⁵

Müfessir En’âm Sûresi 12. âyetindeki *وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوَّلِيَّائِهِمْ* “Gerçekten şeytanlar dostlarına telkinde bulunurlar” ifadesini zikrederek burada geçen şeytanlar anlamına gelen “الشَّيَاطِينَ” lafzının “insî şeytanlar”⁸²⁶ anlamında anlaşıldığının altını çizmektedir.⁸²⁷ Zira ona göre insandaki bâtinî şeytanlar nüfuzunu artırıp güçlenmesiyle insî şeytan rolüne bürünebileceklerini ifade etmektedir.⁸²⁸

Sonuç itibariyle Safedî’nin cinlere dair yapmış olduğu değerlendirmede mistik ve tasavvufî bir bakış açısıyla konuyu ele aldığı anlaşılmaktadır. O, latif varlıklar olarak cin, melek ve şeytanları mâna ile fizikî varlık arasında yer alabilen, kesif maddelere ve bünyelere rahatlıkla girebilen ve insanı etkileyebilen varlıklar olarak yorumladığı görülmektedir.⁸²⁹

2.4.3.3. Birinci ve İkinci Ölümün Mahiyeti

Müfessir, âlimler tarafından üzerinde çok sayıda müzakere ve tartışmaların yapıldığı ve bu minvalde farklı görüşlerin ortaya konduğu ve Kur’ân’da zikri geçen iki ölümün mahiyetine dair *Keşfü’l-Esrâr*’da tafsilatlı bir değerlendirme yapmaktadır. Bu konu, Kur’ân’da Mü’min Sûresi 11 ve Bakara 28. âyetleri kapsamında iki ölüm/öldürme ve iki hayat/diriltme şeklindeki ifadelerle dayanmaktadır. Safedî’nin bu konuyu aynı bağlamdaki diğer âyetlerle beraber değerlendirmeden önce söz konusu âyetlerde ifade edilen birinci ve ikinci ölümün mahiyeti, belli başlı kadîm tefsirlerde nasıl makes bulunduğu kısaca temas edilecektir.

Kur’ân’da birinci ve ikinci ölümle ilgili âyetler şu şekilde zikredilmektedir:

⁸²⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr a.g.e*, C. 2, s. 148.

⁸²⁶ el-En’âm 6/112.

⁸²⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/148.

⁸²⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/148.

⁸²⁹ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayati Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, Sivas, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1623-1670.

"Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz."⁸³⁰

"Ey rabbimiz!" diyecekler, "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?"⁸³¹

Rivâyet tefsirinde zirve kabul edilen Taberî (öl. 310/923), bağlantılı olarak iki âyetin tefsirine yönelik İbn Abbas, Mücâhid, Dahhak ve Katade gibi âlimlerden yaptığı rivâyetlerde birinci ölümün, hayat öncesi yokluk hali, ikinci ölümün ise dünyada gerçekleşen ölüm olduğunu, ilk hayatın, insanın ana rahminde iken ruhlara üfürülmesi, ikinci hayatın ise kıyamet günündeki dirilme anlamında yorumladıklarını nakletmiştir.⁸³² İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "İlk ölüm, nutfenin rahimde yer almasıdır. Söz konusu nutfe rahimde canlı olarak yer alırken dünyada ise insan olarak hayat sahibi olmaktadır. Daha sonra dünyada ölüm gerçekleştirilir; kıyâmette insan tekrar dirilitir."⁸³³ Zemahşerî (öl. 538/1144) tefsirinde ilk ölümü, babalarınızın sulbündeki durumunuz, ikinci ölümü ise dünyadaki vefatınız, ilk hayat, ruhun üflenmesi, ikincisi ise kıyamet günündeki diriliş" olarak yorumlamıştır.⁸³⁴ İbn Kesir (öl. 774/1373), Dahhak ve İbn Abbas'tan rivâyetle "ilk ölümün insanın toprak halindeki durumu, Allah'ın kendisine hayat verip yaratması ilk hayatı, aradından insanın vefat edip kabre varması ikinci ölümü ve tekrar kıyamet günü diriltilmesi ikinci hayatı olduğunu" ifade eden rivâyeti paylaşmıştır.⁸³⁵ Son dönem müfessirlerinden Tunuslu âlim İbn Âşûr (öl. 1879-1973) tefsirinde ilk ölümün (mecazen) ana rahminde ruhun daha üflenmediği dönemi, ikinci ölümün (hakikî) insanın dünyadaki ölümü, birinci hayatın ana rahminde ruhun üflenme zamanı, ikinci hayatın ise kıyamet günündeki tekrar dirilme zamanı olarak yorumlamıştır.⁸³⁶

⁸³⁰ el-Bakara 2/28.

⁸³¹ el-Mü'min 40/11.

⁸³² Taberî *Câmiu'l-beyân*, . 1/418, 21/360.

⁸³³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 44.

⁸³⁴ Zemahşerî, *El-Keşşâf* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1408), 1/12122.

⁸³⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/212.

⁸³⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 24/97-98.

Müellif Bakara 28. âyetinde geçen “وَكُنْتُمْ أََمْوًا” ifadesinden ölüm halinin yokluk olarak değil, hayatiyetin olmadığı, ruhun üflenmediği durum olarak yorumlamakta ve İnsan Sûresi’nin ilk âyetinde “İnsanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem” olarak zikredilen zamanın, bu dönem olduğunu söylemektedir. Müellif, söz konusu ölümün Mü’min Sûresi’nde “رَبِّنَا لَمَتَّانَتَيْنِ” şeklinde zikredilen iki ölümden birinin ‘ilk ölüm’ olduğunu ancak bunun gerçek ölüm hâdisesindeki gibi ölümü tatma halinden uzak, mecazî bir ölüm olduğunu ifade etmiştir. İlgili âyetinde zikredilen ve kabir hayatına geçişi ifade eden ikinci ölümün ise ölüm hadisesinin bizâtihi gerçek anlamda his ve tatma şeklinde vâki olduğunun altını çizerek bunun hakikî ölümü ifade ettiğini belirtmiştir. Müellif, sözü edilen iki ölümden sonra zikredilen iki hayatla ilgili olarak ilk hayatın ruhun üflenmesi, ikincisinin ise kıyamet gününde dirilme hali olduğunu vurgulamıştır.⁸³⁷

Müfessir, bu konuyla ilgili olarak Duhân Sûresi’ndeki “لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْت إِلَّا الْمَوْتَةُ”⁸³⁸ âyetinde “Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar.”⁸³⁸ âyetinde ‘tek bir ölümden’ kastın, cennette mü’minlere yönelik “orada ölümün olmayacağı, bunun sadece dünyada gerçekleşeceği” hususunu ifade ettiğini dile getirmektedir. Safedî, Mü’min Sûresi’nde geçen ikinci ölümün ise ölüm halinin tadıldığı ve bunun hakikî ölüm olduğunu ifade ederek âyetler arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığını vurgulamaktadır. O, insana ruhun üflenmediği, hayatiyetinin olmadığı safhanın ise mecazî ölümü ifade ettiğini zikretmektedir.⁸³⁹ Ayrıca Safedî Saffât Sûresi 58-59. âyetlerini bu konu kapsamında ele alarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“(Ne mutlu bize ki), artık bir daha ölmeyeceğiz, değil mi? Önceki ölümümüzden başka ölüm yok; azap da görmeyeceğiz.” Âyet, mü’minlerin kendileri cennette iken, kâfirlerin cehennemdeki ızdırap dolu hallerini gördükleri andaki durumlarını göz önünde bulundurarak sevinç ve şükür hallerini tasvir eden ifadeler olarak değerlendirmek gerekir. Zira İbrahim Sûresi 17. âyetinde kâfirlerin azap dolu halleri şu

⁸³⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/93-94.

⁸³⁸ ed-Duhân 44/53.

⁸³⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/94-95.

şekilde anlatılmaktadır:” “Ona her taraftan ölüm gelecek, ama ölmeyecektir” Aynı şekilde A’lâ Sûresi 13. âyette bu durum şöyle anlatılmaktadır: “Sonra orada ne ölür ne de yaşar.” Sanki bu iki âyet kâfirlerin cehennemdeki hallerinin şiddetli ölüm hastalığındaki bir insanın durumunu tasvir etmektedir. Neticede mü’minler kâfirlerin bu halini gördükleri zaman kendilerinin cennette ölümü tatmayacaklarını, sadece ölümün dünyada yaşanmış bir durum olduğunu ifade etmek üzere “إِلَّا مَوْتَنَا الْأَوَّلَى” ifadesini kullanmışlardır.”⁸⁴⁰

Sonuç itibariyle âlimin, Mü’min Sûresi 11. âyetteki ‘iki ölüm’ meselesini Bakara 28. âyet bağlamında yorumladığı, bu konuda Zemahşerî ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin çizgisinde bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda o, birinci ölümün mecazî, ikinci ölümün ise hakikî mânada olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca müfessirin, meselenin hakikî ve mecazî ölüm olmasında bizâtihi ölüm hadisesini tadıp hissetme yönüyle değerlendirdiği tespit edilmiştir.

2 4.3.4. Haşrin Mâhiyeti

Âhiret hayatının ilk merhalesini teşkil etmesi itibariyle haşr, kıyamet gününde yeniden diriltilecek bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere büyük bir alana sevk edilip toplanmasını ifade eder.⁸⁴¹ Mead, ba’s gibi kavramlarla da tabir edilen haşrin mahiyeti ve keyfiyeti, kelâm ve felsefe âlimlerinin zihnini epeyce meşgul etmiş ve “âhiretteki haşrin sadece ruhsal mı veya ruhla beraber bedenle mi gerçekleşeceği” şeklindeki bu konu kelâm ve İslâm felsefesi eserlerinde yerini almıştır.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, ölen ve toprağa karışıp yok olan insan bedeninin ölümden önceki varlık ve keyfiyetleriyle yeniden diriltileceği görüşündedirler.⁸⁴² Ancak İslam filozofları, fizikî-cismanî olarak yeniden diriliş konusunda olumsuz görüş ortaya koymakta ve çürüyüp yok olan bedenın âhirette tekrar aynıyla meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedirler, Ayrıca fizikî

⁸⁴⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/94-96.

⁸⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/190; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 237.

⁸⁴² Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 116-118; Ebû Mansûr Muhammed b. Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 3/219; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/36-37; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *DİA*, 5/98-100.

olarak insan yeni bir bedende yaratılsa bile bu durumun farklı bedende ruhun birleşmesi anlamına geldiğini ve tenâsüh anlayışına kapı aralayacağını belirterek haşrin sadece ruhsal olarak gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.⁸⁴³

Safedî'nin tefsirinde haşrin keyfiyetine dair yeri geldiğinde görüş ve değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. O, hem aklen hem de naklen ruh mea'l-cesed anlamında haşrin gerçekleşeceği şeklinde görüşünü ifade etmekte ve bu konuya dair bakış açısını şu şekilde anlatmaya çalışmaktadır: “Bu dünyada ilk yaratılışımız beden ve ruhla beraber nasıl gerçekleştiyse kıyamet günü de ruhla beraber bedenlerimiz fânîlik söz konusu olmaksızın tekrar yaratılacaktır. Zira Allah mutlak mânada kudret sahibi olarak dilediği zaman istediği şekilde yaratmaktan asla aciz değildir. Ayrıca cennette var olan her şey gerçek anlamda fânî olan dünyadakilere benzemez. Allah, bâkî âlemin anlaşılması için fânî dünyayla ilgili misaller vermektedir. Ancak biz Kur'ân'daki bu konularla ilgili açıklamaların hikmet boyutunun bildiğimiz veya bilemediğimiz yönleriyle birlikte hepsine iman etmeliyiz. Bu noktada Kur'ân'da gaybî konuların bazı hikmet yönlerinin açıklanması, müminlerin kalplerini yatıştırıp mutmain kılma,⁸⁴⁴ kâfirlerin ise bu hususlarda düştükleri çelişki noktalarını açıklama ve bu konularda yalancı konuma düştüklerini tescil etme anlamındaki⁸⁴⁵ ifadelerdir.”⁸⁴⁶

Müfessir haşrin keyfiyetinin anlaşılması konusuna kul ve Allah açısından bakarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Allah'ın insanı ruh mea'l-cesed olarak tekrar yaratması, hükmeden ve yaratan bir varlık olarak O'nun yüceliğinin en açık ifadesidir. Zira Allah'ın fani insan bedenini dünyada yaratıp bâkî ruhun hizmetine sunması ve zamanı gelince insan bedenini yok etmesi ve tekrar ilk yarattığı gibi onu bâkî olarak kıyamet gününde ruhla beraber var etmesi Allah'ın kudrerinin en yüce göstergesidir. Haşrin keyfiyetinin insana bakan yönünün anlaşılmasında azabın tadılması önemli bir noktadır. Esas itibarıyla azabı tadan ruhtur. Bu durum ancak bedenle beraber gerçekleşirse vasıtalı, beden olmadan gerçekleşirse vasıtasız olarak tezâhür etmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki âyet kâfirlerin azabı tatma keyfiyetinin ipuçlarını vermektedir.

⁸⁴³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 278-301; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 1990), 8/419-425.

⁸⁴⁴ el-Bakara 2/260.

⁸⁴⁵ en-Nahl 16/39.

⁸⁴⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/105-106.

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا

“Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.”⁸⁴⁷ Âyette “لِيَذُوقُوا” ifadesi kullanılarak ruh ve beden ayrımı yapılmaksızın azabın tadılacağına işaret edilmiştir. Ayrıca âyet, şeref ve kerem sahibi kulun ikram görmesi, aşağılık olan kâfirlerin rezil edilmesi anlamına da işaret etmektedir. Dolayısıyla müminler açısından bedenlerinin değişmesi iradesi ve zevkine göre gerçekleşeceği için bu hal, cennette isteyecekleri bir lezzet olarak⁸⁴⁸ idrak edilecektir. Kâfirler için ise bu, âdeti tutsak olarak kaldıkları cehennemde dünyadaki beden yapısına benzer ancak yok olmayacak bir halde en acıklı bir azap şekli olarak anlaşılabacaktır.”⁸⁴⁹

Âlim, İslam felsefecilerinin “insanın tekrar dirilişinin sadece ruhsal olarak gerçekleşeceği ve bedenle beraber ruhun dirilişinin ancak mu’cize kabilinden bir dirilişi ifade edeceği ve kişinin cennete veya cehenneme sadece ruhsal olarak girebileceği” meâlindeki görüşlerini, daha önce zikrettiği Bakara 28, Mümin 11, Saffât 59. âyetleri çerçevesinde değerlendirerek mezkûr görüşleri çelişkili bulduğunu ifade ederek reddetmiştir. Ayrıca müfessir “naslarda geçen cismanî tasvirlerin insana âhiret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak kabilinden sembolik anlatımlar”⁸⁵⁰ şeklindeki felsefecilerin yorumuna şu cevabı vermektedir: “Bu ve buna kâbil yorumlar akla güzel gelse de Kur’ân’ın ölüleri diriltmesi⁸⁵¹ ve taş, demir veya zihnen yeniden yaratılması zor gelen şeylerin tekrar var edilmesi⁸⁵² gibi açıklamaları bedenın yeniden diriltileceğine delil teşkil etmektedir.” Ayrıca müfessir, Allah’ın Kur’ân’da insanın bedenın yaratılma sürecine temas etmek suretiyle⁸⁵³ maddî yönüne dikkat çektiği gibi, insanı emir ve yasaklarla muhatap kabul ederek ona sorumluluk vermesi insanın manevî yönünün de önemsedini ifade etmektedir.”⁸⁵⁴

⁸⁴⁷ en-Nisâ 4/56.

⁸⁴⁸ Fussilet 41/31.

⁸⁴⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr a.g.e.*, C. 1, ss. 499-500, C. 4, ss. 105-108.

⁸⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 282.

⁸⁵¹ el-Bakara 2/73.

⁸⁵² el-İsrâ 17/50-51.

⁸⁵³ el-En’âm 6/2, el-A’râf 7/12, el-Mü’minûn 23/12.

⁸⁵⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/99.

Gelinen nokta itibariyle haşrin keyfiyetine dair Safedî, hem aklî hem de naklî gerekçelere dayanarak ve İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun görüşü doğrultusunda ikinci hayatın ancak ruh (nefis) ve bedenle birlikte gerçekleşeceği görüşünü benimsemektedir. Müfessir söz konusu bedenin dünya hayatındaki beden olabileceği gibi, âhiret şartlarına bağlı olarak farklı unsurlardan yaratılmış yeni bir beden olarak da düşünülebileceğini, neticede bunun keyfiyetini sadece Allah'ın bileceği bir konu olduğunu zikretmiştir. O, bu konuda felsefecilerin haşrin sadece ruhsal olarak vuku' bulacağına dair yorumunu yanlış ve eksik bulduğunu, bunun sebebinin de felsefe yapmanın sadece herşeyi aklî çerçevede düşünüp söylemekten ibaret olarak görmeleri şeklinde ifade etmiştir.

2.4.3.5. Rü'yetullah Meselesi

Rü'yetullah, ifade olarak Kur'ân'da geçmese de genel çerçevede inkârda direnenlerin Allah'ın elçilerini zorda bırakmak üzere başvurdukları bir enstürman ve baskı aracı olarak kullandıkları bilinmektedir.⁸⁵⁵ Ayrıca bu konunun, insan fitratında yer alan ve davranışlarını etkileyen merak duygusunun dışı vurumu olarak kimi zaman zihinleri kurcalayan bir mesele şeklinde değerlendirildiği görülmektedir.

Rü'yetullah meselesinin kelâm tarihinde bir problem olarak ortaya çıkışı, hicrî ikinci yüzyıla kadar uzandığı bilinmektedir. Bu konuyu İslam âlimleri dünyada ve ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği şeklinde iki farklı açıdan incelemeye ve tartışmaya başlamışlardır.⁸⁵⁶

Âlimlerin kâhir ekseriyeti Allah'ın dünya gözüyle bu dünyada görülmesinin mümkün olmadığını belirtirken; onların Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek isteyip de görememesi,⁸⁵⁷ insanın dünya şartlarında buna güç yetirebilecek idrak kapasitesinden mahrum olması⁸⁵⁸ ve Hz. Peygamber'in bu konuya dair menfi ifadeleri⁸⁵⁹ gibi naklî delilleri zikrettikleri görülmektedir. Ayrıca kelâma dair eserlerde mi'rac olayında

⁸⁵⁵ el-Bakara 2/55, en-Nisâ 4/153.

⁸⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 2/336-337; Ahmed b. Nâsır, *Rü'yetullahi teâlâ ve tahkîku'l-kelâm* (Mekke: Müessesetü Mekke li't-Tibâ' ve'l-İ'lâm, 1991), 126-132; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah.", *DİA*, 35/311-314.

⁸⁵⁷ el-A'râf 7/143.

⁸⁵⁸ el-En'âm 6/103.

⁸⁵⁹ Müslim, "Kitabü'l-fiten", 19

olduğu gibi Hz. Peygamber'in Allah'ı bu dünyada görüp görmediği hususunun tartışmalı bir nokta olarak görüldüğünün de altını çizmek gerekir. Buna mukabil bazı sûfi âlimlere ve müşebbihe ekolüne göre ruhî bir tecrübe olarak Allah'ın görülebileceği yönünde bir anlayışın da olduğu bilinmektedir.⁸⁶⁰

Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceğine dair genel olarak kelâm âlimlerinin iki farklı görüşe sahip oldukları bilinmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın mü'minler tarafından cennette görüleceğini ifade etmekte ve ve Kur'ân ve hadisleri referans alarak bu konuya dair tezlerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.⁸⁶¹ Bu noktada Kur'ân'da zikredilen ve rü'yetullahı ifade etmek üzere “yüzyüze görüşme, buluşma” anlamına gelen “likâ” kelimesi ve aynı kökten gelen türevlerinin kullanılması⁸⁶² ve Kıyâme Sûresi'nde إِلَى رَبِّهَا طُورَةً “*Rablerine bakan yüzler*”⁸⁶³ ve Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek isterken kullandığı انظر اليك ifadelerini⁸⁶⁴ “baş gözüyle görme” anlamında yorumladıkları bilinmektedir.⁸⁶⁵ Ayrıca bu konuda olumlu görüş bildiren âlimlerin muteber hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in Allah'ın âhiret âleminde mü'minlerce görüleceğine dair sarîh ifadeleri referans olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.⁸⁶⁶

Başta Mu'tezile ekolü olmak üzere Zeydiyye, Hâriciler ve Mürcie âlimlerinin çoğunluğu, ne bu dünyada ne de ahiret âleminde Allah'ın gözle görülemeyeceğini savunmuşlardır. Mu'tezile âlimlerine göre Allah'ın gözle görülemeyeceği hususu hem aklî ve naklî delillerle sabittir. Söz konusu telakkiye sahip olan âlimler, özellikle En'âm Sûresi'ndeki لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ “*Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.*” âyetini öne çıkarmaktadırlar. Ayrıca mu'tezilî âlimler A'râf Sûresi'nde yer alan قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنِّي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي “*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsın.” âyetindeki “len” (لَنْ) edatınının

⁸⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 5/490-492; Ahmed b. Nâsır, *Rü'yetullahi Teâlâ*, 126-132.

⁸⁶¹ Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 141; Eş'arî, *Makâlât*, 1/221; Nureddin Nesefî, *el-Kifâye*, 147; Ahmed Nâsır, *a.g.e.*, s. 179.

⁸⁶² el-Bakara 2/223, 249, et-Tevbe 9/77, el-Ahzab 33/44, el-Kehf 18/110.

⁸⁶³ el-Kıyâmet 75/23.

⁸⁶⁴ el-A'râf 7/143.

⁸⁶⁵ Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 141-143; Nureddin Nesefî, *el-Kifâye*, 147-155; Ahmed Nâsır, *Rü'yetullah*, 179-180.

⁸⁶⁶ Buhârî, “Kitabü mevâkîti's-salat”, 15, “Kitabü'l-ezan”, 116.

mânasını göz önünde bulundurarak “Söz konusu rü’yet, Hz. Mûsâ için gerçekleşmediyse ileriki zamanlarda da gerçekleşmesi mümkün olmaz.” sonucunu çıkarmışlardır. Sonuçta mu’tezilî anlayış bununla birlikte başka gerekçeler de öne sürerek Allah’ın ne bu dünyada ne de ahirette kesinlik görülemeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁸⁶⁷

Safedî’nin rü’yetullah meselesini, tefsir ve kelâm âlimlerinin Allah’ın dünya ve ahirette görülüp görülememesi yönüyle ele aldığı anlaşılmaktadır. Müfessir, Hz. Muhammed (sav) dâhil hiçbir kulun bu dünyada Allah’ı gözle görmesinin mümkün olmadığını, En’âm Sûresi’nde ifade edilen لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.” âyetinin dünyada gerçek anlamda Allah’ı görüp idrak etmenin imkânsızlığına işaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca müellif, âyetteki “nazar” (النظر) kelimesinin “bakılan şeyin mahiyetini anlamadan sadece yüzeysel görmeyi” ihtiva ettiğini, “idrâk” (ادراك) ibaresinde ise “bir şeyi bilinçli bir şekilde anlayıp kavrama” çabasının ön planda olduğu yönünde gerekçeler öne sürerek Allah’ın gerçek anlamda bu dünyada görülemeyeceği görüşünü savunmaktadır.⁸⁶⁸ Müfessir, Necm ve Tekvîr Sûreleri’ndeki ilgili âyetleri⁸⁶⁹ esas alarak Hz. Muhammed’in bu dünyada Allah’ı gördüğü şeklindeki yorumlarla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Sahabeden bir grup âlimin ifade ettiği üzere Necm Sûresi’ndeki ثُمَّ دَفَعْنَا لِيٍّ “Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu.”⁸⁷⁰ ve “ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ”⁸⁷¹ geçen bu âyetlerde iki iniş esnasında kalben görülen varlığın Allah olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak âyetlerin lafızları çerçevesinde söz konusu iki inişte rü’yet olayının gerçekleştiği ancak; görülen varlık Cebrâil (as), gören ise Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Hz. Peygamber’in Cebrâil’i aslî hüviyetinde görmesi, ilk olarak vahyin kendisine indirildiği esnada ufukta gerçekleşmiş, ikincisi ise sidre-i muntahâda kalben görmesi şeklinde vâki

⁸⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/354-357; Eş’arî, *Makâlât*, 1/172; Nureddin Nesefî, *el-Kifâye*, 147-149; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 6/469, 500.

⁸⁶⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/458.

⁸⁶⁹ en-Necm 53/13, et-Tekvîr 81/13.

⁸⁷⁰ en-Necm 53/8.

⁸⁷¹ en-Necm 53/10.

olmuştur. Ayrıca âyetin مَا رَأَى الْبَصَرُ “Göz (gördüğünden) şaşmadı” kısmında zikredilen “رَأَى” fiilinin Kur’ân’daki kullanımı dikkate alındığında⁸⁷² kelimedeki “şaşma” anlamının baştaki göze yönelik bir anlam olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber’in Cebrâil’i aslî suretinde ilk olarak gözüyle görmesini ifade etmektedir, Buna ilaveten وَمَا طَعَى “(onu) aşmadı.”⁸⁷³ ifadesinin ise yine Kur’ân’daki kullanımları çerçevesinde⁸⁷⁴ kalple ilgili bir sınır aşımı mânasına geldiği, dolayısıyla Hz. Peygamber’in ikinci olarak Cebrâil’i Sidre-i müntehâda aslî suretinde görmesinin kalben gerçekleştiğini göstermektedir.”⁸⁷⁵

Müfessir, Allah’ın kıyamet günü cennette müminlerce görüleceğini ifade etmekte ve Kıyâme Sûresi’nde geçen إِلَى رَبِّهَا ظَرَةً “Rablerine bakan yüzler”⁸⁷⁶ ifadesinin Allah’ın kullarına yönelik bir vaadi olduğunun altını çizmektedir. O, aynı âyette geçen “ظَرَةً” kelimesini bekleme anlamına gelen “انتظار” şeklinde anlamlandıranların yanılğı içinde olduklarını, zira Kur’ân’da belirtildiği üzere “gönüllerinin çektiği herşeyin verileceği”⁸⁷⁷ bir ortamda beklemenin söz konusu olamayacağını ifade ederek bu görüşü reddetmektedir. Safedî ayrıca ‘Allah’ın âhîret gününde gözle görüleceği’ yönündeki görüşü ‘Allah’a bir mekân tahsis etme ve O’nu bir cisim gibi kütlesi olan ve hareket edebilen bir varlık konumuna indirme’ gibi gerekçelerle eleştirenlere Kur’ân ve hadisler kapsamında şu cevabı vermiştir: “Kur’ân’da “İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar.”⁸⁷⁸ şeklinde bu ve benzeri âyetlerde ifade edilen söz konusu temsillerle Kur’ân’da zor anlaşılabilen hususların daha iyi anlaşılması ve insan zihnine yaklaştırılma amacının gözetildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte konuyla ilgili Hz. Peygamber’in şöyle bir duası söz konusudur: “Allah’ım mübarek yüzüne (cemâline) bakmanın lezzetini ve sana

⁸⁷² el-Ahzâb 33/10,

⁸⁷³ en-Necm 53/17.

⁸⁷⁴ en-Naziât 79/37.

⁸⁷⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/516-518.

⁸⁷⁶ el-Kıyâmet 75/23.

⁸⁷⁷ Fussilet 41/31.

⁸⁷⁸ el-Ankebût 29/43.

kavuşmanın hazzını senden istiyorum."⁸⁷⁹ Müfessir bu konuya ışık tutması açısından Hz. Peygamber'in şu sözünü de nakletmektedir: “ *Konum olarak cennet ehlinin en aşağıda olanı cennete, eşlerine, nimetlere ve sevinçlere bin yıllık mesafeden bakar. Buna mukâbil Allah'ın en değerli kulları ise Allah'ın zatına sabah-akşam bakarlar. dedi ve Kıyâme 23. âyeti okudu.*”⁸⁸⁰ Görüldüğü üzere söz konusu hadis rivâyetleri Hz. Peygamber'in bu konuya dair özlem ve isteğinin olduğunu ve cennette rû'yetullah'ın gerçekleşeceğini göstermektedir.”⁸⁸¹

Ayrıca Safedî rû'yetullahın ispatı sadedinde tasavvufî bir bakış açısını yansıtmaları bakımından şu görüşü zikretmektedir: “İnsanın, bu dünyada iken âhiretteki durumu hakkında öngöründe bulunması mümkündür. Bu anlamda şayet bir insan bu dünyada Allah'ın nimetleriyle olan meşguliyetleri sebebiyle Allah'tan uzaklaşması vâki olmaktadır. Buna mukabil bazıları da Allah'la olan meşguliyetleri nedeniyle dünyadaki bazı nimetlerden uzak kalması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla kişi ahirette durumunu bu zaviyeden değerlendirebilir.”⁸⁸²

Safedî sonuç itibarıyla rû'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet çizgisinde bir görüş zikrederek dünyada Hz. Peygamber dâhil hiçbir kulun Allah'ı göremeyeceğini, ahiret âleminde ise mü'min kulların bir lütuf olarak Allah'ı görebileceklerini aklî ve naklî deliller çerçevesinde dellillendirmeye çalışmıştır.

2.4.3 6. Kâfirlerin Cehennemde Ebedî Kalıp Kalmamaları Meselesi

İslam düşünce tarihinde kâfirlerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacakları meselesi ilk devirlerden itibaren kelâmî bir problem olarak tartışılmış ve bu konu etrafında itikadî mezhepler kendi argümanları eşliğinde farklı değerlendirmelerini ortaya koymuşlardır. Konu evvelemirde cennet ve cehennemin ebedî olup olmaması kapsamında tartışılmıştır.⁸⁸³ Bu konudaki tartışmaların ilerleyen boyutu, cehenneme

⁸⁷⁹ en-Nesâî, *es-Sünen*, “Sehv” , 62; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/520.

⁸⁸⁰ Tirmizî, “Ebvâbü sıfati'l-cenneh” 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/17.

⁸⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/457-458..

⁸⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/458.

⁸⁸³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1977), 199; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 171; Eş'arî, *Makâlât*, 1/219; Şehristânî, *el-Milel*, 87.

girenlerin durumları, ilgili âyetlerde geçen “ebed” ve “huld” kelimelerine verilen mâna ve yorumlar kapsamında şekillendiği görülmektedir.⁸⁸⁴

Kâfirlerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacakları meselesi kelâm literatüründe çok geniş yelpazede ve farklı görüşleri içerecek şekilde tahlil edilmiştir. Bu konuya dair yapılan değerlendirmeler neticesinde ortaya atılan görüşlerin sayısını sekize kadar çıkaranlar olmuştur.⁸⁸⁵ Ancak biz burada bu konuyla ilgili belli başlı görüşleri zikretmekle yetineceğiz: “Mu’tezile ve Hâricîler’e göre cehenneme girenler hiçbir zaman oradan çıkamayacaktır. Muhyiddîn İbn’ül-Arabî (ö. 638/1240)’ye göre cehenneme girenler oradan çıkmayacaklar ama orada tattıkları azap artık onlara elem vermeyecek ve cehennemlikler bundan böyle elem duymayacak şekilde bir tabiata sahip olacaklar. Bir başka görüşe göre günahkâr mü’minler oradan çıktıktan sonra kâfirler orada uzun zaman kalsalar da cehennem bir gün sona erecek. Birçok âlimin muvâfakat ettiği sonuncu görüş göre ise cehenneme giren mü’minler cezasını çektikten sonra oradan çıkacak, kâfirler ise sonsuza dek orada kalacaklardır. Mu’tezile ve İbnü’l-Arabî’nin bu konudaki görüşleri Ehl-i Sünnet muhitinde bâtil olarak addedilirken, son iki görüşün ise tartışıldığı bilinmektedir.⁸⁸⁶

Cehennemdeki kâfirlerin ebedî olarak orada kalacaklarını ifade eden görüş sahiplerine göre ‘Kur’ân’da “huld” ve “ebed” kelimelerinin geçtiği çok sayıda âyetin yer aldığı⁸⁸⁷, söz konusu kelimelerin sonsuzluğu ifade ettiği⁸⁸⁸ ve ayrıca hem “huld” hem de “ebed” kelimelerinin aynı âyetlerde⁸⁸⁹ geçtiği’ şeklinde çeşitli gerekçeler eşliğinde iddialarını ispatlayacak veriler öne sürmüşlerdir.

Cehennemin ebedî olmadığını söyleyenler ise Kur’ân’ı esas alarak zikretmiş oldukları delillerde⁸⁹⁰ Allah’ın ilk ve son olduğu⁸⁹¹, O hariç yeryüzündeki her şeyin

⁸⁸⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/481-485.

⁸⁸⁵ Ebü’l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, İbn Ebü’l-İz (Lakabı), *Şerhu’l-‘Akdîti’t-tahâviyye*, thk. Abdullah et-Türkî-Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 620-625.

⁸⁸⁶ İbn Ebî’l-İz, *Şerhu’l-‘Akdîd*, 624-625; Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, 7/230-233.

⁸⁸⁷ bk. el-Bakara 2/161-162, en-Nisâ 4/14, et-Tevbe 9/68, el-Enbiyâ 21/99, el-Ahzab 33/64-65.

⁸⁸⁸ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1/17, 261; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 59, 291-292; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 7/371-375, 8/ 63-64.

⁸⁸⁹ bk. en-Nisâ 4/168-169, el-Ahzab 33/63-64, el- Cin 72/23.

⁸⁹⁰ bk. el-En’âm 6/128, Hûd 11/117, en-Nebe’ 78/23.

⁸⁹¹ el-Hadîd 57/3.

helak olacağı⁸⁹², kâfirlerin cehennemde çekeceği azabın sürekliliğinin cehennemin varlığına bağlı olduğu ve ayrıca âyetlere yönelik gramer ve lügavî tahliller bağlamında cehennemin ebedî olmadığı’ görüşünü ortaya koymuşlardır.⁸⁹³

Müfessir, yaşadığı dönemdeki tartışılan güncel dinî meselelere bigâne kalmayarak tefsirinde özellikle kelâmî problemlere dair görüşlerini ifade etmektedir. Bu noktada Safedî Hûd Sûresi 108. âyet çerçevesinde ‘âhiret âleminde cennet, cehennem ve içinde bulunanlar dâhil bütün varlıkların yok olacağına dair’ görüşün nas ve aklî yönden kabul edilebilir olmadığını, Allah’ın bu şekilde bir tasarrufunun olmasının mümkün gözükmediğini ve böyle bir düşüncenin aklen abesle iştigal mesabesinde bir hal olduğunu belirtmiştir. Safedî Hûd Sûresi’ndeki âyete temas ederek cennetin ebedî olduğuna dair şu açıklamayı yapmaktadır:

وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ يُجْدُودٌ

“Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada kesintisiz bir lutf olarak ebedî kalacaklardır.”⁸⁹⁴ Âyette “illâ” (إِلَّا) edatıyla ile yapılan istisnâdaki müstesnânın, müstesnâ minh’ten bir cüzîyet taşımadığı, dolayısıyla önceki cümle ile bir bağlantısının olmadığını, dolayısıyla göklerin ve yerin devam etmesinin cennetin ebedî olup olmamasıyla mâna itibariyle bir âlakası söz konusu değildir.”⁸⁹⁵ Safedî ayrıca Hûd Sûresi 107 ve 108. âyetlerindeki ‘göklerin ve yerin devam edip ayakta durması’ anlamındaki temsilî ifadenin, insan zihnine cennet ve cehennemin ebediliğini muhatabın zihninde sarîh bir şekilde yer etmesine yönelik mübâlağalı bir anlatım tarzı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹⁶ Ayrıca o, cennet ve cehennemim ebediliğini savunanların, söz konusu âyetlerde geçen illâ (إِلَّا) istisnâ edatıyla ilgili olarak, tıpkı “Sana yanımda bulunanları verdiklerim hariç bin dirhem vereceğim.” şeklinde âyete ilave anlam kattığını belirtmişlerdir. Bu noktada

⁸⁹² er-Rahmân 55/26.

⁸⁹³ İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, thk. Zaid b. Ahmed en-Neşîrî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 2/730-753; İbn Kayyim, *Şifâ'ü'l-'alîl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 258-264; Metin Yurdagür, “Bekâ”, *DİA*, 5/360; Bekir Topaloğlu, “Âhir”, *DİA*, 3/542.

⁸⁹⁴ Hûd, 11/108.

⁸⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/406.

⁸⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/149.

âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır:” Gökler ve yer durdukça ve Allah’ın dilediği kadar bir zaman ilavesiyle orada kalacaklardır.”⁸⁹⁷

Müfessir Hûd Sûresi’ndeki söz konusu âyetlerde zikredilen “مَا شَاءَ رَبُّكَ” ifadesinin genel olarak iki anlama gelebileceği noktasında şu yorumu yapmaktadır: “Birinci anlamda, cennet ve cehennemin süresini sadece Allah takdir eder ki bu durum, sürenin sınırsızlığı anlamına gelmektedir. İkincisi ise cennet ve cehennemin sonsuzluğu temsilî olarak ‘göklerin ve yerin ayakta durması’ şeklinde anlatılmaktadır. Bu ise cennetlikleri teşvik, cehennemlikleri korkutma kabilinden ifadeler olmakta ve söz konusu iki zümrenin şartlara bağlı olarak layık olduğu amellerin karşılığını görmesi anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak “مَا شَاءَ رَبُّكَ” ifadesinden sonraki kısım ise söz konusu sevap ve ceza olarak hak edilmiş amellerinin karşılığına ek olarak yine hak edilmiş mükâfatı belirtmek üzere düzenlenmiş ifadelerdir. Bu ikinci mânaya şu misal verilebilir: “Bir yöneticinin yanındaki çalışanlara ‘eğer bu işi yaparsanız size şu mükâfatı vereceğim, ayrıca kesintiye uğramayacak şekilde bu mükâfatı artıracam’ demesi gibidir.” Söz konusu misalde görüldüğü üzere önceden şartlara uygun olarak ceza ve mükâfatın belirlenmiş olması, cehennemlikler için kötülüğe engel teşkil etmesi, cennetlikler için de nimete teşvik etmesi cihetiyle nimet sadedindedir.”⁸⁹⁸ Sonuç olarak müfessir “مَا شَاءَ رَبُّكَ” ifadesinin cennet veya cehennemin ebedî oluşunu kuvvetlendirdiğini ya da cennet ehlinin daha fazla nimete kavuşması veya cehennem ehlinin ise her türlü şerlerden uzak durması amacına matuf motivasyon ifadeleri olarak değerlendirmektedir.

Müellif ayrıca felsefecilerin, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalmalarına yönelik şu itirazlarını ele almaktadır: “Kâfirlerin dünyada Allah’ı inkâr ederek yaşayıp sonunda ceza olarak cehennemde ebedî olarak bulunmaları, kendileri açısından hiçbir fayda barındırmamaktadır. Dolayısıyla Allah’ın boş ve faydasız işlerden uzak olması, kâfirlerin cehennemde ebedî kalmalarını gerektirmemektedir. Bununla beraber onların cehennemde ebedî olarak kalma müddeti, dünyadaki inkâr süreleri itibariyle kıyas

⁸⁹⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/406; Ayrıca bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Celil Kiraz, *Şerif Murtezâ’nın Emâli’nde Kur’an Müşkilleri ve Müteşabihleri*, 65-70.

⁸⁹⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/406.

edilemeyecek derecede uzun olması zulmü ifade etmektedir ve bu anlamda Allah, hiçbir kuluna zulmetmez. Dolayısıyla onların cehennemde ebedî kalmamaları gerekmektedir. Ayrıca kâfirlerin etkin bir şekilde cezalandırılmaları, ebedî olarak cehennemde kalmalarını gerektirmemektedir. Zira bir insana verilebilecek en tesirli ceza cehennemde, hak ettiği yönde belli bir süreyi kapsayacak şekilde bulunmalarıdır ve kişi bu süre sonunda zihinsel olarak gerekli dersi alarak o cezayı çekip sonunda kurtulsun.” Müfessir, ayrıca filozofların söz konusu iddialarına reddiye babında şu cevabı vermektedir: “Kâfir cehenneme ancak bu dünyadaki küfrü sebebiyle girmiştir. Zira günahın söz konusu olduğu yerde ceza da kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla bir kâfirin cehenneme bu şekilde girmesinin gerçekleşmesi, cezasının da ebedî olarak cehennemde kalmasını gerektirmektedir. Zira Kur’ân’da bu konuda şöyle bir tespit vardır: *“Eğer (dünyaya) geri gönderilseler yine kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.”*⁸⁹⁹ Esasen âyet kâfirlerin süresiz olarak cehennemde kalmalarının sebebinin bizzat kendilerinin olduğunu, günahın olduğu yerde cezanın kaçınılmaz olacağını anlatmakta ve sonuçta bu cezanın zulüm olarak değerlendirilmesi ise yersiz ve boş bir yorumdan öte bir şey değildir. Ayrıca ‘cehennemde ebedî olarak kalmanın kâfire hiçbir faydasının olmayacağı’ şeklindeki bir görüş, ‘onların cehennemde kalmaları kendilerine dönük birtakım faydalar barındırır’ şeklinde karşı düşünceyi gerekli kılmaktadır. Bununla beraber bütün bunlar dünyada iken kâfirin kendi özgür tercihi ve buna bağlı davranışının sonuçlarıdır. Bu konuda karşı görüş ifade edenlerin ‘teorik ve zihinsel çerçevede cehennem azabıyla korkutma’ şeklindeki savları, kendi içerisinde çelişkileri de beraberinde getirdiği görülmektedir. Zira olmayacak bir şeyle insanı korkutmanın fayda getirmeyeceği yadsınamaz bir gerçektir. Müsellem bir gerçek olarak insanı ancak gerçekleşmesi kesin ve somut şeylerle korkutmak ve uyarmak, onun üzerinde büyük bir tesir meydana getirir. Söz konusu görüş sahiplerinin ‘kâfirlerin cehennemde ebedi olarak kalmalarının kendilerine hiç fayda sağlamayacağı’ görüşü, Allah’ın kâfirleri cehennemden çıkarıp cennetine koymaması sonucunu doğurur ki iddia edildiğinin aksine bu durum, psikolojik olarak negatif şekilde ayrı bir işkence hali otaya çıkarır. Sonuçta bu süreç kâfirleri cennete girmeye götürür ve bu, küfür ile

⁸⁹⁹ el-En’âm 6/28.

imanın aynı olduğu sonucunu doğurur, dolayısıyla bunu hiçbir akıl ve din onaylamaz.”⁹⁰⁰

Müfessirin kelâm ilminde bir problem olarak görülen ‘cehenneme girenlerin orada ebedî kalıp kalmayacakları’ meselesinde ‘cehenneme giren mü’minlerin cezasını çektikten sonra oradan çıkıp cennete gireceği, kâfirlerin ise ebedî olarak orada kalacakları’ anlamında Ehl-i Sünnet çizgisinde bir görüş ifade ettiği anlaşılmaktadır. O, Kur’ânî, lügavî ve aklî referanslarla konuyu irdelemeye çalışmıştır. Ayrıca müellif, felsefecilerin cehennemliklerin süresiz orada kalmalarının zulüm olduğu yönündeki aklî ve naklî sınırları zorlayıcı eleştirilerini, Kur’ân merkezinde kelam, mantık ve tasavvuf ilminin verilerinden istifade ederek reddettiği fark edilmektedir.

2.5. FIKHÎ YÖNÜ

Sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak”⁹⁰¹ mânasına gelen fıkıh kelimesi “dinin amelî, şer’î hükümlerini tafsili delil ve kaynaklarından bilme” şeklinde açıklanmıştır.⁹⁰²

Âlim, ahkâm âyetlerine dair fikhî konulara zaman zaman temas ederek kâhir ekseriyerin bildiği, malûmun ilanı kabilinden izah ve tekrarlardan kaçınmaktadır. Müfessir, fikhî bir konuyu açıklarken detaya girmemekle beraber fikhî benzer nitelikteki âyetler arasındaki nüanslara özellikle dikkat çekerek farklı ve özgün icthadların oluşmasına kapı araladığı görülmüştür. O, ahkâm âyetlerini kimi zaman ilgili konu etrafında fakihlerin görüş ve faraziyelerine temas ederek izah etmekle beraber daha ziyade kendi görüş ve icthadını yansıtmak şeklinde ele almaktadır. Hanefî mezhebine müntesip bir müfessir olarak Safedî’nin fikhî konuları açıklarken öncelikle bu mezhebin fetvasını zikretmesinin yanında çeşitli mezhep imamı ve müctehitlerinin görüşlerinden istifade ettiği ve bu noktada mezhep taassubundan uzak kalmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere *Keşfü’l-Esrâr*, tasavvufî ve kelâmî konularının ağırlıkta olduğu bir tefsir içeriğine sahip olmakla beraber başta miras ve kıyas konuları

⁹⁰⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/178-179.

⁹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/522.

⁹⁰² Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dehrûc (by: Mektebetü Lübnan, 1996), 1282; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, 8.

olmak üzere zaman zaman bazı fikhî mevzularının geniş bir şekilde tahlil edildiği görülmektedir. *Keşfü'l-Esrâr*'daki fikhî bahisler incelenirken öncelikle müfessirin fıkıh usûlü anlayışı ele alındıktan sonra fikhın amelî-tatbikî bölümü olarak bilinen fûrû' kısmıyla ilgili müellifin değerlendirmelerine temas edilecektir.

2.5.1. *Usûl-i Fıkıh ve İctihad*

Fıkıh metodolojisi veya fıkıh nazariyesi olarak da bilinen fıkıh usûlü, kaynaklarda "icmâlî delilleri ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek" şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁰³ Fıkıh usulünü kısaca bir anlama yöntemi ve metodu olarak kabul edilecek olursa söz konusu yöntemin amacı dünya ve âhiret saadetine esas olan şer'î hükümlerin vukûfiyetine ulaştıran prensipleri bilmek olarak anlaşılabilir.⁹⁰⁴

Müfessir, tefsirinde fıkıhta önemli bir yer işgal eden icihadın zaruri oluşuna temas etmektedir. Ona göre bir müctehidin dinî metinlerin esasını oluşturan Kur'ân'ın lafız ve mânasına hâkim olması elzendir. Safedî, bundan sonra yeni bir kutsal kitap gelmeyeceği gerçeğini göz önüne alarak müctehit bir âlimin Kur'ân'ı anlamada taklitten uzak, bütüncül bir anlayışa sahip olmasının önemine dikkat çekmektedir. O, bu çerçevede Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı-açıklanması zarurî bazı kısımlar hariç- baştan sona tefsir etmeyerek ashabına icihat kapısını açtığını, aynı şekilde müctehit imamların da taklitten uzak bir anlayışla benzer yöntemi benimsediklerini belirtmektedir. Âlim, gerçek müctehidin Kur'ân'ı anlama konusunda delillere hâkim olması gerektiğini de ifade etmektedir. Müellif, insan aklının heva ve şehvetin etkisine girmeksizin hakikatlere vâkıf olabilecek bir özellikte yaratıldığını ve dolayısıyla insanın söz konusu delilleri kavrayabileceğinin altını çizmektedir. O, müctehidin basiretle ve taklit zihniyetinden uzak bir şekilde icihad yapmasının lüzumunu ifade ederek fıkıh usûlünde icihad amelîyesinin önem ve fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Bu noktada müellif, icihad kapısının her dâim açık olduğunu, zira insanların Kur'ân'ı anlamada sorumluluklarının bulunduğunu ve Yüce Kitab'ın mesajının diğer insanlara doğru bir şekilde ulaşmasında sahih olarak uygulanmış icihadın önemli bir rolünün olduğunu söyleyerek bu görevin liyakatli ve ehil âlimler vasıtasıyla yürütülmesinin önemini zikretmektedir. Âlim, icihadın önemine dair şu ilgi çekici değerlendirmeyi

⁹⁰³ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 1/7.

⁹⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/7.

yapmaktadır: “Bundan sonra Kur’ân’ı nesheden veya eksiklikleri tamamlayan yeni bir kitap gelmeyecektir. Zira Allah Kur’ân’da “*Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.*”⁹⁰⁵ ifadesiyle ilahî kelâmın açıklanmasını kendi uhdesine aldığını, bu ise kendilerine ilim verilen âlimlerin sadırlarında kâmil ve sarih bir şekilde anlaşılıp yorumlanması şeklinde gerçekleşmektedir. Allah, toplumlarda her zaman istediği (âlim) kullarına istinbat ve ictihad etme yeteneği vererek Kur’ân’ın mesajlarını tebdil ve tahrif etmeden -zamanın ruhuna uygun bir şekilde- şu ana kadar açıklamış ve bundan sonra da açıklayacaktır. Böylelikle Kur’ân bundan sonra da insanlar arasında mesajlarıyla ebediyyen yürürlükte olacaktır.”⁹⁰⁶

Müfessir Kur’ân’ın açıklama sorumluluğunun Allah’ın muradına yakın bir şekilde hükmünü ortaya koyan müctehid âlimlerin uhdesinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Safedî, müctehidler Kur’ân’ı anlama gayretlerinin dîni hurafelerden koruduğunu ve her dönemde onun mânasına vâkıf, kalbi ilim ve hikmet nurlarıyla dolu âlimlerin önemli bir rolünün bulunduğu dikkat çekmektedir. Müfessir, Kur’ân’ın anlaşılmasında gerçek müctehid âlimin ictihadına şu ifadeleriyle kritik rol biçtiği görülmektedir: “Kur’ân, âlimlerin sadırlarında kâmil ve açıklığa kavuşmuş bir kitap özelliğinde olmalıdır. Zira Allah Kur’ân’ı her daim kendi nezdinde istinbat sahibi, seçkin âlimlerin diliyle açıkladığı ve açıklayacağı hususlar bakımından ilahi kitabıyla çelişmeyecek adeta yeni bir kitap hüviyetine sokmaktadır.”⁹⁰⁷

Safedî, fikhî ahkâma dair meseleleri irdelerken öncelikle konuyla ilgili âyetleri ele almakta, şayet zikredilen konu vuzûha kavuşmaması halinde Kur’ân’la tezat teşkil etmeyen Hz. Peygamberin sahih Sünnet’ine müracat etmektedir.⁹⁰⁸ Zira ona göre hüküm vermede birincil (imam) kaynak Kur’ân’dır ve Sünnet veya icmâ bu konuda asla Kur’ân’la çatışmaması gerekir.⁹⁰⁹ Şayet Sünnet Kur’ân ile çatışıyorsa -gerçek anlamda söz konusu söz veya uygulama sünnet anlamı taşımaz- bu durumda Sünnet’in/hadisın tevili gerekir.⁹¹⁰ Ona göre Kur’ân’ın anlaşılmasında nakil, nas ile uyum sağladığı ölçüde makbuldür. Aksi takdirde vahiyle çelişmeyen akıl Kur’ân’ı anlamada daha etkin bir role

⁹⁰⁵ el-Kıyâme 75/19.

⁹⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/326, 452-454.

⁹⁰⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/452-454.

⁹⁰⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/13.

⁹⁰⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/223.

⁹¹⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/461, 515.

sahiptir.⁹¹¹ Müellif, Kur’ân ve Sünnet’te yer almayan dinî bir meselenin çözümünde ilmiyle âmil ve âbid âlimlerden müteşekkil bir şûra heyetinin ortaya koyacağı karara, dolayısıyla icmâya müracaat edilmesi gerektiğini belirtmekte⁹¹² ve bu doğrultuda şu hadisi nakletmektedir: “*Benden sonra da müminler için cihat yükümlülüğü devam edecektir. ‘Ey Allah’ın Resûlü müminler ne uğruna cihad edecekler’ denildiğinde Hz. Peygamber: ‘Dinden olmayıp sonradan dine eklemlenen (bidatler) şeyler uğrunda olacaktır, din ise, emir ve yasaklar bağlamında Allah kaynaklıdır.’ demiştir. Orada bulunan Hz. Ali ‘Ey Allah’ın Resûlü, Allah’ın kitabında ve Sünnet’te açıklanmayan bir mesele ortaya çıkarsa neye göre hüküm verelim’ dediğinde Hz. Peygamber: ‘İbadete düşkün âlimlerden oluşan ve sadece kendi görüşünü göre hüküm vermeyecek bir şûra heyeti tesis edersiniz.’*” demiştir.⁹¹³

Müfessirin, hevâ-heves ve taklitten sıyrılmış vahyin kontrolündeki bir aklın asla Kur’ân ile çatışmayacağını ve ayrıca taabbüdî konularda aklın devre dışı kalacağı şeklinde bir düşüncüyü doğru bulmadığını ifade ederek fikhî birçok meselenin çözümünde akla geniş bir yetki verdiği anlaşılmaktadır.⁹¹⁴ Bununla birlikte Safedî zaman zaman fikhî konularda sahabe ve tâbiûnun görüşlerinden teyit makamında delil olarak istifade etmesinin yanı sıra bazen de mezhep veya meşhur müctehitlerin görüşlerine müracaat ettiği tespit edilmiştir.

Ayrıca müfessirin Kur’ân’da mücmel olarak zikredilmiş özellikle mîras ve kısas gibi konuları lafzî-vaz’î delâletin kısımlarını oluşturan mutabakat ve iltizam gibi delâlet usullerini kullanarak birtakım fikhî hükümleri ictihadî çerçevede çözmeye çalıştığı fark edilmektedir. Müfessir söz konusu delâlet yöntemlerini önemseydiğini, ancak adı geçen metotları zekî ve Kur’ân bilgisi üst seviyedeki âlimlerin kullanıp tatbik edebileceğinin özellikle altını çizmektedir.⁹¹⁵

Bu bölümde fıkıh usûlüne dair *Keşfü’l-Esrâr*’daki uygulamaları içeren birtakım misaller zikredilmeye çalışılacaktır.

⁹¹¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/426.

⁹¹² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/189..

⁹¹³ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 11/371.

⁹¹⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/215.

⁹¹⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/420.

2.5.1.1. Hz. Peygamberin Sünnetine Yer Vermesi

Müfessirin bazen fikhî bir meselede konuyla ilgili âyetleri ortaya koyduktan sonra bu âyetleri tekit etmek veya âyetlerde açıklığa kavuşmayan noktaları izah etmek üzere Hz. Peygamberin Sünnet'ine müracaat ettiği görülmektedir. Meselâ zikredeceğimiz âyetinin izahı bağlamında Hz. Peygamber'in fikhî uygulaması bu hususu yansıtmaktadır.

*“Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir.”*⁹¹⁶ Müfessir talâk konusunda bu âyetle beraber Talâk Sûresi'nin ilk âyetini⁹¹⁷ zikrettikten sonra bu meselenin fiiliyatta nasıl yansıdığını ortaya koymak üzere Hz. Peygamber'in şu uygulamasını aktarmaktadır: *“İbn Abbas der ki: “Rükâne b. Abd Yezid karısını aynı mecliste üç talâkla boşadı, ancak bundan dolayı çok üzüldü. Resûlullah (sav) ona: “Onu nasıl boşadın?” diye sorunca, Rükâne: “üç talâkla boşadım” dedi. Hz. Peygamber: “Aynı mecliste mi?” diye sorunca, Rükâne: “Evet” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “0 zaman bu bir talâk sayılır, istersen onu geri döndürebilirsin” buyurdu. Rükâne de karısını geri döndürdü.”*⁹¹⁸ Görüldüğü üzere müellif âyetin mânasını tekit ve tebyîn etmek üzere mezkûr hadisle sünnetten delil getirmektedir.⁹¹⁹

Bu konuyla ilgili bir başka örnekte ise müfessir *“Allah alım-satımı helal, faizi haram kılmıştır.”*⁹²⁰ âyetinde zikredilen ve haram kılınan faizin hangi kıstaslara göre geçerli olduğunu açıklamak üzere şu hadisi zikretmektedir: *“Altın altın ile, gümüş gümüş ile, buğday buğday ile, hurma hurma ile, arpa arpa ile misli misline ve peşin olarak satılmalıdır.”*⁹²¹ Safedî'nin bu misalde mücmel olarak Kur'ân'da geçen mezkûr âyeti beyân etmek üzere söz konusu hadisle istidlâlde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹²²

⁹¹⁶ el-Bakara 2/229.

⁹¹⁷ *“Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin.”* (et-Talâk 65/1.)

⁹¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/555.

⁹¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/264.

⁹²⁰ el-Bakara 2/275.

⁹²¹ İbn Mâce, *“Ticârât”*, 48.

⁹²² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/304.

Zikredilen bu misaller Safedî'nin ahkâm âyetlerini tefsir ederken konunun tam olarak anlaşılması ve âyette zikredilmeyen hususların izahı yönünde zaman zaman Hz. Peygamberin Sünnet'inden istiṣhatta bulunduğunu göstermektedir.

2.5 1.2. Sahabe ve Tâbiûnun Görüşlerine Yer Vermesi

Keşfü'l-Esrâr'da sahabe ve tabiûndan nakillerle ahkâm âyetleri tefsir edilmektedir. Bilindiği üzere fukahânın bir kısmına göre kitap, Sünnet ve icmâ ile bir hüküm koyma imkân ve ihtimalinin olmadığı durumlarda sahabe kavli hüccet olarak kullanılabilir. ⁹²³ Müfessir, bu noktada sahabeden özellikle Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan nakillerde bulunmaktadır. Safedî'nin iddet konusunun ele alındığı aşağıdaki âyette olduğu gibi sahabe kavline dolaylı olarak müraccat ettiği görülmektedir.

“Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapmalarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa Allah ona işinde bir kolaylık verir.” ⁹²⁴ Müfessirin bu âyet ve Bakara 234. âyeti kapsamında zikredilen iddet (عِدَّتُهُنَّ) ve ecel (أَحْلُوهُنَّ) terimlerinin hukukî sonuçlarına dair sahabenin görüşlerini önemsemediğini göstermesi bakımından şu açıklaması dikkat çekicidir: “Hamilelik döneminde olmayan bir kadının kocası tarafından boşaması durumunda 4 ay 10 gün iddet süresi vardır. Şayet hamile iken kocasının boşayıp ardından vefat etmesi halinde doğum ve vefat olmak üzere iki iddet süresinin birleşmesi tesadüf etmektedir. Bu durumda hangi iddet süresi uzunsa o tercihe şayandır. Zira Hz. Ali ve İbn Abbas (r.a.)'ın bu görüşleri bu yöndedir.” ⁹²⁵

Müellif, ahkâm âyeti olarak Mâide Sûresi'nde ⁹²⁶ anlatılan el kesme cezasının uygulanmasıyla ilgili olarak İbn Abbas'ın şu sözünü zikretmektedir: “Yeryüzünde uygulanan bir had cezası, insanlar için kırk yıl yağmur yağmasından daha hayırlıdır.” ⁹²⁷

⁹²³ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz*, 260.

⁹²⁴ et-Talâk 65/4.

⁹²⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/350.

⁹²⁶ “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.” (el-Mâide 5/38.)

⁹²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40.

Âlim, fikhî konularda bazen tabiûnun görüşlerini referans almaktadır. Onun, talâk sürecini anlatan aşağıdaki âyette olduğu gibi Katâde b. Diâme'nin görüşünü delil olarak ele aldığı görülmektedir. *أَسْكِنُوهُمْ مِنْ وَجَدِكُمْ “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.”*⁹²⁸ Müfessir bu âyeti tefsir etmeden önce boşanma sürecinde eşlerin aralarında sevgi ve merhametin tekrar zuhur etme ihtimalini gözetilerek üç talâk sürecinin vaz edilme hikmetini hatırlatmakta ve daha sonra tâbiûndan Katâde b. Diâme'nin mezkûr âyete dair şu değerlendirmesini zikretmektedir: “Bir erkek henüz yeni bir nikâhı gerektirmeyecek şekilde eşini ric’î talâkla boşamışsa bu durumda müstakil bir daire olmasa bile evinin bir bölümünü bu süreçte eşine ayırmalıdır.”⁹²⁹

Son tahlilde müfessirin kimi zaman bazı sahabe ve tabiûnun önde gelen âlimlerinden yapmış olduğu fikhî nakilllerde bahse konu olan âyetin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı verdiği gözlemlenmiştir. Ayrıca Safedî'nin kabul ve tercih ettiği görüş ve fetvayı destek bağlamında söz konusu nakilleri zikrettiği anlaşılmaktadır.

2.5.1.3. Mezhep İmamlarının Görüşlerine Yer Vermesi

Safedî fikhî bir konuda bazen mezhep imamlarının görüşlerini nakletmek suretiyle tefsirinde söz konusu ictihatlardan istifade ettiği görülmektedir. Müellif, bu çerçevede zikredeceğimiz âyetin hükmünü açıklamak üzere Ebû Yusuf'un şu görüşüne yer vermektedir.

*“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.”*⁹³⁰ Müfessir cuma namazının sıhhati kapsamında belli sayıda cemaatin bulunması şartıyla ilgili olarak İmam Ebû Yûsuf'u (öl.182/795) kastederek ‘Ebû Hanife'nin bazı arkadaşlarının imam hariç (iki rakamını çoğul kabul etmesiyle) iki kişiyle cuma namazının sahih olacağı’⁹³¹ yönündeki ictihadını hatırlatmaktadır.

⁹²⁸ et-Talak 65/6

⁹²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/344.

⁹³⁰ el-Cuma 62/9.

⁹³¹ Kemâlüddîn İbnü'l- Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Musfi'l-Bâbî'l-Halebî, 1970), 2/61.

Meüellifin bu konuda Hanefî mezhebinin en önemli müctehitlerinden birisi olan Ebû Yûsuf'un görüşüne müracaat ettiği tespit edilmiştir.⁹³²

Âlim, mezhep imamlarının icthadları kapsamında ذَلِكْ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا

إِيمَانَكُمْ “İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun.”⁹³³

bu âyetin tefsiriyle ilgili öncelikle yemin edilmesi caiz olan ve olmayan hususlara değindikten sonra keffaret sorumluluğunda yeminle ilgili söz konusu ayırımın belirleyici olduğunun altını çizmektedir. Bu konuda İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini şu şekilde zikretmektedir: “Ebû Hanife'ye göre hakkında nasların tahsis ettiği hususlar hariç bütün yeminlerde keffaret, yeminin bozulmasından (حَنْث) sonra geçerli olurken İmam Şâfiî'ye göre ise bütün yeminlerin keffareti yemin bozulmadan önce geçerli olmaktadır.” Müfessir ayrıca Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini isabetli bulmadığını, yemin keffaretinde yeminin ediliş şekline göre ikili ayırımın yapılmasının gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁹³⁴

Müellifin ahkâm âyetlerinin tefsirinde mezhep imamlarının görüşlerini bazen ilgili konu hakkında farklı görüş ve icthad kapsamında, kimi zamanda sadece tek bir imamın icthadı şeklinde zikrettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, bazı fikhî konularda mezhep imamlarının görüşlerine katılmayarak kendi icthadını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

2.5.1.4. Lafzî Vaz'î Delâlet Türlerine Yer Vermesi

Klasik mantıkta ve fıkıh usûlünde lafız-manâ ilişkisi yönüyle naslardaki maksadı doğru anlama ve yorumlamak üzere delâlet yollarını ve türlerini bilmek müctehid için gereklilik arz etmektedir. Konumuzla ilgili olarak delâlet terimi genellikle “Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir.” şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden ilkinde dâl, ikincisine de medlûl denir.⁹³⁵ Kaynaklarada delâlet kavramı lafzî ve gayri lafzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

⁹³² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/327.

⁹³³ el-Mâide 5/89.

⁹³⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/68-69.

⁹³⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “Delâlet”, 104; M. Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, 9/119-122.

Ayrıca lafzî olsun ya da gayri lafzî olsun bütün delâletler dâl ile medlûl arasındaki bağın mahiyetine göre aklî, tabîî ve vaz'î olmak üzere başlıca üç kısma ayrılır.⁹³⁶

Klasik mantık ve fıkıh usûlünde lafzî vaz'î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç türünden bahsedilmektedir. Bunlardan mutabakat kavramı, mantık ve usûl ilminde delâletin lafzî vaz'î kısmını teşkil etmektedir. Bu anlamda mutabakat, bir nesneyi veya kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın, vaz' edildiği manânın tamamına birebir delâletini sarahaten ve zâhiren ifade eden bir terimdir. Buna mukabil bir nesneyi veya kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafız, vaz' edildiği anlam unsurlarından bir parçasına delâlet ederek açıklıyorsa bu delâlet çeşidi tazammun olarak isimlendirilmektedir. Lafzî vaz'î delâletin bir başka türü olan iltizam ise bir lafzın sarîh ve zahîr anlamıyla beraber onunla ilişkili başka bir manâyâ delâlet etmesidir.⁹³⁷ Söz konusu kavramlara örnek vermek gerekirse “mahlûk” lafzı bütün yaratılmışlara delâleti bakımından mutabakat, insana delâleti yönüyle tazammun, yaratana (hâlîka) delâleti itibarıyla ise iltizam şeklinde karşılık bulmaktadır.

Lafzî vaz'î delâlet çeşitlerinden mutabakat, iltizam ve tazammunun öncelikle mantık ilminin konusunu teşkil etmesinin yanında mantık ve dil kurallarıyla yakından bağlantısı sebebiyle fıkıh usûlünde hukukî-ferî meselelerin çözümünde sıkça kullanılmaktadır. Fıkıh usûlünde bu kavramların ilk olarak kullanılması Ebû Hâmid Gazzâlî (öl. 505/111) tarafından gerçekleştirilmiştir. Gazzâlî mantık ilminde İbni Sînâ (öl. 428/1037)'nın kullanmış olduğu kavramları fıkıh usûlüne uyarlamaya çalışmış ve Râzî ise bunları ileri bir noktaya taşımıştır.⁹³⁸

Müfessirin mezkûr kavramlara dair *Keşfü'l-Esrâr*'da ayrı bir başlık açarak konunun anlaşılmasına vesile olacak izahların yanında bu kavramlara niçin temas etme ihtiyacı duyduğunu gerekçeleriyle beraber açıkladığı görülmüştür. Müellif, delâleten ilk önce akla gelen ve mânası açık bir şekilde anlaşılan delâlet türünün mutabakat kavramı olduğunu, daha sonra ikincil olarak iltizam kavramının geldiğini ifade etmektedir. O, ayrıca mutabakat ve tazammun kavramlarının birbiriyle tezat oluşturmasının caiz

⁹³⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “Delâlet”, 104; Tehânevî, *Keşşâf*, “Delâlet”, 1/788; Bolay, “Delâlet”, 9/119-122.

⁹³⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “Delâlet”, 104-105; Tehânevî, *Keşşâf*, “Delâlet”, 1/791; Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/421; Bolay, “Delâlet”, 9/119-122.

⁹³⁸ Fethullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 26/26(2016), 101-136.

olmayacağıının altını çizmektedir. âlim, mutabakat ve iltizam kavramlarının mânaya sarahaten delâletinden hareketle bu kavramların hükmünün vacip olduğunu ifade ederken tazammun kavramının ise delâlet itibariyle vücûbiyet ifade etmediğini, zira söz sahibinin kastettiği muayyen olmayan mânanın muhatap tarafından farklı anlamları ihtiva etme ihtimalinin bulunduğunu belirtmiştir. Müfessire göre mutabakatın vaz edildiği mânaya delâletinin tıpkı öncüllerin bizatihi kendisine olan delâleti hükmünde olduğunu, iltizamın delâletinin ise öncüllerin sonuçlara yönelik delâleti hükmünde olduğunu beyan etmiştir. O, tefekkür, nazar ve istinbat gibi aklî çabalarla iltizam ve mutabakat delâletlerinin Kur’ân’da mûciz ve mu’ciz olarak zikredilen miras, talâk ve kısas gibi birçok konunun açıklanmasında çok bir önemli yöntem olduğunun altını çizmektedir. Zira Safedî’ye bu iki yöntemin Kur’ân’ın anlaşılmasında âdeta kapalı kapıların açılmasında anahtar mesabesinde bir rolünün olduğunu, ancak söz konusu yöntemi zeki ve anlayış kapasitesi yüksek âlimlerin kullanabileceğini ifade etmektedir.

939

Müfessir, kendisinin iltizam delalet metodunu miras özelinde nasıl kullandığını şu şekilde anlatmaktadır: “Mîras payları konusunda ilk bakışta nas çerçevesinde Kur’ân’da sınırlı bir izahın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur’ân’da “babalar” (آء), “oğullar” (أبناء), “kardeşler” (إخوة), “eşler” (أزواج) olmak üzere sadece dördü ferdî ve babalar-çocuklar, babalar-kardeşler, eşler-çocuklar ve kardeşler-çocuklar olmak üzere dördü de ikili şeklinde bir açıklama söz konusudur. Diğer pay sahiplerinin durumlarıyla ilgili nasda herhangi bir açıklama görülmemektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili nasdaki açıklamalar ve veriler diğer konulara dair delaleti açık hale getirmektedir.”⁹⁴⁰ Müellifin, mîras hukuku çerçevesinde iltizam metodunu kullanırken dil kuralları, miras âyetleri arasındaki mantıkî bağlam ve âyetlerde geçen ifadelerdeki gereklilikler gibi verilerden hareketle bazı aklî çıkarımlara ulaşmaya çalıştığı görülmüştür. Bu konunun ayrıntılı açıklaması furû-ı fıkıhtaki miras başlığı altında geniş bir şekilde yapılacaktır.

⁹³⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/419, 421.

⁹⁴⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 422.

Âlimin lafzî vazî delâlet türlerinden özellikle mutabakat ve iltizam delillerini Bakara 178. âyetinin⁹⁴¹ muhtevasını teşkil eden kısas konusunda tatbik ettiği görülmektedir. Müfessir, mezkûr âyetteki lafızların ifade edilişindeki takdim ve tehirleri, klasik mantıktaki cins ve tür kavramları ve dil kuralları bağlamında bir değerlendirme ve mukayese yapmaktadır. Buna göre o, kısas âyetinde cins varlık olarak erkeğin (müzekker) öncelendiğini ve statü itibariyle hür ve köle kavramları müzekker sigasıyla ifade edilirken kadın kavramının ise ayrıntıya girmeden yüzeysel olarak daha sonra zikredildiğinin altını çizmektedir. Ayrıca o, iltizamî olarak kısasta “bir erkek ancak bir erkek sebebiyle öldürülebilir” şeklinde mantıkî bir sonuca varmakta ve buna göre bir ictihad oluşturmaktadır.⁹⁴²

Sonuç olarak *Keşfü'l-Esrâr*'da özellikle ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında kullanılan mutabakat ve iltizam gibi vaz'î delâlet türlerinin fıkıh usûlü çerçevesinde bir yöntem olarak kullanılmasının önemsendiği ve söz konusu delâlet türlerinin ilgili âyetlerin sahih bir şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı kanaati hâsıl olmuştur.

2.5.1.5. Kişisel İstinbatına Yer Vermesi

Safedî, tefsirinde kelâmî meseleler kadar fikhî konulara geniş yer vermese bile onun bu sahada yetkin ve donanımlı bir ilim insanı olduğunu gösteren bazı misaller paylaşılacaktır.

ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا لِمَانِكُمْ “Yemin ettiğinizde (bozarsanız)

yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın”⁹⁴³ âyetinde müfessirin, yeminin fikhî boyutunu açıklarken bu konuda kendine has ve orijinal diyebileceğimiz tespitlerinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda müellif yeminin, “yarın yolculuğa çıkacağım” gibi dinin cevaz verdiği bir konu hakkında söz konusu olabileceği gibi, “anne-babama iyilik yapmayacağım” şeklinde dinen caiz olmayan bir konuda da olabileceğini belirtmektedir. O, dinin onay verdiği bir konuda yapılan yeminin keffaret sorumluluğunun yeminin bozulmasıyla başlayacağını, bu anlamda âyetin başında zikredilen “فكفارتہ” ifadesinin “Yeminini bozduğunda keffaret vacip olur.” (إذا وجبت)

⁹⁴¹ “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın”

⁹⁴² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/215-216.

⁹⁴³ el-Mâide 5/89.

لَحْنُثْ) anlamında olduğunu zikreder. Müfessir, dinen caiz olmayan bir konuya dair yapılan yemin keffaretinde ise “إِذَا حَلَفْتُمْ” ifadesine dayanarak yeminin bozulmadan keffaretinin gerekeceğini, zira aksi takdirde yemin sahibinin yeminini bozmama ihtimali ve ardından günahkâr olma durumunun söz konusu olacağı için yeminini bozması beklenmeden keffaret sorumluluğunun doğacağını ifade etmektedir. Safedî söz konusu ichtihadın gerekçesini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Burada keffaret, günah ifade eden sözü söyleyene gerekir. Dinen caiz olmayan bir hususu gerçekleştirmeye dair yapılan yeminle keffaretin vücûbiyeti söz konusu olmaktadır. Ancak dinin onayladığı bir hususa dair yapılan yemin ise günah olarak addedilemez. Haddizatında keffaret, günah olan bir şeyi yapmaya yemin etmek suretiyle gerekmektedir.” Safedî ayrıca burada ince bir ayrıntıya şu şekilde dikkat çekmektedir: “İçki içmemeye yemin eden bir kimse yeminini tutamayıp bozsa keffaret yükümlülüğü yemini bozduktan sonra gerekmekte iken, içki içmeye yemen eden bir kimsenin yemin keffareti ise günahı işlemeye yemin etmesinden dolayı yeminini bozması beklenmeden hemen gerekmektedir.”⁹⁴⁴

Müfessir ayrıca keffaret müessesesinin cezaî müeyyidesi boyutundan hareketle yemin keffaretinin takdir ve ifası konusunda mükellefin istek ve tercihindan ziyade nefse zor gelmesi yönünü önceleyen görüş sahiplerini şu şekilde eleştirmektedir: “Keffaret çerçevesinde devlet başkanın nefsine zor gelmesinden dolayı köle azat etmesinden ziyade oruç tutmasının gerekli olduğunu savunan anlayış “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”⁹⁴⁵ âyetine tamamen zıt hareket etmektedir.” Safedî, söz konusu Mâide 89. âyetinde zikredilen ve keffaret seçenekleri arasında sayılan ‘fakirlerin yedirilip giydirilerek ihtiyaçlarının karşılanması’ şeklindeki hususların sosyal faydası ön planda olmasından ötürü öncelikli keffaret seçenekleri arasında ifade edildiğini hatırlatmaktadır. Zira müfessire göre genel anlamda toplumlarda fakirler hep var olmakta ve bu kesim yardıma edilmeye en muhtaç insanlar konumundadırlar. Buna mukabil o, devlet başkanının oruç tutmasının insanlara herhangi bir yararının söz konusu olmayacağını öne sürerek köle azat etmesinin toplumsal anlamda birçok hikmetleri barındıracağına dikkat çekmektedir. Bu noktada müfessirin söz konusu

⁹⁴⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/68-69.

⁹⁴⁵ el-Bakara 2/185.

âyette keffaretler ifade edilirken kullanılan “ev” (و) edatının seçenek (tahyir) anlamından öte taksim mânasındaki işlevine dikkat çektiği anlaşılmaktadır.⁹⁴⁶

Son tahlilde âlim, yemin bahsinde kendi görüşünü ifade ederken yemin keffaretinde yemini, caiz olan-olmayan şeklinde bir ayrıma tâbi tutmayan Ebû Hanife ve İmam Şâfi’yi eleştirmektedir. Safedî’nin fıkıh ilminde oterite olan iki imamı eleştirebilmesi, fıkıh konusunda bir müctehid olarak kendisine olan güveni göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Müfessirin yemin keffâreti özelinde naslarda zikredilen cezaî müeyyidelerin özellikle toplumsal anlamda hikmet boyutuna temas ettiği fark edilmektedir.

Müfessirin bir başka ictihadı ise حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ^ل *“Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”*⁹⁴⁷ âyetinde zikredilen orta namaza dairdir. Müfessir, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren sürekli tartışma konusu olarak⁹⁴⁸ tefsir ve fıkıh kitaplarında yerini almış bu meseleyle ilgili olarak âyette zikredilen “orta namaz”la (الصَّلَاةِ الْوُسْطَى) hangi namazın kastedildiği hususunu kendi fikhî anlayışı çerçevesinden açıklamaya çalışmıştır. Safedî, âyette zikredilen “orta namaz” ile cuma namazının kastedildiği yönündeki görüşünü şu şekilde delillendirmektedir: “Kur’ân’da Cuma namazı dışındaki bütün namazlara özel bir vurgu yapılmaksızın genel bir ifade ile temas edilirken, cuma namazı için ise “Allah’ın zikrine koşun” (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) şeklinde özel bir ihtimam gösterilmektedir. Zikrettiğimiz Bakara Sûresi’ndeki âyette ise “الصَّلَوَاتِ” ifadesinden ayrı olarak vav harfi ziyadesiyle “(وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)” ibaresi müfret olarak yer almakta ve bu durum günlük namazlardan farklı bir namazın kastedildiği kanaatini desteklemektedir. Ayrıca Cuma Sûresi’nde cuma namazının farziyetinin ifade edildiği âyette geçen “salât” (الصَّلَاةِ) lafzıyla Bakara Sûresi’nde zikredilen الصَّلَاةِ الْوُسْطَى ifadesindeki “salât”

⁹⁴⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/67-68.

⁹⁴⁷ el-Bakara 2/238.

⁹⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/168-225.

kelimesi müfred olarak aynı şekilde zikredilmesi, lügavî açıdan mezkûr görüşü destekleyen ayrı bir karine teşkil etmektedir.”⁹⁴⁹

Netice itibariyle Safedî’nin âyette zikredilen “orta namazın cuma namazı olduğu” şeklindeki görüşü, klasik tefsir ve fıkıh eserlerinde bu konuda ortaya konulan görüşler içerisindeki yaygın bir görüş olarak yer almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessirin, söz konusu ichtihadını delillendirme noktasında sunduğu Kur’ânî ve lügavî bağlamdaki verilerle desteklemesi, onun Kur’ân’ı öncelikle Kur’ân ile yorumlama yöntemiyle tamamen örtüştüğü görülmektedir.

2.5.2. *Furû-ı Fıkıh*

Sözlükte “ bir şeyin üst tarafı, dalı ve şubesi” ⁹⁵⁰ anlamlarına gelen fer’ kelimesinin çoğulu olan furu’ terimi, fıkıh usûlü ilminin dışında kalan ve fıkıhın amelî-tatbikî kısımlarını konu edinen bir ilim dalı olarak tarif edilmiştir. Esasen usûl-furu’ veya asıl-fer’ kavramlarının anlaşılmasına yönelik müctehitlerin tarihi süreçte ortaya çıkan fikhî olayları sağlıklı bir bakış açısıyla değerlendirebilmek için usul, kural ve kaidelerini asıl, onların uzantısı veya uygulaması sayılan cüz’î meselelerini ve hükümlerini ise fer’olarak değerlendirme anlayışı yatmaktadır.⁹⁵¹ Kadîm fıkıh geneleğinde furu’ fıkha dair eserlerin muhtevası, genel olarak ibadât, muâmelât ve ukûbât konu başlıkları çerçevesinde tasnif edildiği görülmektedir. Müfessir Safedî tefsirinde ibadât konularına zaman zaman temas etmekle beraber özellikle miras, kısas, had ve talâk gibi furu’ fıkıhın muâmelât ve ukûbât sahasına dair bazı meseleleri daha yoğun şekilde ve kendi bakış açısını yansıtacak bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Müfessirin furu’ fıkıhın konularını mütalââ etme yöntemini ortaya koyma açısından ilgili başlıklar altında aşağıda birtakım misaller paylaşılacaktır.

2.5.2.1. *İbadât*

Safedî’nin ibadetlerin fikhî yönünü açıklarken klasik ahkâm tefsirlerinde olduğu gibi teferruatlı fıkıh bilgisinden ziyade açıklanması gerekli fikhî noktaları tekrara düşmeden yer vermeye çalıştığı görülmektedir. İbadât başlığı altında müfessirin oruç, zekât ve namaz gibi konulara dair açıklamalarına değinilecektir.

⁹⁴⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/276-277.

⁹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/246.

⁹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, 1/41-42; Ahmet Akgündüz, “Furu’ ”, *DİA*, 13/249-250.

2.5.2.1.1. Oruç

“Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı).”⁹⁵² Müfessir âyette zikredilen ‘sayılı günler anlamına gelen’ “أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ” ifadesinin, Hz. Musâ ile Allah’ın Tur Dağı’nda yılın herhangi bir ayının 30 gecesi (ثَلَاثِينَ لَيْلَةً) şeklinde gerçekleşen genel bir zaman dilimini⁹⁵³ teşkil etmediğini öne sürerek âyetteki “أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ” ifadesiyle başlangıcı ve sonu belli bir ayı ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁵⁴ Müfessir, aynı âyetin genel bağlamından yola çıkarak ‘zorlanarak oruç tutanlar’ mealindeki “وَعَلَى الَّذِينَ” ifadesinde zannedildiği gibi “oruç tutmaya güç yetirenlerin oruç tuttukları ve oruç tutabilecek bir yaşa ulaşp bu ibadeti yerine getirdikleri zaman kendilerine fidye gerekeceği” şeklinde bir mânanın söz konusunu olmayacağını belirtmektedir. O, bu durumun aksine âyette hastalık ve yolculuk sebebiyle oruç tutabilenlerin oruç tutmamaları durumunda tutamadıkları her bir gün için fidye vermelerinin îcap ettiğini beyan etmektedir. Safedî, söz konusu ictihadını ortaya koyarken âyetteki “وَعَلَى الَّذِينَ” ifadesini “كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ” “Oruç tutmaya güç yetirenlere fidye gerekir.” şeklinde yorumladığını, âyette kastedilen mânanın oruç tutanlar olmadığını, zira âyette “كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ” “Oruç tutanlara fidye gerekir.” yönünde bir mânanın söz konusu olmadığını dile getirmiştir.⁹⁵⁵ âlim, bu âyette zikri geçen fidye ve fıtır sadakasının sübûtiyetiyle ilgili olarak fidyenin vücûbiyetinin Kur’ân’la sabit olduğunu, fıtır sadakasının ise Sünnet’le vacip kılındığının altını çizmektedir.⁹⁵⁶ O, kezâ aynı âyetteki “فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا” (kim gönüllü olarak hayır yaparsa) ifadesini oruç fidyesi kapsamında “طَعَامُ مِسْكِينٍ” (bir fakir doyumu) ifadesiyle birlikte ele alarak “kim bir değil daha fazla fakirin doyumunu gönülden gelerek üstlenirse” anlamında yorumlamıştır.⁹⁵⁷

⁹⁵² el-Bakara 2/184.

⁹⁵³ el-Â’râf 7/142.

⁹⁵⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/221.

⁹⁵⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/222.

⁹⁵⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr a.g.e.*, C. 1., s. 222.

⁹⁵⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/222.

2.5 2.1.2. Zekât

“*Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.*”⁹⁵⁸

Âlim, âyet kapsamında zekât ibadetine dair bazı fikhî tespitlerde bulunmaktadır. Bu çerçevede müellif, zekâta tâbi mallarda bulunması gereken bazı şartlarla ilgili olarak şu hususları dile getirmektedir: “Öncelikle zekâta tâbi malların artırıcı bir vasfının olması gerekir. Söz konusu artış, toprak ürünleri ve hayvanlar gibi canlılık emaresi taşıyan varlıklarda zâtî (hakikî) olarak gerçekleşirken söz konusu özellikleri taşımayan (cemâd) ve zâtî olarak da çoğalmayan eşyada ise ticarî (hükmi) olarak gerçekleşmektedir.” Müfessir, zekâta konu olan mallara yönelik “insanın aslî ihtiyaçlarını karşılayıcı vasfın ön planda olması gerektiği, bundan dolayı zerzevat niteliğindeki yeşilliklerin normal şartlarda insanın gıda ihtiyacını gideren yönünün bulunmamasından zekâta tâbi olmayacağı” şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır. Müfessir, yine bu konuyla ilgili olarak gıda maddeleri niteliğindeki nebatât, hayvanât ve ticaret mallarının üzerinden bir yıl geçtikten sonra zekâta tâbi olacağını zikretmektedir.⁹⁵⁹

Müfessir zekâta konu olan mallarda nisap miktarının, söz konusu maldaki artış miktarına bağlı olarak 1/10 nisbetinde olduğunu belirtmektedir. Âlimin bu konudaki dayanağının ise En’âm Sûresi’nde geçen ilgili âyetteki “*Allah’ın bire on vermesinden*”⁹⁶⁰ ifadesinden mülhem olduğu anlaşılmaktadır. O, İslam’daki zekât müessesinin anlaşılmasında malların ticarî olup olmamasının yanında, ticarî olanların ise artış gösterip göstermemesine bağlı olarak ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Müfessir ayrıca ticarî malların bazen kazanç getirdiği gibi kimi zaman bu özelliği taşımadıklarını zikretmektedir. Âlim daha sonra maldaki zekâtın esasen malın dörtte birinde gerçekleştiğini ve söz konusu oranın mantikî çerçevede anlaşılmasına yönelik koyunların zekâtı özelinde şu izahı yapmaktadır: “Bilindiği üzere koyunlardaki zekât nisabı 40’tır ve bunların arasında erkek ve dişi olduğu gibi, dişilerin arasında da doğurgan olanların yanında bu özelliği taşımayanlar da söz konusudur. Bu ihtimaller hesaba katılırsa artırıcı vasma sahip dişi koyunların sayısı 10 olmaktadır ve bu, 40 koyunun 1/4’ ne tekabül etmektedir. Sonuçta 40 koyundan dişi, doğurgan ve çoğalabilen özelliklere sahip olarak kalan 10 koyunun 1/10’nun zekâtı 1 koyun şeklinde

⁹⁵⁸ el-Bakara 2/43.

⁹⁵⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 119.

⁹⁶⁰ “*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.*” (el-En’âm 6/160).

gerçekleşmektedir. 121 koyunda ise 2 koyun zekât verilir. Zira koyunların zekâtında nisab, kuzular üzerinden hesaplanmaz. Daha önce zekâtı ifade edilen 40 koyunu 120 koyundan çıkardığımız zaman geriye 80 koyun kalmaktadır. 80 koyunun içinde yaşlısı, küçüğünün varlığı düşünüldüğünde 40 koyun kalmaktadır. Ayrıca bunların içinde erkeklerin olduğunu göz önünde tuttuğumuzda rakam 20'ye inmektedir. Buna ilaveten 20 dişi koyunun doğurgan olan ve olmayanlar itibariyle ele alındığında geriye zekâta tâbi 10 koyun kalmaktadır ve bunun zekâtı bir koyun olarak hesaplanmaktadır. Koyunların sayısı 400'e ulaştığında 1/10'un 1/10'u şeklinde başka bir kural devreye girer ve her 100 koyunda 1 koyunun zekâtı gerekir. Dolayısıyla koyunların sayısı arttıkça yapılan masraflar da ona göre artmaktadır.”⁹⁶¹

Müfessir, ayrıca altın ve gümüşün zekâtını hesaplarken koyunlarda olduğu gibi 1/10 oranının geçerli olduğunu ifade etmektedir. O, aynı şekilde kaynaklarda gümüşün zekâtının dirhem, altının ise dînar üzerinden hesaplandığını göz önünde tutarak Ebû Hanîfe'nin 10 dirhemi 1 dinar, İmâm Şâfi'nin ise 12 dirhemi 1 dinar kabul ettiğini hatırlatmaktadır. O, bu bilgiyle o günkü şartlarda 200 dirhem gümüşün alım gücü ve değerinin 20 dînar altına takâbül ettiğini belirtmek suretiyle şu açıklamayı yapmaktadır: “Bir kişinin günlük kâfi miktardaki ihtiyaçlarını karşılama limiti yarım dirhemdir ve bu rakam bugün birçok ülkede geçerlidir. Senelik tabanda ise bir kişinin ihtiyaçları yaklaşık 180 dirheme tekabül etmektedir. Geriye kalan ihtiyaç fazlası 20 dirhem zekâtı 1/4 olarak 5 dirhem eder ki bu rakamsal olarak 1 koyuna karşılık gelmektedir.”⁹⁶²

Sonuç itibariyle müfessirin zekât konusunda nisap rakamlarının gerekçelerini açıklama noktasında zorlama birtakım aklî çıkarımlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisinin zekâtın hikmet boyutunu ortaya koyma konusunda döneminin ekonomik koşullarını göz önünde bulundurarak nisaba dair birtakım gerekçelendirmeler zikrettiği görülmektedir. Bunlara ilaveten onun, zekât nisabında En'âm Sûresi'ndeki ilgili âyeti esas alarak Sünnet'ten herhangi bir delil getirmeden konuyu açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

⁹⁶¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120.

⁹⁶² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120.

2.5.2.1.3. Kasr-ı Salât (Namazın Kısaltılması)

Müfessir, seferîlik sebebiyle namazın kısaltılması konusunda Nisâ Sûresi'ndeki ilgili âyetin tefsiri çerçevesinde şu izahı yapmaktadır:

“Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.”⁹⁶³ “Âyette sefer halinde namazın kısaltılmasının hükmü vücûbiyet değil mübahlık ifade etmektedir. Zira namazın kısaltma gerekçesi olarak ifade edilen korku halinin zikredilmesi doğal olarak “Düşman korkusu olmadığı durumlarda namazın kısaltılması söz konusu olmaz.” şeklinde bir sonucu ortaya koymaktadır. Bu durum, namazı kısaltmanın vücûbiyetini gerekli kılmamaktadır. Ayrıca herhangi bir konu hakkında bir yerde bağlayıcı nitelikte önce emir kipi ardından nehyedici bir ifade kalıbının kullanılması, ilgili konu hakkında olumlu veya olumsuz bir hükümden bahsetmeyi gerekli kılmamaktadır. Bu anlamda Kur’ân’da buna benzer misaller azımsanmayacak kadar birçok yerde zikredilmektedir. Meselâ Âl-i İmrân ve En’âm Sûreleri’ndeki ilgili âyetleri bu çerçevede anlamak gerekir. Söz konusu âyetlerde önce emir kipi ile “yapışın”⁹⁶⁴ (وَاعْتَصِمُوا) ve “yiyin”⁹⁶⁵ (فَكُلُوا) ifadeleri zikredilirken ardından “parçalanmayın” (وَلَا تَفْرَقُوا) ve “yemeyin”⁹⁶⁶ (وَلَا تَكُلُوا) şeklinde aynı âyette hem emir hem de nehyedici ifadeler yer almaktadır. Sonuçta söz konusu iki kalıbın (emir ve nehiy) ifade ettiği bağlayıcılığın dışında bir anlam ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yolculuk halinde namazın kısaltılması konusunda düşmanın saldırı tehlikesi olması durumunda namazın kısaltılmasında herhangi bir sakınca olmadığı gibi, sefer halinde iken herhangi bir düşman tehlikesinden söz etmenin mümkün olmadığı hallerde ise namazı kısaltmayıp normal şekilde kılmakta bir vebal yoktur. Ayrıca bu konuda Hz. Peymaber’in sünnetinde korku anında namazın kısaltılıp kısaltılamayacağına dair Kur’ân’da farklı bir değerlendirmenin yapıldığına yönelik bir ifadeye de rastlanılmamıştır.⁹⁶⁷

⁹⁶³ en-Nisâ 4/101.

⁹⁶⁴ Âl-i İmrân 3/103.

⁹⁶⁵ el-En’âm 6/118.

⁹⁶⁶ el-En’âm 6/121.

⁹⁶⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/532.

Safedî'nin kasr-ı salât konusunda fikhî olarak getirmiş olduğu izah tarzı aslında fikhî usûlünde ele alınan “her emir veya nehiy bağlayıcılık ifade eder mi” veya “hangi lafızlar mübah anlamı taşır” meselesini de gündeme taşımaktadır. Ayrıca müfessirin, âyette zikredilen “günah yoktur” ifadesinin bağlayıcılık anlamını taşımadığını, dolayısıyla namazı kısaltma konusunu kişinin insiyatifine bırakarak meseleyi mübahlık çerçevesinde yorumladığı görülmüştür.

2.5.2.2. *Muâmelât*

Muâmelât kavramı klasik fıkhîta çerçeve itibariyle ibadetler dışında kalan, kişinin diğer fertlerle birlikte devletle münâsebetlerini tanzim eden sosyal düzen kuralları olarak anlaşılmaktadır.⁹⁶⁸ Bu çerçevede *Keşfü'l-Esrâr*'da muâmelât konusu, geniş çerçevede ele alınan talâk ve miras konuları tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2.5.2.2.1. *Talâk ve İlâ*

Talâk konusu, âlimin tefsirinde geniş bir şekilde ele alınan fikhî bir mesele olarak Bakara ve Talâk Sûreleri'nin⁹⁶⁹ ilgili âyetleri kapsamında mütalaâ edildiği görülmüştür. Müfessir, Bakara 227. âyetinde geçen *وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ* “Boşamaya karar vermiş olurlarsa” kısmıyla ilgili olarak şayet erkek ilâ yaptığı eşine bu süre zarfında veya bitiminde ya da ilâ yaptığı anda boşamaya karar vermesiyle talâkın gerçekleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre erkek, boşamayı dil ile ikrar etmese bile kalbiyle azmettiği için bu talâkın geçerli olduğunu belirtmektedir. Safedî, bu görüşünün arka planında kişiyi niyet aşamasında dahi kalben talâktan sakındırmayı öncelediğini dile getirmektedir. Müfessir bu çerçevede talâk, yemin ve ilâ gibi kavramlara ilişkin bazı nüanslara şu şekilde dikkat çekmektedir: “Bir kimse eşini kalben boşamasının yanında diliyle de ilâ yaptığını söylese boşama gerçekleşmiş olur. Burada bilinmesi gereken husus kişi eşini boşayacağına dair yemin etmesi, onun herhangi bir şey üzerine yemin etmesine benzer ve bu yemin geçerli olmaz. Aksine burada söz konusu yemin, yerine getirilmesi gereken bir nezir hükmündedir. Zira yemin Allah adına veya O'nun isimleriyle yapılır. Bu hususun farkı şu misalle daha iyi anlaşılacaktır. Bir kimse talâk lafzını

⁹⁶⁸ Bilal Aybakan, “Muâmelât”, *DİA*, 30/316-317.

⁹⁶⁹ bk. el-Bakara 2/227-232, et-Talak 65/1-2.

kullanıp başka bir şeyi kastederek yemin etse, boşama gerçekleşmez. Buna mukabil kişi talâkı kastedip başka bir lafız kullansa boşama vâki olur.”⁹⁷⁰

Müellif Bakara Sûresi’nin “الطَّلَاقُ مَرَّةً نَهَرًا مَسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ حَسَانٍ” “Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir.”⁹⁷¹ âyetinde bahse konu “iki boşama” ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âyette koca, eşini iddet süresi bitmeden ya yanında tutmalı veya iddet süresinin tamamlanmasının ardından güzellikle serbest bırakması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca âyetteki “مرن” ifadesiyle ‘eşler arasında ilk boşamanın gerçekleşmesinden sonra iddet süresince erkeğin mehirle beraber nikâh akdi yapmadan eşine dönebileceği ve böylelikle bir talâkın gerçekleşmemiş olacağı anlaşılmaktadır. Ancak erkek iddet süresi bitiminden sonra eşine dönmesi söz konusu olursa yeni bir nikâh ve mehir gerekir ki böylelikle ilk talâk gerçekleşmiş olsun. Bu durum, ikinci talâk sürecinde de geçerlidir ve ikinci boşama vâki olur. Esasen âlimlerin çoğunluğu söz konusu âyetteki “Boşama iki keredir.” ifadelerinden talâklar arasındaki iddet sürelerini göz önünde bulundurmamak suretiyle her bir boşamadaki fâsılalara dikkat çekmiş ve aynı mecliste üç boşamanın bir boşama sayılacağı yönünde bir ictihada kapı aralamışlardır. Ayrıca boşama sürecindeki iddet süreleri ve fasılalar, taraflara tekrar iyice düşünüp karar verme ve neticede çiftlerin birbirlerine dönme ve yeni bir nikâhla evlenme fırsatı tanımaktadır. Allah’ın kullarına merhametinin bir tecellisi olan bu husus, âyette üstü kapalı olarak şu şekilde anlatılmaktadır: “Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.”⁹⁷² Şayet her bir boşama arasındaki fâsılalar söz konusu olmasaydı zikredilen hikmetler gerçekleşmezdi. Ayrıca her bir talâkın bir mecliste geçerli olmayıp ayrı ayrı ve aralarında beynûne olacak şekilde iddet süreleriyle birlikte vâki olması, eşler ve doğması muhtemel çocuk için birçok faydalara hâvi olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu âyetin bu doğrultuda anlaşıldığını ortaya koymak üzere Rükâne hadisinde Hz. Peygamber’in, eşini aynı mecliste üç talâk ile boşayan Rükâne’ye bunun bir talâk olduğu ve eşine geri dönebileceğini söylemesi⁹⁷³ ve İbn Abbas gibi sahabelerin bu minvaldeki görüşlerini teyit etmektedir. Sonuç olarak dinen mûteber

⁹⁷⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/260-261.

⁹⁷¹ el-Bakara 2/229.

⁹⁷² et-Talak 65/1.

⁹⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/555.

kabul edilen boşama, iddet sürelerinin dikkate alınarak her bir boşama arasında beynûnenin gerçekleştiği talâk şekilde anlatılmaktadır.”⁹⁷⁴

Âlim aynı âyetin devamındaki *إِلَّا أَنْ يَخَافَ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* “Ancak erkek ve kadın Allah’ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna”⁹⁷⁵ ifadesiyle ilgili, evlilikte tarafların Allah’ın koymuş olduğu sınırları koruyamama endişesinden kaynaklı kadının fidyeye (muḥâlea) verip ayrılmasında her iki taraf için herhangi bir vebalin bulunmadığının vurgulandığını belirtmektedir. Aynı şekilde o, âyetin yorumunu genişleterek tarafların evlilikle ilgili söz konusu sınırları koruyamama endişesini ifade eden “إِنْ يَخَافَ” ibaresinin tahkik mânasını içerdiğini hatırlatmakta ve taraflar için ayrılığın kesin delillere ve objektif kıstaslara dayanmasının önemini belirtmektedir. Müfessir, buna mukabil tekrar evlenmek isteyen eşlerin durumunu anlatan *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* “İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah’ın kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur.”⁹⁷⁶ meâlindeki âyetin bu bölümünde ise tarafların ilk evlilik tecrübesinden sonra kadının ikinci kocasından boşanıp tekrar ilk kocasıyla ikinci defa evlenme aşamasında, evlilikle ilgili Allah’ın kurallarına riayet edeceklerine dair kanaat (إِنْ ظَنَّا) taşımalarının asgari düzeyde yeterli olacağını vurgulamaktadır. O, evlilikte tarafların Allah’ın yerine getirmelerini istediği hususlarda kendilerinden kaynaklı endişeler çerçevesinde boşanma veya ayrılık ihtimallerinden tafsilatlı bir şekilde bahsetmektedir. Bu noktada müfessir, âyetin metnindeki *إِلَّا أَنْ يَخَافَ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* ifadelerden hareketle söz konusu endişenin evli çiftin her iki taraftan aynı anda kaynaklandığı sonucunun çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca o, evlilikte Allah’ın koymuş olduğu sınırları koruyamama endişesinin, tarafların her birinden herhangi bir zamanda vuku bulabileceği ihtimalinin de bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bu anlamda müellif âyetteki “فَإِنْ حِفْظُ” ibaresinin cemî anlamında olduğunu vurgulayarak karı-koca arasında meydana gelebilecek

⁹⁷⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/262-264, 4/343-346.

⁹⁷⁵ el-Bakara 2/229.

⁹⁷⁶ el-Bakara 2/230.

endişenin farklı zamanlarda tarafların herhangi birinden ortaya çıkabileceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Safedî söz konusu ihtimallerin hukukî sonuç doğurması bağlamında şöyle bir gerekçe ortaya koymaktadır: “Karı-kocadan birisinin evlilikle ilgili Allah’ın kurallarını yerine getirememesi noktasında bir endişeye sahip olması, erkeğin kadından fide almasını caiz kılmaktadır, Bundan dolayı her iki tarafın beraber aynı anda söz konusu hususlara yönelik endişe duyması durumunda ise erkeğin kadından fide alma gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkarmış olur.” Müfessir, söz konusu âyetteki dil kuralları ve mantikî bağlamdan mülhem evlilikte karı ve kocanın kendilerinden kaynaklı toplamda 255 çeşit farklı ayrılma sürecine götürecek endişe noktalarıyla ilgili şu izahı yapmaktadır: “Birinci ihtimalin olduğu husus, kocanın kendisiyle ilgili evlilik kurallarına uymama endişesidir. İkincisi, kocanın eşiyle beraber evlilik hukukuna kendisinin uymama endişesidir. Üçüncüsü, kocanın sadece eşiyle ilgili olarak evlilik kurallarına uymama endişesi ve dördüncüsü ise kocanın, eşinin kendisiyle beraber evlilik kurallarını ikame etmeme endişesi şeklinde dört kısımdan müteşekkil ihtimalden bahsedilebilir. Genel olarak zikredilen dört endişe ihtimalinin sadece koca veya karıdan kaynaklanması yönüyle dört türlü ferdî olasılığın yanında, evli tarafların beraber ikili, üçlü ve dörtlü şekilde endişe ihtimallerinin olması da söz konusudur. Sonuçta, evlilikte tarafların herbirinden ferdî ve mürekkep olmak üzere 15 endişe ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimallerin 4’ü ferdî, 6’sı ikili, 4’ü üçlü ve 1 tanesi de dörtlü şeklinde kendini göstermektedir. Ayrıca 15 çeşit olasılıkların tafsili olarak toplamda 255 endişe şekli ortaya çıkmaktadır.” Safedî söz konusu âyet bağlamında “evliliğin gereklerini yerine getirememe endişesinden kaynaklı karı-kocanın ayrılma ihtimallerini açıklama gayesinin, âyette kısa ve öz olarak ifade edilen asıllardan yola çıkarak murat olunan hakikati ortaya koyma amacı taşıdığını” ifade etmiştir.⁹⁷⁷

Müellif, kitabında irdedeği talâk meselesini tahlil ederken konuyu genel itibarıyla Kur’ân çerçevesinde ilgili âyetleri birbirini tamamlayıcı şekilde ele almaktadır. Onun özellikle tafsilatlı bir şekilde tahlil ettiği aynı mecliste üç talâkın bir talâk sayılması konusunda zaman zaman Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sahabenin bu konudaki bakış açısını aktardığı görülmüştür. Müellif, bu konuyu izah ederken kimi zaman kendi görüşünü açık bir şekilde ifade etmese de naklettiği delillerin içeriği, sahip

⁹⁷⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/265-268.

olduğu fikhî görüşün rengini ortaya koymaktadır. Müfessirin talâk konusunda ayrıntılı olarak izah ettiği diğer bir husus da “erkek ve kadın Allah’ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam olarak tatbik edememekten kaynaklı endişe” konusu teşkil etmektedir. Safedî’nin bu konuyu izah çerçevesinde mantık ve dil kurallarından esinlenerek eşlerin ayrılma ihtimallerinin çeşitli şekil ve şartlarını göz önünde tutup tafsilatlı bir şekilde bu konuyu açıklamaya çalıştığı tespit edilmiştir.

2.5.2.2.2. *Mîras*

Keşfü’l-Esrâr’da miras konusundaki değerlendirmelerde müfessirin bu konudaki ictihadından ziyade ehl-i keşfin işârî tevillerinin önemli derecede etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellif “bu kitabın yazılmasıyla ilgili sıradışı bir hikâye” başlığıyla Kur’ân’da anlatılan miras meselesine dair benimsediği bakış açısı ve uyguladığı metotla birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun bu başlık altında ferâiz ilmine yönelik elde ettiği yorum ve değerlendirmeleri, keşif ehlinen olduğunu ifade ettiği bir sûfinin ferâiz ile ilgili konularda edinmiş olduğu ve Kur’ân’ın ruhuna uygun bazı ilham ve keşif kaynaklı yorumlara dayanmaktadır. Safedî, kendisinin özümseyip kabullendiği bu farklı metod ve bakış açısı çerçevesinde Kur’ân’daki miras sistemini anlamaya çalışmaktadır. Müfessir, miras bahsine dair söz konusu sûfî kaynaklı görüşleri kitabına nasıl aldığını şu şekilde anlatmaktadır: “Miras konusuna dair zikretmiş olduğum hususlar bana ait bir ictihad ve teori değildir. Zaten ben de müctehid derecesinde bir âlim değilim. Ben sadece başkasına ait olan görüşleri burada naklediyorum. Söz konusu sûfî tevillere yönelik zâhirî delillerin bir kısmı bana ait olmakla birlikte, bazıları asrımızda yaşamış kimi âlimlere ait iken diğer kısımlar tefsir kitaplarından elde edilmiştir. Ben bu konudaki farklı bakış açılarını bir araya getirerek ferâiz konusuna dair bir metod edindim ve bu yöntem zikri geçen sūfinin izlediği yoldur. Bana düşen manevî feyizle elde edinilmiş işârî tevili zâhirî delillerle açıklamaktır.”⁹⁷⁸

Müfessir, Kur’ân’da Nisâ Sûresi 11, 12 ve 176. âyetleri çerçevesinde genişçe yer alan miras bahsini eserinde kendine özgü bir şekilde tafsilatlı olarak izah etmektedir. O, mirasa dair meseleleri izah etmeden önce klasik mantık ve fıkıh usûlündeki lafzî vaz’î delâlet türlerinden sayılan mutabakat, iltizam ve tazammun terimlerini açıklamakta ve ardından söz konusu delâlet türlerinin özelde miras hukukunun anlaşılmasında, genelde

⁹⁷⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/456-457.

ise mûciz ve mu’ciz olan Allah kelamının doğru açıklanmasındaki anahtar rolüne dikkat çekmektedir.⁹⁷⁹

2.5.2.2.1. Miras Hukukunda Vârisler ve Sayıları

Safedî tefsirinde Nisâ 11. âyet bağlamında miras âyetlerini mantık ilminde kullanılan tümel kavramlardan “cins” ve “tür” terimleri kapsamında açıklamaktadır. Bu çerçevede o, Kur’ân’da “babalar” (آء), “çocuklar” (أبناء), “kardeşler” (إخوة) ve “eşler” (أزواج) olmak üzere sadece dört tür (cins) vâristen bahsedildiğini, her bir cinsin eril ve dişil nevisinin bulunduğunu ve neticede erkek ve kadından oluşan her bir türün mirasta şahıslara ayrıldığını ifade etmektedir. Âlim, mirastaki taksimatın daha kolay anlaşılması için her bir cins (babalar, oğullar, kardeşler, eşler) için -ister tekil ya da mürekkebe olsun- bir tablo oluşturduğunu ifade etmektedir. O, bu şekilde baba, çocuk, kardeş ve eşlerden oluşan üst başlıkta dört cinsin, mirasta tekli olarak (müfret) veya ikili, üçlü ve dörtlü olarak bileşik (mürekkep) bir biçimde yer almalarına göre 15 adet tabloyla bu konuyu ele almaya çalıştığını ifade etmektedir. Ayrıca müfessir her bir tablonun içerisinde sayıları farklılık gösteren, cinslerin paylarını içeren karelerin yer aldığını belirtmektedir. Safedî, yapmış olduğu bu tablonun her bir âlim ve fakîhin sırrını rahat bir şekilde anlayabilecekleri şekilde kısa, öz ve anlaşılır olduğunu ve üzerine herhangi bir ilave ve eksiltme yapılamayacak şekilde pay sahiplerinin hissesini gösterdiğini ifade etmektedir.⁹⁸⁰

Müfessirin terikeden pay sahiplerinin alacağı oranları gösteren ve Arapça olarak ifade edilen hisse miktarlarının son harflerini esas alan kısaltmalar kullandığı görülmektedir. Bu çerçevede o, mirasta 2/3 oranı için (ثلاثين) ya (ي), 1/2’yi (نصف) fe (ف), 1/3’ü (ثلث) se (ث), 1/4’ü (ربع) ayn (ع) harflerini kullanmaktadır. Şayet vâris terikenin hepsine sahip olması durumunda (كل) lam (ل), miras taksiminde ağırlık birimi olarak kirat kullanılması icap etmesi halinde 1 kirat (قيراط) için ta (ط), 2 kirat için ise ta ve ya

⁹⁷⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/419-420.

⁹⁸⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 420-421.

(طي), bahse konu hisse için birden fazla ortaklık (شركاء) söz konusu ise şin (ش) ve bâki (في) kavramı için ise kaf ve ya (في) rumuzlarını kullanmaktadır.⁹⁸¹

Müellif, Kur’ân’da mirasla ilgili dördü tekli ve dördü de ikili olmak üzere toplam sekiz farklı miras şeklinin sarıh bir biçimde ifade edildiğinin altını çizmektedir.⁹⁸² Ayrıca o, Kur’ân’da belirlenen hisse sahiplerine dair tekli ve ikili verilerden hareketle ayrıca üçlü ve dörtlü biçimde bir gruplandırma yapmaktadır. Bu anlamda müfessir, Kur’ân’da söz konusu vârislerin mirasta ferdî olarak baba, oğul, kardeş ve eş şeklinde dört farklı biçimde yer aldığını, ayrıca ikili olarak da baba-oğul, baba-kardeş, eş-oğul ve kardeş-evlat şeklinde zikredildiğini belirtmektedir. O, bununla birlikte Kur’ân’da açık bir biçimde zikredilmeyen ancak, söz konusu ifadelerin mefhumundan yola çıkarak ikisi ikili, dördü üçlü ve birisi de dörtlü biçimde olmak üzere mirasçıların terikeden pay alma şekillerinden bahsetmektedir. Müfessirin mantık ve dil kuralları çerçevesinde elde ettiği bu çıkarımlara göre mürekkep olarak söz konusu dizilimleri şu şekilde anlatmaktadır: “Mirasla ilgili Kur’ân’da zikredilmeyen geri kalan yedi suret şu şekildedir: İkili olarak baba-eş ve kardeş-eş şeklindedir. Üçlü terkip olarak dört farklı suret, baba-oğul-kardeş, baba-oğul-eş, baba-kardeş-eş ve oğul-kardeş-eş şeklinde tezahür etmektedir. Pay sahiplerinin mirasta mürekkep olarak dörtlü dizilimi ise “baba-oğul-kardeş-eş” şeklinde tek bir biçimde kendini göstermektedir.”⁹⁸³ Müfessir, Kur’ân’da baba, çocuk, kardeş ve eş şeklinde zikredilen hisse sahiplerinin kendi aralarındaki ilişki ve miras âyetlerindeki ifade örüntüsünden ve söz konusu âyetlerdeki lafızların delâlet ettiği mefhumlardan hareketle pay sahiplerini ayrıca ikili, üçlü ve dörtlü gruplar halinde etüd ettiğini dile getirmektedir. O, miras âyetlerinde pay sahiplerinin sarıh bir şekilde ve terikeden pay almadaki öncelik sıralaması çerçevesinde tekli ve ikili olmak üzere sekiz suretteki durumunu şu şekilde anlatmaktadır: “Miras âyetleri dikkatlice incelendiği zaman önce tek başına çocuklara, daha sonra ikili olarak çocuklarla birlikte ebeveyne, sonra tekli olarak ebeveyne, akabinde ebeveynle birlikte kardeşlere, ardından tek başına eşlere, sonra eşlerle birlikte çocuklara, akabinde kardeş

⁹⁸¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/421.

⁹⁸² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/435.

⁹⁸³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/421.

ve çocuklara ve en sonunda tek başına kardeşlere pay verildiği görülür.”⁹⁸⁴ Safedî, âyetlerde söz konusu vârislerin tekli ve ikili şekilde sıralanmasını şu şekilde izah etmektedir: “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.”⁹⁸⁵ Bu âyette öncelikle mirasta dört cinsten birini teşkil eden ve tekli olarak erkek ve kız çocuklarının paylarına dair “Erkeğe iki kadın pay vardır.” şeklinde sarih ifadeler söz konusudur. Âyetin devamında ise kız evlatlarının mirasta tek başına veya ikiden fazla olmaları durumunda alacakları payın belirtilmesi, aynı zamanda erkek çocukların paylarını da açıklığa kavuşturmaktadır. Zira “Erkeğe iki kadın pay vardır.” hükmü burada belirleyicidir. Bu âyetin devamında “Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır”⁹⁸⁶ cümlesinde çocuklarla birlikte ebeveynin payları belirtilmiştir. “Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.”⁹⁸⁷ âyetiyle tek cins olarak sarih bir şekilde anne-babanın mirastaki paylarının belirtildiği görülmektedir. Zira burada annenin payı üçte bir denilerek babanın payı da açıklanmış olmaktadır ki “Erkeğe iki kadın pay vardır.” hükmü gereğince o da üçte ikidir. Ebevyne birlikte kardeşlerin hissedeki hallerinin açıklanması ise “Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altında birdir.”⁹⁸⁸ âyeti çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak bu âyette annenin hissesi belli iken baba ve kardeşlere dair açık bir ifade söz konusu değildir. Aynı âyette geçen *أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ* “Babalarınız ve oğullarınız” ifadesi, miras paylaşımında ana babanın öncelik hakkına sahip olduğunu, dolayısıyla ana baba, sadece kardeşlerle birlikte terikede yer almaları durumunda bu oranların üstünde pay almaları mümkün olmakla birlikte babaya 1/3, anneye 1/6 nisbetinin altında verilmemesini gerekli kılmaktadır. Mirasta geri kalan kısmın ise kardeşlere pay edilmesi gerekir. Eşlerin tekli olarak mirastaki paylarının açık bir şekilde anlatılması, âyette şu şekilde karşılık bulmaktadır: “Eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir.”⁹⁸⁹ Eşlerle birlikte çocukların payları ise “Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir.”⁹⁹⁰ âyetiyle belirlenmiştir. Kur’an’da payları açık bir şekilde cins kapsamında ifade edilen

⁹⁸⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/423.

⁹⁸⁵ en-Nisâ 4/11.

⁹⁸⁶ en-Nisâ 4/11.

⁹⁸⁷ en-Nisâ 4/11.

⁹⁸⁸ en-Nisâ 4/11.

⁹⁸⁹ en-Nisâ 4/12

⁹⁹⁰ en-Nisâ 4/12.

diğer pay sahipleri kardeşler olmaktadır ve onların tek başına pay almaları Nisâ 176. âyette şu şekilde ifade edilmektedir: “Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur.”⁹⁹¹ Nisâ 12. âyette ise sadece kardeş ve çocukların payları zikredilmektedir.”⁹⁹²

Âlim, miras bahsinde İslâm miras hukukunun mantık ve felsefesini anlamaya yönelik bazı tespitlerde bulunmakta ve bu çerçevede birtakım hususların altını şu şekilde çizmektedir: “Mirasta baba, oğul, kardeş ve eşler şeklinde dört tür olarak ifade edilen varislerden kimisi kendi aralarında terikeden pay alma konusunda bazılarına göre önceliğe sahiptir. Bu durum, payların miktarı, hisse sahiplerinden artan payların vârislere tekrar dağıtılması ya da hisse sahiplerinin miras âyetlerinde önce zikredilmesi veya Allah’ın bu konudaki öncelikli tercihi gibi karinelerle kendini göstermektedir. Meselâ miras âyetinde önce “çocuklar” (أبناء) ifadesi zikredildiği için terikeden pay almada bu gruba öncelik verilmiştir.”⁹⁹³ Aynı şekilde eşler (أزواج), babadan ve kardeşlerden daha fazla hisse alma önceliğine sahiptir. Bu anlamda mûrisin kocası ve ebeveyninin yer aldığı bir miras taksiminde, ölenin kocası hisselerin yarısını alma konusunda önceliklidir. Kezâ mûrisin karısı, babası ve kardeşlerinin bulunduğu bir paylaşımda mirasın 1/4’nü almada ölenin annesinden öncelikli olarak hak sahibi olduğu görülmektedir. Ayrıca mûrisin anne-babası, oğulları ve kardeşlerinin bulunduğu bir taksimatta ise mûrisin kardeşlerinden daha öncelikli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Allah’ın söz konusu hisse sahiplerine öncelik hakkının vermesi, âyette belirtilen pay sahiplerine (ashâb-ı ferâiz) hisseleri verildikten sonra şayet geriye terikede mal bakiye olarak kalması durumunda ilgili pay sahiplerine hisselerin büyük kısmını verilmesini gerekli kılmaktadır.”⁹⁹⁴

Müfessirin sonuç itibarıyla mirastaki vârislerin kısım, konum ve hisselerine dair sadece âyetleri esas alarak ve ilgili âyetlerdeki lafızların delâlet ettiği mefhumları ve

⁹⁹¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/427-434, 569.

⁹⁹² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/425-435, 596.

⁹⁹³ Müellif muhtemelen Nisâ 11.âyetinde geçen “وَلَدَيْكُمْ” ifadesini göz önünde tutarak bu tespiti yapmaktadır.

⁹⁹⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/424.

birtakım klasik mantık kurallarını göz önünde bulundurarak bazı çıkarımlarda bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu kapsamda onun, sekizi Kur'an'da sarıh olarak, diğer yedisi ise âyetlerin siyak ve sibakından, delâlet metotlarından ve mantık kâidelerinden yararlanmak suretiyle toplamda on beş farklı miras paylaşımına ulaştığı anlaşılmıştır.

2.5.2.2.2. Avliyye Meselesi

Sözlükte “zulüm, haksızlık, çoğalma, haddi aşma”⁹⁹⁵ anlamlarına gelen “avl” (عول) kelimesinden türeyen avliyye ıstilahî olarak, miras hukukunda vârislerin hisseleri toplamının terekenin ortak paydasını aşmasına denir.⁹⁹⁶ Kısaca mirasta pay sahiplerinin terike miktarından fazla olmasıdır.

Miras hukukuna dair eserlerde avliyye meselesine yönelik iki farklı uygulamanın olduğu görülmektedir. Avliyye meselesini benimseyenlere göre Hz. Ömer'in halifeliği döneminde ilk defa meselenin ortaya çıktığı, sahabeyle istişâre esnasında Resûlullah'ın amcası Abbâs (öl. 32/653)'ın önerisiyle avliyye yapıldığı belirtilmektedir. Sahabenin bu uygulaması Hanefî, Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerince bu şekilde kabul edilmiş ve avliyye olduğu belirtilen meselede mirasçıların alacakları pay, kendi hisseleri oranında azaltılarak paylaştırılması şeklinde gerçekleştirilmiştir.⁹⁹⁷ Buna mukabil İbn Abbâs başta olmak üzere müctehidlerin bir kısmı avl meselesini reddetmektedir. Bu uygulamada, mirasçıların bir kısmı öncelenmekte, diğer bir kısmı ise sonraya bırakılmaktadır. Sonuçta terekenin kalanı kız çocuklara veya kız kardeşlere verilmek suretiyle asabe yapıldığı bir miras paylaşım şekli kendini göstermektedir. İbnü'l Hanefiyye (öl. 81/700), İbnü'l-Müseyyeb (öl. 94/712), Atâ (öl. 115/713), Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn (öl. 114/733), Tâvus b. Keysân (öl. 106/724) İbn Abbas'ın görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁹⁸

Müfessir eserinde avliyye meselesine dair ayrı bir başlık açmıştır. Safedî avliyye meselesinde zikrettiğimiz icthadlardan İbn Abbas'ın görüşünü tercih ederek avliyye uygulamasına dair olumsuz bir görüş ortaya koymuştur. Müfessir, Kur'ân'da miras

⁹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/411-412.

⁹⁹⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/277-278; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 29/160-161.

⁹⁹⁷ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/278; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/161-162.

⁹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/279-280; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/161-162.

hukukuna dair hükümlerin yer aldığı ilgili âyetlerde hisse sahiplerinin zikrediliş sıralamasına dikkat çekerek, âlimlerin birçoğunun söz konusu âyetlerdeki lafızların siyak ve sibakı çerçevesinde sarahat ve delâletine dikkat etmediklerinden dolayı avliyye uygulamasına kendilerini mecbur bıraktıklarının altını çizmektedir.⁹⁹⁹ Safedî, Kur'an'da kız çocuğu hariç, belirlenen pay sahiplerinin söz konusu miktarlarının azaltılamayacağını hatırlatarak terikedeki bakiyenin, hisse sahiplerine verildikten sonra kız çocuğuna kalabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda o, avliyyeyi reddetme gerekçesi bağlamında şu misali zikretmektedir: “Mirasta avliyyeyi kabul edenler kız, ebeveyn ve koca şeklindeki vârislerin olduğu bir mirasta durumunda kız dâhil bütün vârislerin hissesinin azaltılmasını benimseyerek bu meseleyi çözmektedirler. Buna mukabil, mezkûr meselede kız ile birlikte erkek çocuğun vârisler arasında yer aldığı durumda ise, vârislerin hisselerinde hiçbir değişiklik olmaksızın avliyye yapılmadan koca ve ana babanın hisselerinden kalan hisseyi, kız ile erkeğe “*Erkeğe iki kadın pay vardır.*” âyetini esas alarak çözmektedirler.” Safedî burada avliyyeyi savunanların, birinci meselede yaptıkları gibi ikinci meselede de sadece kızın hissesinin değil, bütün vârislerin paylarını azaltmaları gerektiğini belirtmektedir. Müfessirin bunu yapmadıkları için bu uygulamayı doğru bulmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁰

Müellif avliyye meselesinde mirasçıların birbirleri arasındaki münasebetleri dikkate alarak terekenin mirasçılara (ashab-ı ferâiz) paylaştırılmasının mümkün olduğunu, dolayısıyla karı, koca ve anne babaya öncelikle hisselerini verdikten sonra kalanın kız çocuklarına paylaştırmanın mümkün olduğunu ve neticede mirasçıların terikeden alacakları hissede önemli bir değişiklik yapılamayacağını ifade etmiştir.

2.5.2.2.2.3. Kelâle (Yansoy) Meselesi

Kelâle kelimesi sözlükte “yorulmak, tükenmek, yetim olmak, uzak olmak, kör olmak, kesmemek” anlamlarına gelen “kelle” (كل) ¹⁰⁰¹ kökünden türemiştir. Kelâlenin ıstılahî anlamındaki kullanımla ilgili ulemâ ihtilaf etmekle ¹⁰⁰² beraber ilmî muhitte en

⁹⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/422.

¹⁰⁰⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/422, 436.

¹⁰⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/590-593.

¹⁰⁰² Kelâle teriminin farklı mânaları için bkz. Abdurrahman Yazıcı, “İslâm Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Furû ve Usûl Hısımlarla Mirascılığı”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 216- 237.

çok tercih edilen tanım ise “miras hukukunda veledi (alt soy, kız veya erkek evlat) ve vâlidî (anne ve baba) olmayan kişi” olarak yapılan tariftir.¹⁰⁰³

Müellif, kelâle konusunu irdelerken Nisâ Sûresi 12. âyetinde, daha önce karı-kocanın hayatta iken çocuğu olup ve olmama durumuna göre mirastan alacağı payların açıklandığını belirtmektedir. Müfessir kelâle meselesinin anlaşılması için miras âyetleri çerçevesinde önceden ifade edilen ve eşlerin yer almadığı çocuklar, ebeveyn ve kardeşlerle ilgili hususların iyi kavranması gerektiğini ifade etmektedir. O, kelâle meselesinin yanlış anlaşılma gerekçesini şu şekilde anlatmaktadır: “Bu meseleyle ilgili âyetlerin iki noktada lafzî delâletleri tam anlaşılammıştır. Birincisi mirasta eşler ve erkek çocuk olmadan ebeveynin ve kardeşlerin yer aldığı bir durumdur. Bu konudaki ilgili hüküm “*Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.*”¹⁰⁰⁴ âyetiyle mümkün olmaktadır. İkincisi ise eşlerin yer almadığı ancak, erkek çocuğun ve kardeşlerin bulunduğu bir meseledir ki bu konuyla ilgili hüküm bahse konu olan âyetteki şu cümle ile açıklanmaktadır: “*Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır.*”¹⁰⁰⁵ Dolayısıyla Safedî, boşanma, ölüm ve benzeri sebeplerle eşlerin yer almadığı bir miras taksiminde kelâle meselesini karı-koca ve karı-koca ve oğlun yer almadığı bir miras meselesi olarak ele almaktadır.”¹⁰⁰⁶

Müfessir ayrıca “*Allah’ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine -vâris olmaya- daha uygundur*”¹⁰⁰⁷ âyetini esas alarak miras âyetlerde belirtilen hisse sahiplerinden arta kalan miktarın öncelikle yine ashâb-ı ferâize verileceğini, olmamaları durumunda ise sırasıyla yakın akrabalara dağıtılacağını ifade ederek reddiye usûlünü benimsediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁰⁸

Safedî genel olarak tefsirinde miras konusunu ele alırken kendine özgü bir yöntemle açıklamaya çalışmaktadır. Zira müfessirin, miras hükümlerini anlama ve yorumlama noktasında ehl-i keşfin etkin bir rolünün olduğunu söyleyebiliriz. Müellif, ferâiz hükümlerine dair batınî tevilleri zâhiren müdellel kılmak için miras ahkâmına dair

¹⁰⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 720.

¹⁰⁰⁴ en-Nisâ 4/11.

¹⁰⁰⁵ en-Nisâ 4/11.

¹⁰⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/437-438, 444.

¹⁰⁰⁷ el-Enfâl 8/71.

¹⁰⁰⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 416-417.

sayısal verilerden ve pay sahiplerinin aralarındaki akarabalık ilişkilerinden yola çıkarak lafzî delâlet yöntemlerinden mutabakat, iltizam ve tazammun gibi hususlara sık sık referansta bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, ilgili âyetlerdeki mevcut dilin kural ve özelliklerini göz önünde tutmak suretiyle herhangi başka bir delile gerek duymadan miras konusunu Kur’ân çerçevesinde izah ettiği görülmektedir. Safedî Kur’ân’da hisseleri tekli veya çift olarak zikredilen pay sahiplerini esas alarak bütün hisseleri gösterir şekilde tablolarla konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

Âlim, miras bölüşümünde pay sahiplerinin terikeden fazla olması durumunda cumhur ulemânın çözüm olarak başvurduğu avliyye metodunu doğru bulmadığını, mirasta hisseleri paylaşırmanın öncelik ve sonralık durumuna göre yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

Müellifin ayrıca fikhî konularda yetkin bir müctehit olarak kelâle meselesini orijinal diyebileceğimiz ve miras konusunda daha önce gündeme gelmemiş bir bakış açısına sahip olarak karı-kocanın ve karı-koca ile erkek çocuğun yer almadığı bir mesele olarak değerlendirdiği gözlemlenmiştir. Bu anlamda müfessir, kocanın veya kadının mûris olup diğer eşin ölüm veya boşaması çerçevesinde mirasa dair alakalarının kesilmesi anlamında bir kelâle anlayışına sahip olduğu tespit edilmiştir.

Safedî’nin pay sahiplerine hisseler dağıtıldıktan sonra kalan fazlalığın, öncelikle âyetlerde belirtilen hisse sahiplerine, onların olmaması durumunda yakınlık sırasına göre akrabalara verilmesini doğru bulduğunu belirterek reddiye usûlünü benimsediği fark edilmektedir.

Netice itibariyle müfessir Hanefî bir müctehit olarak avliyye meselesinde olduğu gibi kendi mezhebinden bağımsız olarak farklı yönde içtihatla bulunarak mezhep taassubuna düşmeden kendi ilkeleri doğrultusunda fikhî görüşünü ortaya koymuştur.

2.5.2.3. *Ukûbât*

İslâm ceza hukukunda ukûbât, şâri’ tarafından belirlenmiş yahut yetkililerin takdirine bırakılmış bütün cezaları ifade eden ve klasik fıkhîta ibadât ve muâmelât ile birlikte üç bölümünden birini ifade eden bir terimdir.¹⁰⁰⁹ Klasik fıkıh kitaplarında cezâi

¹⁰⁰⁹ Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA*, 7/473-474.

müeyyideler çeşitli açılardan farklı tasniflere tâbi tutulmakla beraber en çok bilinen şekliyle had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üçlü bir taksimattan bahsedilmektedir. Müfessir Safedî tefsirinde teferruatlı bir şekilde kısas konusunu ele alırken hırsızlık, yol kesme gibi had cezalarıyla ilgili konularda kısa açıklamalarla yetindiği görülmüştür.

2.5.2.3.1. Kısâs

Müfessir, kısâs kelimesinin kök anlamının “izlemek, izini takip etmek” mânalarına geldiğini ve bu mânâ kapsamında kısâsta öldürme veya yaralama suçunu işleyenin, işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasının esas olduğunu ifade etmektedir. Safedî, kısâs konusu özelinde Allah'ın Kur'ân'da insanların ihtiyaç duyacakları mühim ve zaruri konulara temas ettiğini ve bu bağlamda mu'ciz ve mücez vasıflara haiz Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi için bazı hususların altını çizmektedir: “Esasen fitratı bozulmamış akıl, nas ile çatışmaz, çatışıyorsa bu akıl ile Kur'ân doğru anlaşılmaz. Akıl, doğru şekilde çalışmasına engel teşkil eden her türlü âdet ve göreneklerden, taklitten ve zararlı tutkulardan sıyrılarak gerçek anlamda Kur'ân'ın hakikatlerine haiz olabilir. Ayrıca Kur'ân dikkatli bir şekilde tetkik edildiği takdirde fitratı bozulmamış bir akıl, gerçek anlamda Allah kelamını anlayıp onaylayacaktır. Dolayısıyla Kur'ân'ın öncülüğündeki bir akıl işlevsel kılınarak Allah'ın mesajlarıyla ilgili birçok hakikati keşfedilebilecektir.”¹⁰¹⁰

Müfessir, Kur'ân'da kısas hukukuyla ilgili mücez bir şekilde ifade edilen hususlar dikkatlice incelendiğinde ihtiyaç duyulan hakikatlere dair ipuçlarına ulaşılacağını dile getirmektedir. O, bu konu sadedinde zikredilen ve cins ve statü bildiren kavramların mantık ve dil kuralları etrafında tetkik edildiğinde doğru ve tutarlı sonuçlara ulaşılabilceğinin altını çizmektedir. Müellif, kısasla ilgili bahse konu olan Bakara Sûresi'ndeki 178. âyetteki “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısâs size farz kılındı. Hür hür, köleye köle, kadına kadın.*” ifadeleri çerçevesinde özgün olarak değerlendirilebilecek yorum ve ictihatlarının gerekçelerini şu şekilde anlatmaktadır: “Kısas âyetinde cins varlık olarak erkek öncelikle zikredilmekte ve statü itibarıyla bu kavramlar yine müzekker sigasıyla ifade edilirken, kadın kavramı ayrıntıya girmeden yüzeysel olarak daha sonra zikredilmiştir. Neticede hür erkek ve köle, hür kadın ve cariye mertebeye göre olarak yüksektir. Nassın bizzat kendisi, iltizamî olarak başka bir

¹⁰¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/212, 214-215.

şeyi zorunlu şekilde çağrıştırmaları sebebiyle kısasta erkeğin bir başka erkek dışında öldürülmesi mümkün görünmemektedir. Âyette iki cins varlık olarak zikredilen kadın ve erkeklik tabî bir durum iken, hürriyet ve kölelik ise sonradan ortaya çıkan ve statü ifade eden kavramlar olmaktadır. Erkeklik ve kölelik özelliği, kadınlık ve hürriyet vasfından daha ön planda olması itibarıyla kısas cezasının ifasında erkeklik ve kölelik vasıflarının öncelenip tercih edilmesi gerekmektedir. Bu konuda bir başka husus ise kadının bir başka kadın sebebiyle kısasa tâbi tutulması, kadının erkeği öldürmesi sebebiyle kısasa tâbi tutulmasını zorunlu hale getirmektedir.”¹⁰¹¹

Âlim, kısas cezası olarak Kur’ân’da zikredilen ve kendisi tarafından asıllar olarak nitelendirdiği esasları, dil ve mantık kurallarıyla beraber fıkıh usûlündeki lafzî vaz’î delâletin iltizam kâideleri çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. O, bu çerçevede Kur’ân’daki kısasla ilgili esaslardan (öncüllerden) hareketle başka bir şeyin bilgisine ulaşmayı amaçladığını ve bu yöntemle bazı çıkarımlarda bulunduğunu ifade etmektedir. Müfessir, yeryüzünde öldürme olayının aslen hür erkek, hür kadın ve tutsak erkek ve kadın olmak üzere dört kısımda gerçekleştiğini ve âyetteki söz konusu dört asıldan mülhem 16 farklı sonucu tespit ettiğini belirtmektedir.

Müfessirin ifade etmiş olduğu kısas cezasına dair ictehad niteliğinde erkek-kadın ve hür-köle çerçevesinde ele aldığı erkek ve kadın katil şeklinde 16 farklı olasılığı ihtiva eden fetvası aşağıda iki ayrı tabloda verilmiştir.

Tablo 1: Erkek Kâtil

Kâtil	Maktûl	Fetvâ
Hür Erk.	Hür Erk.	Öldürülür
Hür Erk.	Erk. Köle	Öldürülmez
Hür Erk.	Hür Kad.	Öldürülmez
Hür Erk.	Cariye	Öldürülmez
Erk. Köle	Hür Erk.	Öldürülür
Erk. Köle	Erk. Köle	Öldürülür
Erk. Köle	Hür Kad.	Öldürülmez
Erk. Köle	Cariye	Öldürülmez

Tablo 2: Kadın Kâtil

Kâtil	Maktûl	Fetvâ
Hür Kad.	Hür Erk.	Öldürülür
Hür Kad.	Erk. Köle	Öldürülür
Hür Kad.	Hür Kad.	Öldürülür
Hür Kad.	Cariye	Öldürülmez
Cariye	Hür Er	Öldürülür
Cariye	Erk. Köle	Öldürülür
Cariye	Hür Kad.	Öldürülür
Cariye	Cariye	Öldürülür

¹⁰¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/215-216.

2.5.2.3.2. Had

Bu konuyla ilgili olarak Safedî'nin hırsızlık ve sürgün cezalarına dair değerlendirmelerini yansıtan iki misal paylaşılacaktır.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”¹⁰¹² Müfessir bu âyetle ilgili olarak hırsızlık cezasının uygulama şekli ve mantığına dair şu açıklamayı yapmaktadır: “El kesme cezası haddizatında Allah’ın emrine karşı gelmekten dolayı verilmiş bir ceza olup mezkûr müeyyidenin hırsızlık miktarıyla alakalı bir yönü söz konusu değildir. Eğer böyle bir durum olsaydı ceza, elin diyeti miktarına göre gerçekleşirdi. Âyette "أَيْدِيَهُمَا" ibaresinin yerine "الْأَيْدِي" ifadesi kullanılarak Allah’ın şefkatinin bir göstergesi anlamında aynı anda iki elin kesilmemesi gerektiği anlaşılmakta ve duruma göre aynı anda iki elin kesilebileceği sonucuna da götürmektedir. Ayrıca âyette "مَا كَسَبَا" lafzıyla el kesme cezasının hangi el ile yasak fiil gerçekleştirildiyse o elin kesileceği anlamı ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber bütün bunlar hırsızlığın dünyevî cezasını teşkil etmekte ve bu anlamda söz konusu suçun Allah tarafından bağışlanması ise hırsızın tevbe etmesiyle mümkün olmaktadır.” Safedî el kesme cezasının fiiliyatta uygulanma şeklinin ve keyfiyetinin sünnette beyan edildiğini ifade etmiştir.¹⁰¹³

Safedî'nin had uygulaması çerçevesinde sürgün cezasıyla ilgili şu değerlendirmesi zikredilecektir.

“Allah’a ve peygamberine karşı savaşılanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir

¹⁰¹² el-Mâide 5/38.

¹⁰¹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/39.

azap vardır.”¹⁰¹⁴ “ Müfessir âyette ifade edilen “يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ” ibaresinin mutlak olduğunu ve hâkimin mahkûm hakkında vereceği karara göre sürgün cezasına çarptırılacağını ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “Şahit olduğum bazı yöneticiler ülkesinde bozgunculuk çıkaran bir suçluyu yakalayıp onu ölüme mahkûm etmek yerine işkence, tehdit ve korkutma gibi sözlü ve fiilî yöntemlerle onu cezalandırmaktadır. Söz konusu yöneticiler suçluyu hapsetmek suretiyle aç bırakarak ve îdam sehпасına çıkararak iyice yıldırmaktadır. Sonuçta ülke genelinde devletin çeşitli birimlerince sıkı bir şekilde takip ve denetimin ardından suçlu kendisini artık ülkede bu şekilde yaşayamayacağını anlar ve tevbe edip hayır işleriyle uğraşarak hayatını idame ettirir.” Müellif, “sürgün cezasının suçlu açısından ülkenin genelinden sürülmesi” şeklinde bir görüşü doğru bulmadığını, fâilin suçu nerede işlediyse o bölgeden sürülmesinin doğru olacağını ve etkin pişmanlık duyup memleketine dönmesinin mümkün olabileceğini dile getirmiştir.¹⁰¹⁵

Sonuç itibariyle müfessirin had cezaları kapsamında el kesme ve sürgün müeyyidelerinin tatbikîyle ilgili birtakım izahlarda bulunduğu tespit edilmiştir. Safedî’nin el kesme cezasının uygulanma keyfiyetiyle ilgili sünnetin belirleyici bir konumda olduğunu ifade ederken sürgün cezasının uygulanmasında devlet başkanının rolüne dikkat çektiği görülmüştür.

2.6.TASAVVUFÎ YÖNÜ

Bu başlık altında “*Keşfü’l-Esrâr*”da tasavvufî konuların yöntem açısından nasıl değerlendirilmeye tâbi tutulduğu ve muhtevâ itibariyle hangi meselelerin tahlil edildiğiyle ilgili bir değerlendirme yapılacaktır. Ancak bu konuya geçmeden evvel Safedî’nin tasavvufla olan münasebetine temas etmekte fayda görmekteyiz. Bu noktada kaynaklarda müfessirin özellikle Kahire’deki Hâkim Camii’nde Ramazan ayında yoğun bir ibadet atmosferine girdiği ve itikâfa çekildiği nakledilmektedir. Ayrıca Safedî’nin tıp ilmine olan yatkınlığından olsa gerek Allah rızası için meccanen fakir insanları tedavi ettiği bilinmektedir.¹⁰¹⁶ *Keşfü’l-Esrâr*’da bu konuya dair iki olay Safedî’nin tasavvufa olan yakınlığı ve yatkınlığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda müfessir, hurûf-ı

¹⁰¹⁴ el-Mâide 5/33.

¹⁰¹⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/ 37-38.

¹⁰¹⁶ Selahaddin Safedî, *Kitâbu’l-vâfi*, 29/164.

mukatta'a bahsi kapsamında kendisinin tasavvufa ve tasavvufi hayata bakışını yansıtan şöyle bir olay anlatmaktadır: “Hurûf-ı mukatta'anın mânalarına vâkıf olmak için uzun süre mesâi harcadım ancak bu konuda istediğim neticeye ulaşamadım. Zira araştırma sonucunda elde ettiğim veriler beni tatmin etmedi. Sonuçta söylem ve eylemleri birbiriyle uyumlu ehl-i keşfe müracaat etmeye karar verdim. Bu esnada ‘Eğer insanlardan uzaklaşmak üzere münzevî bir hayat yaşayıp hevâ ve hevesime uymakla kirlenen manevî aynamı temizleyerek berraklaştırırsam, o zaman belki Allah gönlümü ferahlatacak manevî keşifler ihsan eder” şeklinde bir düşünce gönlümden geçti. Sonuçta üç senelik uzlet hayatı neticesinde Allah bana bu konuda bazı ilhamlar ihsan etti ve ben de bunların bir kısmını kitabıma yazdım.”¹⁰¹⁷ Müfessirin bu konuyla ilgili temas ettiği diğer husus ise *Keşfü'l-Esrâr*'da ferâiz hükümlerinin tefsiri kapsamında keşif ehlinden bir zâtın bu konuyla ilgili hususlara değinmiş olduğu ve Kur'ân'ın ruhuna uygun bazı ilham ve keşif kaynaklı yorumları kitabına almasıdır.¹⁰¹⁸ Naklettiğimiz bu iki husus, müfessirin yaşantılarından olumlu yönde etkilendiği ehl-i keşifle olan münasebetini göstermekte ve onun, miras konusu özelinde olduğu gibi tasavvuf ehlinin elde ettiği manevî keşifleri önemseydiğini ve bu bağlamda tefsirinde bunlara yer verdiğini göstermektedir.

2.6.1. Bazı Mutasavvıfların Görüşlerine Yer Verilmesi

Müfessirin bazı âyetlerin tefsirinde tasavvuf tarihinde görüşleriyle meşhur olmuş bazı mutasavvıfların değerlendirmelerine başvurduğu görülmektedir. Bu konuyla ilgili birkaç misâl zikredilecektir.

“Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler.”¹⁰¹⁹ Safedî âyetin tefsiri çerçevesinde ilk sûfilerden sayılan Fudayl b. İyâz (öl. 187/803)'ın şu görüşünü nakletmiştir: “Ben günah işlediğim zaman Allah'a isyan etmiş olurum ve bu durumda kendimi hayvanların ve kötü ahlaklı kadınların seviyesinde görürüm. Akıl sahibi bir varlık olan insan için günah işlediği zaman Allah'tan af dilemesi gerekir.”¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/55.

¹⁰¹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/454-457.

¹⁰¹⁹ Âl-i İmrân 3/135.

¹⁰²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/379.

Müfessirin bir başka misalde ise aşağıdaki âyetin tasavvufî yorumuyla ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu görüşüne yer verdiği görülmektedir.

*“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.”*¹⁰²¹ İlk dönem meşhur sûfîlerinden kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî bu âyetin tefsirine ilişkin şu yorumu yapmıştır: “Sevgi, sevenin kendi vasıflarından feragat ederek sevgilinin sıfatlarıyla muttasıf olmasıdır. Bu ise onun işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli anlamına gelmektedir.”¹⁰²²

Safedî, *“Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan!”*¹⁰²³ âyetin işarî tefsiri kapsamında nefsi, ayna sembolüyle anlatırken aynada görülen varlıkla gerçek varlık arasında görüntü itibarıyla farklılık söz konusu olabileceğini, aynanın eşyayı olduğu gibi yansıtmamasının ancak görülen varlıkla gerçek varlığın birbiriyle uyumu ve benzemesiyle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Safedî, nefs-i mutmainnenin Allah'ın buyruğunu ifa etmesi ve esmâ-i hüsnâyı yansıtmaması itibarıyla O'nun varlığının tecelli edeceği sahil bir ayna hüviyetine bürüneceğini belirtmektedir. O, söz konusu nefsin kapsamı ve mahiyeti hakkında ilk dönem sûfîlerinden Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848)'den bu konuya dair şu yorumu nakletmektedir: “Bu konuda farklı görüşler olsa da, mutmain bir nefse sahip bir insan, (Allah ile hemhal olmasından mütevellit) dünya ve âhiret hayatı kalbinin hemen yanı başında olsa bile bunların varlığının farkında olmaz.”¹⁰²⁴

Son tahlilde zikri geçen misallerde görüldüğü üzere Safedî'nin, âyetlerin sûfî yorumunu izah ederken bazen tasavvuf tarihinde iz bırakmış meşhur mutassavıfların görüşlerine müracaat ettiği ve söz konusu görüşlerden kendi yorumunu destekler mahiyette istifade ettiği görülmüştür.

¹⁰²¹ el-Mâide 5/54.

¹⁰²² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/49.

¹⁰²³ el-Fecr 89/27.

¹⁰²⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/561.

2.6.2. Âyetin Zâhirine Muvâfık İşârî Yorumlar Yapması

Müellif, âyetlere dair işârî yorumlarda bulunurken Kur'ân'a ve şeriate uygun olmasına âzami derecede dikkat etmektedir.¹⁰²⁵ Safedî'nin, herhangi bir âyetin işârî tefsirine geçmeden önce zâhirî yorumunu öncelediği, daha sonra kendi insiyatifiyle zaman zaman tasavvufî yorumlara yöneldiği gözlemlenmiştir. Müfessirin söz konusu yöntemine dair birkaç misâl zikredilecektir.

O, İsrâ Sûresi'ndeki "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*"¹⁰²⁶ âyetinin öncelikle zâhirî yorumu noktasında "insanın sahip olduğu göz, kulak ve kalp gibi organların Allah'ın rızası doğrultusunda sâlih amellere müteveccih şekilde kullanmasının önemine dikkat çekerek başkalarına ait sırları öğrenip ifşâ etmek için bu azâların meşgul edilmesinin büyük bir vebal olduğunun" altını çizmiştir. Müfessir âyetin bâtinî tefsiri çerçevesinde şu tespiti yapmaktadır: "Allah'ın sıfatları ve benzeri konularda insan aklının sınırlarını zorlayan hususlardan mümkün olduğunca uzaklaşıp O'nu ta'zîm ve tenzih etme anlamında insana faydası olan konulara yönelmek, kulak, göz ve kalbinin en önemli gayesi ve vazifesi olmalıdır."¹⁰²⁷

Bir başka misâl ise "*İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin Rabbinim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ'dasın.*"¹⁰²⁸ âyetine dairdir. Müfessir söz konusu âyetin önce zâhirî ardından bâtinî yorumuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hz. Mûsâ'nın kutsal Tuvâ vadisinde pabuçlarını çıkarması zâhiren edep anlayışından dolaydır. Âyetin bâtinî olarak yorumu hayret verici anlamları içermektedir. Buna göre Hz. Mûsâ'nın pabuçlarını çıkarması, hakikate vâkıf olmuş bir insan kalbinin, Allah sevgisiyle sebat etmesi anlamında olup bu hal kutsal vadide Tuvâ elbisesini giymek, sıdk kademesinde azmetmek ve mâsivâdan sıyrılmakla mümkündür."¹⁰²⁹ Müfessir âyetin işârî yorumunu yaptıktan sonra Kur'ân'ın bu şekilde tasavvufî yorumla anlaşılmasının öncelikli olmadığını, çok sayıda bu tür

¹⁰²⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/268.

¹⁰²⁶ el-İsrâ 17/36.

¹⁰²⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/566-567.

¹⁰²⁸ Tâhâ 20/12.

¹⁰²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/93.

yorumların söz konusu olabileceğini, ancak asıl olanın âyetlerin zâhirî anlamı çerçevesinde tefsir edilmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰³⁰

Müfessirin âdeti olduğu üzere âyetlerin bâtinî tevilini genelde zâhirî tefsirinden sonra yaptığını gösteren bir başka misâl olarak Nûr Sûresi'nin 35. âyeti verilebilir.

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”¹⁰³¹ Müfessir âyetin “göklerin ve yerin nuru” ifadesinde geçen “nûr” kelimesiyle zâhirî ve bâtinî karanlıklardan kurtulunan şey anlamının kastedildiğini ve söz konusu ifadenin Allah'ın göklerde ve yerdekilere nasıl davranacaklarına dair yol göstermesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Müfessir ayrıca “nûr” kelimesinin Allah'a ait sıfatları O'nun beşer idrakine yaklaştırılmak üzere kullandığı “zâhir” ve “alî” gibi sıfatlar mesabesindeki ifadeler olduğunu vurgulamaktadır. O, ayrıca âyette zikredilen “nûr” kelimesinin aslında aydınlatan anlamına gelen “münevvir” mânasında olduğunu ifade ederek âyetin “Allah gökleri ve yeri aydınlatandır.” anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.¹⁰³²

Müellif, bu âyete dair genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra âyetin devamında zikredilen mişkât (kandillik), misbâh (kandil), zücâce (fanus), şecere (zeytin ağacı) ve zeytûn (zeytinyağı) gibi birbiriyle bağlantılı ve katmanlı yapıdaki sembolik ifadeleri insanı merkeze alarak tevil etmektedir. Müellif bu âyette ortaya konulan mesel ile zâhirî anlamda kandilden, bâtinî yönden ise insandan bahsedildiğini söylemektedir. Ona göre bu çerçevede âyetteki kandillik ifadesi insanın kalbini, fanus nefsin, misbah aklını, zeytin ağacı bedenini ve zeytinyağı ise ilim ve hikmeti temsil etmektedir. Müellif aklı temsil eden kandilin hikmeti sembolize eden zeytinyağı ile beslendikçe fitrî özelliklere sahip aklın lamba hüviyetine bürüneceğini vurgulamaktadır. Müfessir âyette bahsedilen Allah'ın nurunun, zâhirî ve bâtinî olarak ikiye ayrıldığını, güneş zâhirî nuru, akıl ve ilim

¹⁰³⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/93

¹⁰³¹ en-Nûr 24/35.

¹⁰³² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/233-234.

ise bâtinî nuru ifade ettiğini ve söz konusu iki nurdan en faziletlisinin ise bâtinî nur olduğunu; zira görülen her şeyin bâtinî nur sayesinde farkedilip idrak edileceğini dile getirmektedir.¹⁰³³ Safedî söz konusu âyetin bâtinî yorumuna dair, aynı sûrenin 40. âyetinin¹⁰³⁴ tefsîri kapsamında şu ilaveleri yapmaktadır: “İman nurunun mahalli kalptir ve âyette kandillîğe tekabül etmektedir. Ayrıca imanın nuru aklın nurunun üzerindedir. Kandil metaforuyla sembolize edilen akıl, ancak bilgi ve hikmetle beslenip iman nuruyla şekillendiği sürece kendisinden güzel davranışlar ortaya çıkar ve neticede asıl vazifesi olarak Allah’ı tanır.”¹⁰³⁵

Müfessirin kimi zaman âyetin zâhirî tefsirini yapmadan bâtinî yorumuna yöneldiği görülmüştür. “Onun yedi kapısı vardır, her kapıdan girmek üzere de onlardan birer grup belirlenmiştir.”¹⁰³⁶ Safedî âyetin tefsiri kapsamında cehennemın yedi kapısıyla ilgili işârî yönü ağır basan şu değerlendirmeyi dile getirmektedir: “Şeytandan şu yedi noktada, Allah’ın yapılmasını yasakladığı hususlardan uzak durarak kaçınmak gerekir. Bunlar görme, işitme, koklama, tatma, dokunma gibi beş duyunun yanında dil ve kalple ilgili hususlardır.”¹⁰³⁷

Âlim, Rahmân Sûresi 56 ve 72. âyetlerinin işârî tefsiri kapsamında bazı mutasavvıfların görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: “ Bazı sûfiler, âyette zikredilen “Oralarda eşinden başkasına bakmayan kadınlar vardır” ifadesiyle ‘amel, erdem ve ödül bakımından önde olanların (sâbikûn) kastedildiğini, zira bu zümrenin cennette bakışlarını sadece Allah’a çevirdiklerini’ ifade etmişlerdir. Ayrıca söz konusu sûfiler amel defterleri sağ tarafından verilenlerin (ashâb-ı yemîn) ise “Otağlarına kapanmış hûriler var.” âyetinde zikredildiğini, bu âyetteki “الْحَيَام” kelimesinin âhirette insan vücudu anlamına geldiğini, bundan dolayı âhirette ashâb-ı yeminin Allah’ı bedenleri vâsıtasıyla seyredeceklerini, sâbikûnun ise beden olmaksızın vâsıtasız olarak Allah’ı temaşa edeceklerini ifade etmişlerdir.” Safedî, mezkûr âyetlerin yorumları çerçevesinde

¹⁰³³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/233-236.

¹⁰³⁴ “Allah bir kimseye ıstık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.”

¹⁰³⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/238.

¹⁰³⁶ el-Hicr 15/44.

¹⁰³⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/502.

mutasavvıfların tevillerinin dine ve akla muhalif olmaması şartıyla câiz olduğu hususunu da hatırlatmaktadır.¹⁰³⁸

Müfessir, Ra'd Sûresi'ndeki “O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü.” âyetinin işârî yorumuyla ilgili değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âyette indirilenden kasıt Kur'ân ve o vakitte indirilen (sünnet) şeydir. Kur'ân, tıpkı gökten indirilen yağmur gibidir. Zira yağmur sayesinde öldükten sonra yeryüzü nasıl hayat buluyorsa, insanlarda da Kur'ân'ın hidayetiyle ihyâ olmaktadır. “Vadiler dolusunca akan seller” ifadesi, Kur'ân'ın ilmiyle coşan ve kuşanan âlimlerin kalplerine işaret etmektedir. Yağan yağmurun kesilmesi, Peygamber'in ömrünün sona ermesi ve dolayısıyla vahyin kesilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda Peygamber'den geriye sadece, Kur'ân'ın ilmini kuşanan ve bununla insanlara fayda sağlayan âlimlerin sadırlarındaki vahyî müktesebât kalmaktadır. Posa, köpük anlamına gelen “zebed” kelimesiyle ise haktan sapanların, Kur'ân hakkındaki mesnetsiz varsayımları ve bidate tâbi olmayı ve hevâsına meyletmeyi destekleyenlerin tevilleridir.”¹⁰³⁹

Sonuçta müfessirin, bazı âyetlerin tefsiri kapsamında öncelikle söz konusu âyetin ilk akla gelen izahını yaptıktan sonra, âyetin zâhirî mânasıyla çelişmeyen işârî yorumlara veya bunu destekleyen sufî rivâyetlere yer verdiği anlaşılmaktadır.

2.6.3. *Keşfü'l-Esrâr'da Ele Alınan Bazı Tasavvufî Konular*

Tasavvufu diğer ilim dallarından farklı kılan en önemli nokta, sûfinin mistik tecrübesi neticesinde elde etmiş olduğu öznel müktesebâtın sırrı (gizli) olmasıdır. Bu kapsamda *Keşfü'l-Esrâr*'da mutasavvıfın bazı kavram veya âyetlere dair kendine has ikincil yorumlarına rastlamak mümkündür. Özellikle müfessirin kadîm tasavvuf eserlerinde yer almış bazı konuları tefsirinde geniş bir şekilde izah ettiği görülmektedir. Bu başlık altında müfesssirin eserinde öne çıkardığı bazı konular tahlil edilmeye çalışılacaktır.

¹⁰³⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/222.

¹⁰³⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/465.

2.6.3.1. Vahdet-i Vucûd ve Nefs-i Nâtika

Keşfü'ü-Esrâr'da vahdet-i vucûd ve nefis-i nâtika konusu tanrı-âlem çerçevesinde birlikte tahlil edildiğinden aynı başlık altında ele almaya çalıştık. Arapça bir terkip olarak varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vucûd kavramı, tasavvufi eserlerde tanrı-varlık konusunu bütüncül ve sistemli bir şekilde açıklamak üzere ortaya konmuş tasavvufi bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda vahdet-i vucud "لَا مَوْجُودَ إِلَّا هُوَ" (Ondan başka mevcut yoktur) anlayışı çerçevesinde Allah'tan başka hakiki vucud kabul etmeyen, bütün varlığı mutlak vucudun isim ve sıfatların tezahürü, tecellisi olarak gören, hakiki varlık karşısında onların ezeli ve ebedi yokluğunu ifade ettiğini savunan, keşf ve dini tecrübeye dayanan tasavvufi anlayışın adı olarak tarif edilmiştir.¹⁰⁴⁰

Müfessir Safedî'nin vahdet-i vucud konusundaki düşüncesini sağlıklı bir zeminde tahlil edebilmek için, öncelikle onun nefis-i nâtika kavramı hakkındaki bakış açısını ortaya koymak gerekir. O, nefis-i nâtıkayı, varoluşun meyvesi ve varlığın gayesi konumunda olduğunu, modelsiz olarak ilk aşamada yaratılan her şeyin mâna ve sûreten ona dayandığını ve onun tüm varlıkta kuvve olarak tohum mesabesinde bulunduğunu zikretmektedir. Bu anlamda nefis-i nâtika eşyanın bilkuvve özelliklerinin hûlasası mahiyetindedir.¹⁰⁴¹

Müfessir, konunun girift olmasından mülhem nefis-i nâtika kavramını izah ederken dikkatli ve hassas olunması gerektiğine ayrıca vurgu yapmaktadır. O, bütünüyle nutk (ifade etme) özelliğine sahip eşyanın bu yönüyle nitelenmesi, nutkun her bir varlığın özelliği ve vafına sebep teşkil ettiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla Safedî, sözle idrak edilmeyen varlık veya eşyanın ancak kendisine ait bir vasıfla bu idrakin sağlanabileceğini ifade etmektedir. Müfessir bununla birlikte söz konusu vafı ulaşmanın ise sadece nutk ile mümkün olduğunu hatırlatmaktadır. O, aynı zamanda bu kapsamda eşyadaki nutkun, kemalin son noktası anlamına gelmediğini ilave etmektedir. Müfessir, nefis-i nâtıkâya dair tespitlerine şu şekilde devam etmektedir: "Harf ve ses gibi unsurlardan mürekkep ve zamana ait olan bir unsur olarak nutk, nefisle ilgili bazı

¹⁰⁴⁰ Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasbeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 38.

¹⁰⁴¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/267.

nüansları ve teferruatları anlatmakta yetersiz kalabilmektedir. Bu durum, birtakım misal ve takrip yöntemlerine başvurmayı gerekli kılmaktadır. Zira kelimelerin, harflerin tayin etmiş olduğu anlam dairesiyle mukayyet olması, nefse ait bazı anlamların ancak işaretlerle anlatılmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca nefisteki ses, harf ve nağme gibi unsurlar tek bir bütünlük içerisinde bir mahiyet arz etmektedir. Bu ise mürekkep halden basit hale geçişi ifade eder ve bu anlamda nefisteki basit ve bir olma hali, kendisini kemal dairesine dâhil etmektedir. Nefis açısından nutk ile anlatılabilen ve anlatılamayan hususlar aynıdır, birdir ve bütünü, mürekkep olmayacak şekilde basit olarak kapsar.” Müfessir nâtık nefsi, kendisinde herşeyin yer aldığı, ona dayandığı, herşeyin temeli olan ve cüz ve kül lafızlarıyla kendisine işaret edilerek ortaya çıkan bir cevher olarak açıklamaktadır.¹⁰⁴²

Safedî (öl. 696/1296), İbn Arabî (öl. 638/1240) ve Sadrettin Konevî (öl. 673/1274) gibi vahdet-i vücûd konusunu doktriner bir şekilde geliştirip sistemleştiren sûfilerle aynı yüzyılda yaşamış olmasından dolayı bu konulara bigâne kalmamış ancak, onun vahdet-i vücûd konusunda mutedil bir çizgide yer aldığı anlaşılmaktadır. Müfessir bu konuyu nefis-i nâtika kapsamında ele almakta ve felsefecilerin nefis-i nâtıkayı değerlendirirken ifrat çizgisinde bir anlayışa sahip olduklarını ifade ederek onları eleştirmektedir. Müfessir, bu konuda ifrat çizgisinde olanları “mülhit” olarak zemmetmekte ve tefsirinde bu konuya dair müstakil bir başlık altında söz konusu görüş sahiplerinin bu konudaki düşüncelerini reddederek çürütmeye çalışmaktadır. Müellife göre nefis-i nâtika konusunu aşırı tevhitçi bir anlayışla ele alanların bu konudaki iddialarının dayanak noktalarını şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, her şeydir. “Her şey” (kül), varlığın cevheri ve özü anlamında nefis-i nâtıkada iç içe geçmiş bir şekilde bir ve bütün olarak yer almaktadır. Bu durumda nefis-i nâtıkada herhangi bir başkalaşma söz konusu olmadan “her şey (kül)” mahiyetinde olmaktadır. Dolayısıyla nefis-i nâtika bu anlamda varlık olarak Allah ile bir ve bütünlük (ittihad) arzettiğinden dolayı Allah ve nefis-i nâtika arasında farklılık söz konusu olmaz.”¹⁰⁴³ Müellif bu minvalde görüş beyan edenlerin vahdet-i vücûd kapsamında ittihat ve hulûl anlayışını benimsediklerini ifade ederek kendilerini şu şekilde eleştirmektedir: “Sivâ (mâsivâ) bütünüyle yaratılmış olduğundan dolayı ezeli bir vasfa haiz olmadığı gibi Allah’tan başka her şey (sivâ)’ın

¹⁰⁴² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 267-268.

¹⁰⁴³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/267.

birbirine benzerliği söz konusudur. Buna mukabil bütün mevcudâtın varlığı sadece yaratanına dayanırken, yaratan konumunda olan Allah'ın kendi dışındaki varlıklara bu anlamda nisbeti söz konusu değildir. Şayet her kim Allah'ı, yarattığı varlıklarla sembolize eder veya onlara benzetirse yanlış bir yol tutmuş olur. Allah'ın varlığı hakkında teşbihe düşenler zamanla birtakım nefsi riyazetleri sonucunda kendilerinde Allah'a dair bir marifet ve ona ulaşma arzusu oluşur ki manevî tecrübe sonucunda elde etmiş oldukları bu mistik hal, şeriatle örtüşmez bir noktaya ulaşır. Nefs-i nâtika konusunda aşırı tevhit çizgisinde olanların elde etmiş oldukları bâtinî tecrübeler, şeriatin zahiriyle çelişmektedir. Ayrıca kendilerini ashab-ı bâtin olarak addeden bu insanlar kendilerinde beliren birtakım manevî hallerin, keşiflerin, kerametlerin ve gaybî haberlerin davalarının doğruluğunu tescilleyen deliller olarak görmektedirler.”¹⁰⁴⁴ Safedî, nefs-i nâtika konusunda anlatılan hususların hepsinin aslında misâl kapsamında ifadeler olduğunu, Kur'an'daki “*İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.*”¹⁰⁴⁵ âyetinin bu noktayı vurguladığını ifade ederek söz konusu misâllerin insanın idrakine sunularak Allah'a olan tazimlerini kuvvetlendirici anlatımlar olduğunu altını çizmektedir. Sonuçta müfessir Allah'ın yaratan, nefs-i nâtikanın ise yaratılanlara dair misâller kapsamında bir anlatım olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁴⁶

Müellif, vahdet-i vücûd konusunda “Allah'ın sıfatları zâtının, zâtı da sıfatlarının aynıdır.” şeklinde ifrat noktasında bir anlayışa sahip olanların, sivâ (mâsivâ)'yı mutlak olarak kabul etmediklerini ve bu anlamda kendilerine yazık ettiklerini söylemektedir. Safedî'ye göre eşyanın zâhir hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcut bulunması anlamındaki sâbit aynları kabul etmemek ve her şeyin aynını Allah ile özdeş tutmak cehaletin bir göstergesidir. Bu noktada müfessir, âyân-ı sâbite bağlamında vahdet-i vücûd ile ilgili tasavvufî görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Bütün varlıkların zâhir hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcut bulunması bakımından sâbit aynlar ve arazlar mâsivâdır. Bu kapsamda mâsivâ, Allah'ın” bedî ve hâlık” isimleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda kişinin manevî yolculuğunda elde ettiği müktesebât, mâsivâyı Allah'a ulaşmayı engelleyici bir perde şeklinde göstereceği gibi, O'na ulaştıran bir rehber rolüne de büründürebilir. Yaratan,

¹⁰⁴⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/267.

¹⁰⁴⁵ Haşr 59/21.

¹⁰⁴⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/269.

bu anlamda kendisini perdelemeyeceği gibi, yaratılan da onu perdelemez. Bu hali belirleyici olan husus, kişinin manevî mertebesi bağlamında Allah veya sivâ ile olan vukûfiyeti olacaktır. Kişi sivâdan kendini koruyarak Allah ile vukûfiyetini gerçekleştirir. Ancak insanın kendisi mâsivânın bir parçası olması durumunda ise Allah’a karşı kendini perdelemiş olur.”¹⁰⁴⁷ Müfessirin vahdet-i vücûd konusundaki tasavvufî anlayışını yansıtmaya açısından şu cümlesi dikkat çekicidir: “Mâsivâ ile birlikte iken Allah’la vukûfiyeti olan şeriatin başındadır. Rabbiyle birlikte iken rabbine vâkıf olan ise manevî olarak şeriatin son mertebesinde.”¹⁰⁴⁸ Safedî, ayrıca vahdet-i vücûd konusunda dinin zâhirî hükümleriyle örtüşecek şekilde görüş beyan eden muhakkik mutasavvıfların manevî konumları bakımından şeriatin en son mertebesinde bulunduklarını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁹

Netice itibarıyla müfessir, nefs-i nâtika kavramını vahdet-i vücûd nazariyesi bağlamında ele almakta ve nefs-i nâtikanın insanların idrakine sunulmuş mesel hükmünde bir anlatım şekli olduğunu ifade ederek bu konuda ifrat çizgisindeki görüş sahiplerini eleştirmektedir. Safedî, ayrıca tanrı-âlem çerçevesinde gündeme gelen sabit ayınların, Allah’ın ilmî ezelisinde taayyün ve temâyüz etmiş varlıklara dair tezahürler olduğunu ve bunların yaratılmış mahiyetler olduğunu vurgulayarak onun, âyân-ı sâbitelerin Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla özdeş gören düşünce sahiplerini eleştirdiği görülmektedir.

2.6.3.2. Allah’ın Varlığı ve Âlemin Yaratılışı

Safedî, felsefecilerin Allah’ın varlığı ile âlemin yaratılışı arasındaki münâsebeti ifade etmek üzere mantıkî çıkarımlar sonucunda elde ettikleri görüşlerin yanlışlığını aklî ve naklî birtakım delillerle çürütmeye çalışmaktadır. Bu konuda müfessir, insan aklının ihtilafa düştüğü noktalarda vahyin en güzel açıklamayı yaptığını, bununla birlikte o; beşerin, sahip olduğu aklın hakkını vermediğini, onun hakkının ise Allah’ı en yüce vasıflarla ifade edip yüceltmek olduğunu¹⁰⁵⁰, bu anlamda aklın hakkının en iyi şekilde peygamberlik makamının verdiği dile getirmektedir. Müellif, Allah’ın varlığı ile âlemin yaratılışı arasındaki münâsebeti dair görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: “

¹⁰⁴⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/59.

¹⁰⁴⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/60.

¹⁰⁴⁹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/60.

¹⁰⁵⁰ el-En’âm 6/91.

Felsefeciler, ‘Âlemin varlık sebebi Allah’ın cömertliğidir. O’nun cömertliği ise zâtının aynıdır.’ şeklinde bir görüş zikretmektedirler. Onların; âlemin varlık sebebi olarak Allah’ın cömertliğini belirtmeleri, âlemin muhdes olduğu sonucunu doğurur. Buna mukâbil Allah’ın cömertliğinin zâtının aynı olarak görmeleri ise âlemin kadîm olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla felsefecilerin söz konusu görüşleri, kendi içerisinde bir tenakuz içermektedir. Fakat onların hataya düştükleri asıl nokta, ifade edilen cömertliği Allah’ın zatıyla aynileştirmeleridir. Bu durumda felsefeciler, âlemi yaratma konusunda Allah’ı ilzam etmektedirler. Bu bakış açısı âlemin kadîm olması şeklinde problemlili bir mantikî sonucu doğurmaktadır. Şüphesiz Allah mutlak güç ve kudret sahibidir ve O’nu hiçbir şey, bir şey yapmaya mecbur kılamaz ve O, bütün bunlardan müstağnidir. Cömertlik, gerçek anlamda ancak fâil ve muhtâr olan ve bununla birlikte hiçbir şey yapmak zorunda olmayan Allah’a nisbet edilir. Şayet fâil kendi açısından bir mecburiyet sebebiyle bir şey yapacak olsa o, gerçek anlamda var eden (cevvad) olmaz. Kezâ fâil, kendi dışındaki bir sebepten dolayı bir şey yapsa bu takdirde o, cömert (cûd) olmaz. Allah hakkında söz konusu bu ihtimaller muhaldir. Ayrıca Allah herhangi bir bedel veya zorunluluktan dolayı bir şey de yapmaz. Zira gerçek anlamda yaratma ve yönetme sadece O’na aittir. Bu şartlarda Allah, varlığın hakikati konumundadır ve O’nun varlığıyla âlem ortaya çıkar. Bundan dolayı Allah’ın mahlûkatı var etmesinden ve onlara sayılamayacak kadar nimetler ihsan etmesinden dolayı Allah’a mutlak anlamda hamdetmek gerekir. Zira Allah “*her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir.*”¹⁰⁵¹ Safedî, bu konuda ayrıca İbn Arabî’nin ekolünden mutasavvıf Afîfüddîn Tilimsânî’nin (öl. 690/1291) “*Şerhu Menâzili’s-Sâ’irîn*” adlı eserinden şu değerlendirmeyi nakletmektedir: “Allah’ın benim için benden istediği bu irfan (tek hakikî varlığın Allah olduğu idraki), onu kavrama makamında beni durdurdu. O, beni kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmadığına şahit tuttu ve varlığının sadece kendisine ait olduğunu, benim (vâkıf) varlığımın ise sadece ona ait olduğunu bana gösterdi. Vukûfiyet makamında olanın, gerçek varlık olan ve eşyayı var eden yaratıcı dışındaki varlıklardan yüz çevirmesi gerekir.”¹⁰⁵²

Sonuçta müfessir, âlemin yaratılışının yegâne sebebinin mahza Allah’ın cömertliği olduğunu, ancak O’nun hiçbir şeyi yaratmaya mecbur olmadığını, varlığın

¹⁰⁵¹ Tâ hâ 20/50.

¹⁰⁵² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/57-58.

Allah'ın cömertliğinin bir semeresi olduğunu ve bu marifete ulaşanların tasavvufta vukûfiyet makamında olacağının altını çizmektedir.

2.6.3.3. Harflerin Sembolleri

Tasavvufta sembolizm, sûfinin birtakım mistik tecrübelerinin ve yaşamış olduğu öznel hallerin dışı vurumunda, kendisini doğru ifade etmesinde önemli bir anlatım metodudur. İslâm dünyasında mutasavvıflar arasında harflerin bâtinî yorumunu ifade etme aracı olarak kullanılması ve harflere birtakım özel anlamlar atfetme anlayışı çok eskiye dayanmaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda bu konuyu eserlerinde sistematik bir şekilde ilk olarak İbn Arabî'nin ele aldığı ifade edilmektedir. Ayrıca yaşadığı dönemin önemli keşif ehlinen kabul edilen Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815), Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi mutasavvıflar bu konuya bîgâne kalmamışlardır.¹⁰⁵³

Âlimin genel anlamda harf konusunu metafizik boyutta izah ederken tanrı-varlık ekseninde ele almaya çalıştığı görülmektedir. Müellif tefsirinde harf sembolünün yanı sıra ayna ve ışık metaforunu da kullanmaktadır.¹⁰⁵⁴ Ona göre harfler, kelâmın esası, konuşma yetisinin ana unsuru ve hak ile halkın iletişim vasıtasıdır. Müfessir, harflerin kendi başlarına sâir mevcudâtın zatlarına işaret eden küllî suretler mesabesinde olduğunu, buna karşılık harflerden oluşan mürekkep haldeki kelimelerin ise kavranabilen, hissedilebilen mânalara işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁵

Müellifin bazı nüanslar göze çarpsa da bu konuda kendisiyle çağdaş diyebileceğimiz İbn Arabî'nin görüşlerinden etkilendiği fark edilmektedir. Meselâ İbn Arabî, elif harfinin hat anlamında "kayyumiyet" vasfına sahip olduğunu, dolayısıyla diğer harflerin elif harfiyle birlikte var olduğunu, bu noktada elif, en mutlak ve kuşatıcı makamda Allah'ı sembolize ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁶ Aynı doğrultuda müfessirin "elif", "vâv" ve "yâ" harflerine yönelik şu açıklamaları dikkat çekicidir: "Elif, vâv ve yâ

¹⁰⁵³ Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 258; Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, 18/397-401; Husamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA*, 18/408-412; Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 159-160.

¹⁰⁵⁴ bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/57, 4/560-561.

¹⁰⁵⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1 /55.

¹⁰⁵⁶ Muhyiddîn İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 106.

harfleri bütün sözcüklerin mâna itibariyle aynası mesabesindedir. Buna göre Allah () lafzındaki elif harfi sakın olarak bütün akılların hüviyetini anlamaktan aciz kaldığı, fitratın varlığını gaybî olarak ikrar ettiği, kendisiyle ortaklığın söz konusu olamayacağı bir zâta delâlet etmektedir. Allah kullarına yaklaştıkça elif harfindeki gizlilik ve sakinlik hali hemzenin fethasıyla zâhir hale gelmektedir. Bu noktada Âdem (آدم) kelimesinin isim olarak yarısında elif harfi hem zâhir hem de gizli şekilde yer almış olmaktadır.”¹⁰⁵⁷ Dolayısıyla Safedî elif harfinin kâim sıfatına hâiz olduğunu, bütün harflerin onunla var olduğunu, kendisinden önce hiçbir harfin ona yaklaşamayacağını ve bu noktada ortaklık kabul edemeyeceğini, insanın cevher olarak nefsinde ilk ortaya çıkan harfin elif olduğunu, kendisini hep gizlediğini, şuhûd âleminde hemze olarak belirlediğini ifade etmektedir. Müfessir, daha sonra söz konusu harfin bu çerçevede her şeyi kuşatan, yüce ve kâim Allah’ın ismine işaret ettiğini ifade etmektedir. Müfessir, bu konuda İbn Arabî’nin belirttiği üzere¹⁰⁵⁸ gizli olarak kâim vasfına haiz elifin ortaya çıkışının hemze ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre varlık mertebesini ifade etmek üzere en yüce ve ruhânî makamda gizli olarak yer alan elif harfinin, süflî makâmda duyular âlemine dikey olarak zuhur ve tecellisi gerçekleşmektedir ve ilk zuhur hali hemze, son zuhûru ise yâ harfî ile kendini göstermektedir. Böylece müellife göre yâ harfî varlık âleminde tecellinin nisbeti bağlamında en alt derecesidir ve bundan dolayı hareke olarak elifin tam altındadır. Vâv harfî ise ulvî makamı ifade eden elif ile süflî makamın karşılığı olan yâ harfî arasında bir konumdadır.¹⁰⁵⁹

Müellif ayrıca Arapça’da bazı harflerin işârî yönden birtakım mertebeleri ifade ettiğine dair şu izahı yapmaktadır: “Nefis aklın levhası olması yönüyle akıl, insan nefsinde kendi suretini ilk olarak elif harfî şeklinde okumuştur. Bu durum zihinsel mertebenin bir biçimi olarak elif harfinin herhangi bir ortaklığı ve beraberliğinin söz konusu olmaması şeklinde kendini göstermektedir. Elif harfinin yer aldığı meritebe dışında ruhânî ve cismânî olmak üzere diğer harflerin üç farklı mertebesi söz konusudur. Aynı zamanda ulvî ve bâtinî olmaları hasebiyle söz konusu ruhânî üç mertebeyi “ب, ت, ث” harfleri sembolize etmektedir. Mezkûr harfler manevî ve ulvî

¹⁰⁵⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/42.

¹⁰⁵⁸ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhât*, 1/106.

¹⁰⁵⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/43.

konumları elif harfine yakın olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca zâhirî ve süflî olarak ifade edilen üç cismânî merteye ise “ج, ح, خ” harfleriyle temsil edilmiş olup mezkûr harfler elif harfine uzak oluşları sebebiyle bu konumdadırlar. Söz konusu maddî ve manevî mertebeler lafzî, aynî ve hat yönünden çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Sonuç itibariyle bütün harflerin kendi çapında maddî ve manevî bir ağırlığı ve etki gücü olsa da elif harfinin bütün harfleri kuşatıcı bir yönü vardır.”¹⁰⁶⁰

Netice itibariyle müfessir, Tanrı-varlık boyutunda harf/harfler sembolünün ifade ettiği mânalarla ilgili tefsirinde bir hayli değerlendirmelere yer vermektedir. Harf konusu başlığı altında sadece örnek kabilinden elif, vâv ve yâ harflerine yönelik müellifin sûfî bakış açısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son tahlilde Safedî’nin harflerle ilgili yapmış olduğu işârî yorumların birçoğu, bu konunun öncü âlimlerinden kabul edilen İbn Arabî’nin görüşleriyle büyük oranda örtüştüğü anlaşılmaktadır. Safedî’nin harfleri gerek fizikî görünüşleri (kitabet) veya metafizik boyutları açısından okuyucu tarafından yadırganmayacak değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir.

2.6.3.4. *Esmâ-i Hüsnânın Tecellisi ve Nefs-i Mütmainne*

Sûfî anlayışa göre insan, ilahî tecellilere mazhar bir varlık olarak Allah’ın isim ve sıfatlarını en güzel bir şekilde yansıtan bir ayna konumundadır. Bu noktada mutasavvıflar vahdet-i vücud nazariyesi çerçevesinde Allah’ın sıfatlarının insandaki yansımalarını doğru bir şekilde ifade edebilmek amacıyla ayna sembolünü kullanmışlardır. Safedî, mezkûr sıfatların insandaki tecellilerini açıklamak üzere nefis-i mutmainne etrafında konuyu izah etmeye çalışmaktadır.

Müfessir, aynanın karşısındaki suret ne ise, onu yansıtacağını, kısa-uzun, geniş-dar gibi şekli birtakım unsurların aynı suret olmasına rağmen aynanın yansıyan resme tesir edeceğini ifade ederek, onun fonksiyon ve mahiyetine dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre görülen resim olduğu gibi tamamen aynaya aksetse, ayna bu resmi bütünüyle kapsar ve yansıtır. Bu durumda aynada suretin kendisi değil bütünüyle akseden yansıması meydana gelmektedir. Ayrıca müfessir yansıyan surette aynanın hiçbir tesiri olamamasına karşın, onun tesirinin yansıttığı resim üzerinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre şayet ayna, yansıtma özelliğini tam anlamıyla (sahih) ifa

¹⁰⁶⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/52.

etse eşyayı olduğu gibi aksettirmekle birlikte surete herhangi bir tesiri söz konusu olamaz. Müfessir bu anlamda Allah'ın emirler ve yasaklarına riâyet eden nefsin (nefs-i mü'temire) tıpkı sureti düzgün yansıtan ayna hükmünde olduğunu, buna mukabil onun, ilâhî emirlerden sapması durumunda kendi hakikatinden uzaklaşacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶¹

Safedî, tasavvufun özü şeriatin sırrı bağlamında Allah'ın hükümlerini tam anlamıyla yerine getiren nefs-i mü'temirenin aynı zamanda nefs-i mutmainne makamında olduğunu ve Allah'ın hükümlerine uymak suretiyle bu makamda bulunduğunu, buna karşın hevâ ve hevesin etkisinde kalan ve onun telkinine göre hareket eden bir nefsin (emmare) ise ancak süfli şeylere meylinin olacağını altını çizmektedir. Müfessir ayrıca Allah'ın hükümlerine göre hareket eden nefs-i mutmainnenin eşyayı olduğu gibi gerçek hüviyetinde göreceğine de işaret etmektedir.¹⁰⁶²

Müfessirin bu konudaki görüşüne ışık tutması açısından vahdet-i vücûd nazariyesinin en önemli savunucularından ve İbn Arabî'nin de şârihlerinden sayılan Sadrettin Konevî, varlık âleminde idrak edilen bütün suretlerin, Allah'ın isimlerinin ve ilâhî mertebenin yansıması olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶³ Buradan hareketle âlim, vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucu olarak nefsin, Allah'ın isim ve sıfatlarına kapsamlı bir şekilde kâbil olduğu vakit sınırsız bir idrakle eşyanın künhüne vâkıf olacağını ve bu idrâkin doğal sonucunda Allah'ın isimlerini yansıtmaya yönünde gerçek bir ayna vazifesini icra edeceğini belirtmektedir. O, esmâ-i hüsnâ ve nefs-i mutmainne kapsamında söz konusu tecelliyi şu şekilde anlatmaktadır: “Sözelimi insan, esmâ-i hüsnâ bağlamında Allah'ın izzet sıfatına tam anlamıyla kâbil olduğunda nefsi, tecelli itibarıyla izzet aynası hükmünde olur. Kezâ aynı durum rahmet, kudret ve diğer ilâhî sıfatların suretlerinde geçerlidir. İnsan nefsi, Allah'ın bütün esmâ-i hüsnâsına kâbil bir ayna kıvamına ulaştığında nefs-i mutmainne Allah'ın güzel isimlerini taşır hale gelmektedir. Bu durumda nefis Allah'ın bütün güzel isimlerini üzerinde yansıtmaya sonucu en-nefsü'l-vâsia makamında olmaktadır. Bu merhalede mutmain nefis, bütün eşyayı Allah'ın isimlerinin birer yansıması şeklinde görmesiyle eşya ortadan kalkmakta

¹⁰⁶¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/561.

¹⁰⁶² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/561.

¹⁰⁶³ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gaybî'l-Cem' ve'l-Vucûd*, thk. Âsım İbrâhim el-Kiyâî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 49.

ve sadece Allah'ın isimleri kalmaktadır. Aynı şekilde nefs-i mutmainne farklılıklarıyla beraber yarattıkları açısından Allah'ın bütün isimlerini tek bir müsemma'ya dayandığını görüp idrak etmesi durumunda “vahid” isimi dışında bütün isimleri ortadan kalkar.”¹⁰⁶⁴ İfade ettiğimiz üzere müfessirin vahdet anlayışı, Allah'ın isimlerinin eşyadaki tezahürü noktasında hulûl ve ittihattan ârî bir vahdeti içermektedir. Bu noktada mevcûdât, hakkın lisanı mesabesinde olmaktadır. Bununla birlikte lisanlar farklı olsa da davet eden hep aynı olmaktadır.¹⁰⁶⁵

Netice itibariyle Gazzâlî ile başlayan ve zaman içinde sûfî gelenekte yaygınlık kazanan ayna metoforu, Safedî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin anlatımında da önemli bir argüman olarak kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda müfesssirin Allah'ın emirlerini hakkıyla yerine getiren nefs-i mutmainneyi, cilalı (sahih) bir aynaya benzeterek Allah-kâinat-insan bağlamında vahdet anlayışını açıklamaya çalıştığı görülmüştür. Müfesssir, insanın varlık âlemindeki vahdet şuuruna vâkıf olmasının ancak Allah'ın tecellisine mazhar olmakla mümkün olacağını ifade etmektedir.

2.6.3.5. Velâyet ve Kerâmet

Keşfü'l-Esrâr'da Safedî münferit bir başlık altında bu iki konuyu mukayeseli bir şekilde tahlil etmektedir. Müfesssir velâyet konusu çerçevesinde öncelikle enbiyanın, hükemâ (filozoflar) ve evliyâdan rütbe itibariyle birtakım üstünlüklerini ortaya koyduktan sonra bu konuyu karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Safedî'ye göre filozaf, kendi tecrübelerini yansıtan haberleri ve kulağa hoş gelen birtakım hakikatleri ortaya koyan insanlar olduklarını, peygamberlerin ise insanlığı etkileyen haberler getiren ve hârikulade olaylara imza atan şahsiyetler olduklarını belirtmektedir. O, evliyânın sadece peygamberlerin takipçileri olduklarını, birtakım kerâmetler izhar ettiklerini zikretmekte ve bununla beraber kerametlerin enbiyanın mu'cizelerini geçersiz kılmadığı gibi bilâkis mu'cizelerin doğruluğunu tasdik, hakikatini tespit ederek bu anlamda kalplerde oluşabilecek soru işaretlerini giderdiğini dile getirmektedir.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/561.

¹⁰⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/251,561.

¹⁰⁶⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/269.

Müellif, velâyet ve kerâmetin hak olduklarını ifade etmekle birlikte aralarında bazı farkların olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre kerâmet, Allah'ın bir lütuf ve kereminin sonucu evliyâda sâdır olurken, mu'cizlerin ise Allah'ın emriyle kudretinin bir göstergesi olarak enbiyanın elinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca müfessire göre gerçek bir veli, Allah'ın kendisini dost edindiği, onun da peygamberin dilinden sadır olan emirlerine uyarak hayatına Allah'ı hâkim kılan bir kuldur. Bu çerçevede Safedî velâyetin Allah'ın bir lütfu olarak heva ve hevese uymaksızın bütün kullarına şamil olduğuna vurgu yapmaktadır. O, velâyet ve kerâmet farklı mistik tecrübeler olup bu anlamda kerâmet, velâyetin bir işareti veya alâmeti olmadığını, münzevi bir hayatı benimseyen insanlardan keramet ve benzer şeylerin ortaya çıkabileceğini veya imtihan için bir insana bu özelliklerin verilebileceğini özellikle hatırlatmaktadır. Buna mukâbil müfessir, velâyetin ancak Kur'ân'ın emirlerine uymakla mümkün olabileceğinin altını çizmektedir.¹⁰⁶⁷

Müfessirin velâyet makamını kerâmetle kıyas ettikten sonra onu nübüvvet makamıyla da karşılaştırdığı görülmektedir. Ona göre velâyette kemâle erme, tam olma (kâmil) söz konusudur ve bu noktada veli, yapı ve terkip itibarıyla kemâl özelliklerini taşıyan meleklerle benzemektedir. Buna karşılık nübüvvette ise kemâla ermenin yanında eksiklikleri tamamlayıp kemâle erdirme (mükemmellik) özellikleri söz konusudur. Bu cihetten müfessir, enbiyâyı bir yönüyle meleklerle eşit konumda olan insana benzetirken diğer yandan peygamberin insanî yönünün ağır bastığına dikkat çekmektedir. Safedî, insanın akıl kuvvesinin yanında şehvet ve öfke melekelerini barındıran mürekkep bir yapıya sahip olduğunu, onun şehvet ve gazap kuvvesinin kemâl vasfına bürünmesine katkı sağladığını, dolayısıyla peygamberliğin bu anlamda kâmil ve mükemmel özelliklere haiz olduğunu ifade etmektedir. Müfessir buna karşın meleğin gazap ve şehvet melekelerine sahip olmadıkları için mürekkep bir özelliklerinin bulunmadıklarını ve bundan mütevellit kemâl vasfını taşımadıklarını vurgulamaktadır.¹⁰⁶⁸

Özetle müfessirin, velâyet ekseninde nübüvvet ve kerâmet konularını tahlil etmekte ve velâyetin kesbiliğine dikkat çekerken evliyâda sâdır olan kerametın hak olduğunu ve peygamberlerin mu'cizelerini tasdik ettiğinin altını çizdiği anlaşılmıştır.

¹⁰⁶⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/269.

¹⁰⁶⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/269-270.

Safedî, ayrıca nübüvvetin kâmil ve mükemmel olma özellikleri karşısında velayetin sadece kâmil vasfına dikkat çekerek nübüvvetin velayetten üstün olduğunu dile getirmektedir.

2.6.3.6. *Nebî ve Velî*

Müellif tefsirinde Kur’ân-ı Kerim’de Kehf sûresinin 66. âyetinde zikredilen Mûsa-Hızır kıssası çerçevesinde nebî ve velî konusunu ele almaktadır. Söz konusu âyette “kendisine rahmet ve özel bir ilim (ledünnî) verilen” kimse genel olarak tefsirlerde “Hızır” olarak yorumlanmakta ve bu noktada Allah’ın “kullarımızdan bir kul” olarak ifade ettiği bu şahsa Hz. Mûsa’nın kendisine ilim öğretmesi için ona tâbi olma isteği anlatılmaktadır. Müfessire göre bu âyette zikredilen Mûsa’nın Allah’ın elçisi anlamında Mûsa olduğu kabul edildiği takdirde (ki o Hz. Mûsa’dır) “kendisine rahmet ve özel bir ilim (ledünnî) verilen” şahsın Hızır olmaması gerektiğini, zira Kur’ân’dan bu şekilde bir çıkarım elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca müellif, ilgili hadisde “Hızır”¹⁰⁶⁹ kelimesinin harf-i tarif olmadan nekre olarak zikredildiğini, tarihî bağlamda ise Hızır adında Hz. Mûsa’dan sonra yaşamış, İsrâiloğullarına gönderilen ve ismi İlyâs olan bir peygamberin varlığına işaret edildiğini dile getirmektedir. Safedî söz konusu kıssada Hz. Mûsa’nın mezkûr şahıstan ilim öğrenme sürecinin kendisine peygamberlik verilmeden önceki bir dönemde gerçekleşmesinin muhtemel olduğunu zikretmektedir. Müfessir, onun peygamberliğiyle birlikte Allah’tan ilim alma sürecinin yoğunluk kazandığını, dolayısıyla bir kuldan ilim alacak vaktinin kalmadığına vurgu yapmaktadır.¹⁰⁷⁰

Müellif zikredilen kıssadan yola çıkarak Allah tarafından bir lütuf olarak bir insana ledünnî ilmin tahsis edilmesinin genel olarak her konuda kendisine üstünlük sağlamayacağını ifade etmektedir. Âlim, konunun anlaşılması noktasında -nübüvvet konusunda açıklamalarıyla isim yapmış mutasavvıf Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932)’nin “*Hatmü’l-Evliyâ*” eserine atıfla şu hadisi zikretmektedir: “*Ümmetimden bazı insanlar vardır ki, onlar ne peygamber ne de şehitlerdir. Fakat kıyamet gününde, Allah katındaki makamlarından dolayı nebiler ve şehitler onlara gıpta edecekler.*”¹⁰⁷¹ Müfessir söz

¹⁰⁶⁹ Müfessirin ifade ettiği söz konusu hadis, kaynaklarda tespit edilememiştir.

¹⁰⁷⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/47-48.

¹⁰⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ*, thk. Abdulvâris Muhammed Alî (by: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 33.

konusu hadisten hareketle nübüvvet-velâyet konusunu şu şekilde ele almaktadır: “Hadisten çıkarabileceğimiz anlamlardan birisine göre kul, Allah’ın kendisine vermiş olduğu kesbetme imkânı çerçevesinde irade ve aklıyla Allah’ın hükümlerini yerine getirerek O’na yakınlık bakımından peygamber derecesine ulaşabilir. Burada kastedilen peygamberlik makamı veya derecesi vehbî olmayıp kesbîliği ön plandadır. Hadisten çıkarılabilecek başka bir sonuç ise Hz. Muhammed ümmetinin Allah’a olan kurbiyeti, İsrâiloğullarına gönderilen her bir peygamberin Rabbine olan kurbiyeti mesabesindedir. Peygamberliğin gayesi sadece insanlara kendileri için faydalı olan şeylerin elde etme yolunu açıklamaktır. Bu husus peygamberlerce yerine getirilip tamamlandığına göre her bir insana peygamberlerin gösterdiği yollar ve usuller çerçevesinde çalışmak gerekmektedir. Bu konuda peygamber ve başkası aynı konumdadır. Dolayısıyla bu ümmetin fertleri bu anlamda önceki ümmetlere gönderilen peygamberler konumunda olmakla beraber peygamberlik rütbesinde değillerdir. Bundan dolayı peygamberler Allah’la yakın olma yönünde onlara gıpta etmektedirler. Zira herkese Allah tarafından kendisine yakın olmaya vesile olacak ameller yapabilme istidadı verilmiştir.”¹⁰⁷²

Safedî, nebî-velî bağlamında insanın kendisine birtakım özellikler verilmesi anlamında üstünlüğünü azalıp çoğalabilen bir seryameye benzetmektedir. Ona göre insan bu sermayeyle birlikte yapıp ettikleri (kesb) çerçevesinde mükâfaat kazanacağını ancak söz konusu sermaye üzerine sevap verilmeyeceğini ifade ederek kesbin kul, sermayenin Allah kaynaklı oluşuna vurgu yapmaktadır. Müfessir ayrıca insana verilen birtakım özellikler sebebiyle Allah katında ayrıcalıklı kılınmadığını, asıl ayrıcalığın kişinin kendi tercihiyle yapmış olduğu davranışlarla gerçekleşeceğini altını çizmektedir.¹⁰⁷³

Müellif, takva sahibi inasanların ulaşabileceği bir makam olarak zikrettiği kesbî nübüvvet anlayışının temellerinin aslında İbn Arabî’ye dayandığı söylenebilir. İbn Arabî “*Füsûsu’l-Hikem*”inde peygamberliğin, cihet-i risâlet, cihet-i velâyet ve cihet-i nübüvvet olmak üzere üç boyutunun olduğunu ve nübüvvet cihetinin, velâyet cihetinin zâhiri, velâyet cihetinin ise nübüvvetin bâtını teşkil ettiğini anlatmaktadır.¹⁰⁷⁴ İbn

¹⁰⁷² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/48-49.

¹⁰⁷³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/49.

¹⁰⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı ve diğer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/827

Arabî'nin anlattığı nübüvvet anlayışında dairesel anlamda en içte risalet, en dışta kuşatıcı olarak velâyet, ortada ise nübüvvet makamı yer almaktadır.¹⁰⁷⁵

Özetle âlimin, Kur'ân'da anlatılan Hz. Mûsâ-Hızır kıssası bağlamında nübüvvet-velâyet konusunu izah ederken genel çerçevede her peygamberin velî olduğunu ancak her velinin peygamber olamayacağını vurgulamaktadır. Bununla birlikte o, her bir müslümanın Allah'ın emirlerini yerine getirmede titizlik göstermesi şartıyla Allah'a yakın olmaya namzetle peygamber derecesine ulaşabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca müfessirin söz konusu düşüncelerinde İbn Arabî'nin nübüvvet anlayışından etkilendiğine dair izler taşıdığı anlaşılmaktadır.

2.6.3.7. Muhabbetullah

Tasavvufta üzerinde durulan konulardan birisi de hiç şüphesiz Allah sevgisi anlamına gelen “muhabbetullah” konusudur. Safedî Mâide 54. âyet kapsamında bu konuyu değerlendirmektedir. Söz konusu âyette zikredilen “*لَهُمْ وَحُيُونَهُ*” “*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*” ifadelerine dikkat çeken müfessir, muhabbetin esas itibariyle kaynağının Allah olduğunu ancak kulun bu sevgiyi hak edecek davranışlar sergilemesi gerektiğini, aksi halde söz konusu sevginin hevâ ve heves mahiyetinde bir eğilim arzedeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁶ Müellif, insanların birçoğunun, “sevginin ilk olarak Allah'tan sadır olmadığı sürece sonradan insanlarda ortaya çıkmayacağı” şeklindeki bir değerlendirmeyi yanlış bulmakta ve bu düşüncenin yanlışlığını iki gerekçeye dayandırmaktadır. Birincisi âyette ilk olarak sevgi sözcüğü Allah'a isnat edilerek zikredilmektedir. Diğer gerekçe ise itikadî anlamda insanda sevginin oluşması bir hikmete dayanmadan cibrî bir hal olarak tamamen Allah'ın meşietine bağlı bir tabiiyyet arz etmektedir. Âlim, mezkûr gerekçelerin hakikati yansıtmadığını, zira sevginin kaynak itibariyle Allah'a dayanmakla beraber söz konusu sevgiye mazhar olmak O'nun emirlerine riâyet etmeye bağlı olduğunu altını çizmektedir.¹⁰⁷⁷

Müellif, sevgi konusundaki kendi düşüncesiyle benzerlik taşıyan mutasavvıf ve şair Herevî'nin (öl. 481/1089) bu konudaki düşüncesini yansıtan şu rivayeti

¹⁰⁷⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Temel, *Kur'an'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu* (Samsun:19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020), 81.

¹⁰⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/48.

¹⁰⁷⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/48-49.

nakletmektedir: “Muhabbet, fenâ vadilerinin başlangıcı ve mahv menzillerine inilen bir geçittir. Muhabbet, avâmın önden gidenleri ile havâssın geride kalanlarının karşılaştığı son duraktır. Muhabbetin dışında kalanlar bir karşılık için yönelinen amaçlardır. Muhabbetin üç aşaması vardır. Birinci aşaması vesveseyi kesen, hizmete lezzet veren, musibetlerden yana teselli eden muhabbettir. Böyle bir muhabbet nimeti düşünüp anlamaktan ötürü filizlenerek boy verir, sünnete uymakla kökleşir, muhtaçlığa uygun karşılık vermekle gelişir. Muhabbetin ikinci aşaması, masivâyâ karşı yalnızca Hakk’ı tercihe yönelten, dili O’nun zikrine düşkün eden, kalbi O’nu görmeye bağlayan muhabbettir. Böyle bir muhabbet; sıfatları düşünmekten, âyetler hakkında tefekküre dalmaktan ve makamlarda yol almaktan dolayı ortaya çıkar. Üçüncü aşaması ise artık sözcüklerin ve işaretlerin ortadan kalktığı, nitelemelerin sonuç almadığı bir haldir. Bu tür muhabbet dilin kutbu mesabesindedir. Bunun dışında kalan sevgi ise dilin seslendirdiği, mahlukâtın iddia ettiği ve aklın yükümlü tuttuğu bir keder konumundadır.”¹⁰⁷⁸

Müfessir, tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan sûfî Herevî’nin muhabbet konusundaki görüşlerini nakletmek suretiyle muhabbetin, Allah’tan insana doğru Allah odaklı bir mahiyet arzettiğini ve Allah’ın sevgisine mazhar olmak için öncelikle insanın manevî eğitimi noktasında nefsî fedakârlıkta bulunup Allah’ın emirlerine uymakla mümkün olduğunu teyit etmektedir.

2.6.3.8. Ölüm

Tasavvufta ele alınan temel konulardan birisi de şüphesiz ölüm hadisesidir. Mutasavvıflar genelde ölümü biyolojik olarak ruhun bedenden ayrılması anlamında hakikî/ızdırârî ölüm ve ölmeden önce ona hazırlanma kabilinden irâdî ölüm olmak üzere iki farklı ölümden bahsetmektedirler.¹⁰⁷⁹ Sûfilerin nefisle mücadele kapsamında irâdî ölüm üzerinde sıkça durdukları bilinmektedir.

Sûfî bir müfessir olan Safedî ölüm konusuna tefsirinde “ölümün fazileti” başlığıyla temas etmektedir. O, ölümü hakikî anlamda ele almakta ve insanın cenin döneminden itibaren geçirdiği her bir safhanın bir önceki aşamadan daha üstün olduğunu ve aynı durumun ölümden sonraki hayatta da daha belirgin bir şekilde kendini

¹⁰⁷⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/49.

¹⁰⁷⁹ Süleyman Uludağ, “Ölüm”, *DİA*, 34/37-38.

göstereceğini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁰ Müellife göre dünya hayatının esası tabiiyyet, gelişim ve sezgiden ibaret olurken âhiret hayatının temeli ise nefs-i nâtika ve ilâhî akıldır. Ona göre âhiretteki nefs-i nâtikanın hayatiyyeti ilâhî akla bağlıdır ve ilahî saâdet anlamında hakikî hayat ancak ilâhî akılla gerçekleşmesi mümkün olmakta ve insan bu durumu ancak tabîî ölümden sonra idrak edebilecektir.¹⁰⁸¹ Müfessire göre hakikî ölümün fazileti burada ortaya çıkmaktadır. Zira o, söz konusu hakikati insanın ölmeden bu dünyada idrak etmesiyle ölümün insan için bir değer ifade etmeyeceğini ve bütün erdemlerin tabîî ölümle tamam olacağını altını çizmektedir.¹⁰⁸² Âlim ölümün bu anlamda birçok hikmeti barındırmasına rağmen bu dünyada ölümü hiç kimsenin temenni etmeyeceğinin altını çizmektedir. O bununla birlikte dünya hayatında iken salih amelleri hazırlamış, hakikî ilimlere vâkıf, şerî kurallara riâyet etmiş ve ilahî lütuflarla amel etmiş insanların bunun dışında olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁸³

Müfessir, ölüm bağlamında dünya ve ahiretin varoluş konumlarını ortaya koymak üzere şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Fâni dünya hayatı, âhiret hayatı için bir vâsıta ve âlet konumundadır. Önemli olan aklın her bir aleti yerli yerinde, konumlarına uygunluk arz edecek şekilde, Allah’ın istediği surette kullanmasıdır. Zira Allah’ın bütün mevcudâtı mükemmel yaratmasının tek bir gayesi vardır. O da tamama erme ve son noktayı ifade etme anlamında aklen âhiret hayatını takdir etmektir. Zira Allah âhiret hayatını, aklî bir yöntemle dünya hayatındaki mevcûdât vasıtasıyla takdir etmektedir. Bu doğrultuda Allah’ın bütün varlıklara üstün kıldığı insanın, dünyanın âhiret karşısındaki bu konumunu doğru bir şekilde anlamasında önemli bir sorumluluğu vardır.”¹⁰⁸⁴

Müfessirin, ölümün faziletinin idrak edilmesi noktasında “Bu dünyada insan için tabîî ölümün olmadığı bir ihtimali düşünün. Bu durumda insanın ve bütünleriyle yaratmanın hiçbir esprisi ve faziletinden bahsetmek mümkün olmazdı.” şeklindeki değerlendirmesi dikkat çekicidir. Safedî sonuçta ölüm idrakini taşıyanların ölüme hazırlıkla birlikte bâki bir hayata, aklî lezzetlere ve aklın bir kısmını idrak edebildiği

¹⁰⁸⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 548.

¹⁰⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/548.

¹⁰⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/549.

¹⁰⁸³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/549.

¹⁰⁸⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/549.

ilahî buluşmaya ulaşabilmek adına elinden gelen gayreti göstermesi gerektiğini hatırlatmaktadır.¹⁰⁸⁵

Netice itibariyle Safedî, ölümün akıllı bir varlık olarak insan için bir fazilet olduğunu vurgulamaktadır. Zira müfessire göre ölüm hakikatini idrak etmiş her bir insanın, âhirette ilahî saâdeti yakalayabilmesi için manevî yönden kendisini geliştirip hazırlaması gerekmektedir.

2.7. AHLÂKÎ YÖNÜ

Müfessir, Kalem Sûresi'ndeki *وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ* “*Sen elbette üstün bir ahlâka sahiptin.*”¹⁰⁸⁶ âyetinin tefsiri kapsamında ahlâk konusuna ayrı bir başlık açmaktadır. Âlim, insanda var olan güzel ahlakın en etkin bir şekilde yerleşmesini sağlayan ve bir nevi ahlâkın kaynağı olarak da anlaşılan din, akıl ve benzeri bazı kavramlara dikkat çekmektedir. O, peygamberlerin güzel ahlak konusunda yetkin insanlar olduğunu ve bu noktada özellikle söz konusu âyetin Hz. Muhammed (sav) hakkında methedici yönünün bulunduğu dikkat çekmektedir.¹⁰⁸⁷

Müellifin ahlâk konusundaki görüşleri büyük ölçüde ahlâk âlimi ve nazariyatçısı İbn Miskeveyh'e (öl. 421/1030) dayanmaktadır. Müfessir, İbn Miskeveyh'in ahlâka dair görüşlerini ihtivâ eden “*Tezhîbü'l-ahlâk*” isimli eserini tefsirinde özellikle zikretmekte ve ahlâk konusunu adı geçen eserde ele alındığı üzere ahlak felsefesi çerçevesinde irdelediğini ifade etmektedir. O, ahlâk mevzusunun sağlıklı bir zeminde anlaşılması için ilk önce nefsi tanıma kapsamında onun mahiyetini tahlil etmekte, daha sonra ahlâk konusuna temas etmektedir.

2.7.1. Nefis

Müfessir, nefsin cisim, araz veya arazın bir parçası olmayan, basit ruhânî bir cevherden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda o, nefsin, aklî ve hissî çeşitli suretleri kabul edici bir vasfa haiz olduğunu, duyularla algılanıp anlaşılabilen (mahsûsât) hususlara dair meylin nefse zarar verebileceğini, buna mukabil, akılla kavranıp düşünülebilen (ma'kûlât) metafizik meselelere yönelik idrakin ise onu

¹⁰⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/549.

¹⁰⁸⁶ el-Kalem 52/4.

¹⁰⁸⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/380-381.

yücelteceğini dile getirmektedir. Ona göre nefis, şayet fikrî idrake yönelik bağlantısını koparması halinde hayır ve güzele olan münasebetinin de ortadan kalkacağını söylemektedir. Müellif bunun tedavisinin ise birtakım eğitim ve terbiye yöntemleriyle aklı etkin hale getirerek mümkün olacağını, böylece insanın cismanî ve şehvî rezilliklerini asgari seviyeye indirilebileceğini, sonuçta aklî erdemlerin desteklenerek nefsin manevî yönden kendini değiştirip geliştirebileceğini zikretmektedir.¹⁰⁸⁸ Safedî, ayrıca insanın özü olarak nefsin, göklerin ve yerin yaratılış hikmetlerini düşünerek metafizikle ilgili konulara yönelmesiyle gelişip yücelebileceğini, aksi halde onun hayvanlarda olduğu gibi sadece duyuların idrak ettiği şeylerle yetinerek arzularıyla hareket etmesinin kendisini rezil edeceğinin altını çizmektedir.

Müellif, insanın mevcûd varlıklar arasında tam anlamıyla mutluluğa sevkeden güzel bir ahlâk ve beğenilen davranışların kendisinden beklenen bir varlık olduğunu hatırlatarak, onun insanî vasıflara haiz olmasının ancak düşünme, akletme ve temyiz melekesi gibi iradî hususlara kendisini vermesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada müellif, söz konusu iradî eylemin hayır ve şer anlamında ikiye ayrıldığını, hayrı tercih edenin iyi, şerri tercih edenin ise kötü insanı ifade ettiğini belirtmektedir. Müfessir bu konuda ayrıca hayır ve güzel olan hususların insanın kendi irade ve gayretiyle meydana geldiğini, kezâ şer olanların da insanın bizatihi gayreti, iradesi, tembelliği neticesinde ortaya çıkan ve hayra engel olan hususlar olduğunu zikretmektedir.¹⁰⁸⁹

Âlim, İbn Miskeveyh'den mülhem nefsin akıl (mümeyyize), öfke (gazabiyye) ve şehvetten (şehviyye) müteşekkil üç kuvveye sahip olduğunu ve insan bedeninde mezkûr kuvvelerin aracı organları bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre müellif, eşyayı ve fikirleri ayırt edici vasfa sahip aklın, vücuttaki aracı konumunda gördüğü organın beyin olduğuna dikkat çekmekte ve o, aklı bu anlamda nefs-i nâtika olarak isimlendirmektedir. Safedî nefisteki diğer melekenin öfke kuvvesi olduğunu, bunun ise tasallut ve üstünlüğe meyli sebebiyle yırtıcı ve saldırgan (seb'iyye) hüviyete haiz olduğunu ve söz konusu kuvvenin vücutta kalple alakasının bulunduğunu zikretmektedir. Müellif ayrıca kuvve-i behîme olarak da bilinen şehviyye melekesinin

¹⁰⁸⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/381-382.

¹⁰⁸⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/382.

ise karaciğer ile bağlantılı yönünün olduğunu ifade etmektedir. O, akıl kuvvesinin (nefs-i nâtıkâ) faaliyet olarak sahih ilmî çizgide mutedil bir mahiyet göstermesiyle ilim erdeminin ortaya çıkacağını ve bu şekilde hikmetin meydana geleceğinin altını çizmektedir. Müellif, şehvet kuvvesinin ise itidali ve nefis-i nâtıkâya tâbi olması durumunda iffet ve cömertlik faziletinin oluşacağını belirtmektedir. O, nefsin diğer bir özelliği olarak öfke kuvvesinin ise akla tâbi bir çizgide bulunmasıyla hilim faziletinin meydana geleceğini ve ardından cesaret erdeminin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. O, söz konusu üç erdemin itidaliyle, faziletlerin kemali olarak adalet erdeminin ortaya çıkacağını beyan etmektedir.¹⁰⁹⁰ Safedî, faziletlerin zâid veya noksan bir hal arz etmesiyle söz konusu adalet erdeminin gerçekleşmeyeceğini, bu durumda erdemlerin (fezâil), erdemsizliğe (rezail) dönüşeceğini ve bu sebeple manevî yönden hasta konumuna düşen nefsin tedaviye ihtiyacının orataya çıkacağını hatırlatarak Peygamberlerin ve âlimlerin bu konudaki tedavi edici rollerinin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹¹

Sonuç itibariye müfessir, nefsin hem duyulur hem de akledilebilen şekilleri idrak kabiliyetine sahip mânevî bir cevher olduğunu, onun insan bedenine etki anlamında şehvet, öfke ve akıl güçlerine sahip bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca o, söz konusu güçlerin aklın emrine girmesiyle ahlâkî bir itidalin meydana geleceğinin altını çizmiştir.

2.7.2. Doğal ve Normal Ahlak (Huy)

Müellif, insanda bir huyun oluşmasının temel olarak bir probleme dayandığını, bu anlamda nefsin bir hastalığı/illeti tekrarlayarak devamlı onu yapması sonucu kendisinde o probleme bağlı olarak bir huyun oluşacağına dikkat çekmektedir. Bu mânada ona göre huy, üzerinde düşünmeye gerek kalmadan kişiyi ilgili davranışı yapmaya sevkeden psikolojik bir hal şeklinde tanımlamakta ve söz konusu psikolojik halin doğal ve normal huy şeklinde iki ayrıldığını belirtmektedir. Safedî, doğal huyun, insan tabiatına bağlı olarak ortaya çıktığını ve bu mizaca sahip kişilerde mezkûr özelliğin en basit bir hadiseye öfkelenme veya gülme şeklinde kendini gösterdiğini ancak diğer insanların bu tip küçük olaylar karşısında gerek öfkelenme veya sevinç

¹⁰⁹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/383.

¹⁰⁹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/383.

duyma yönünde bir tepkisinin söz konusu olmayacağını dile getirmektedir. Müfessir; normal huyun, nefsin tekrar etmesiyle alışkanlık halini aldığı davranış şekli olduğunu ve bu durumun başlangıçta düşünce halinde olmasına karşın tekrar edilerek meleke haline dönüşebildiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁹²

Safedî, ahlâk bahsinde öncelikle ahlâkın değişip değişmeme meselesini tartışmaya açmaktadır. Müfessir insandaki huyların zaman içinde olumlu veya olumsuz bir hal alabileceğini, eğitim marifetiyle söz konusu olumsuz ahlâkî durumların düzeltilebileceğini, bu süreçte insanı yönetme ve yönlendirmenin gerekliliğinin ortaya çıktığını ifade ederek peygamberlik müessesesinin bu amaca matuf olarak ihdas edildiğini dile getirmektedir. Buna mukabil kişideki huyların hiçbir surette değişmeyeceği şeklinde bir anlayışın ise liderlerin, âlimlerin insan ve toplumları şekillendirme ve dönüştürmede hiçbir etkilerinin olamayacağı anlamına geleceğini dile getirerek bu görüşü reddetmiştir. Müfessir, insanın değişime açık özelliğinin onu diğer varlıklardan ayırıp daha değerli kıldığını belirterek ondaki idrak ve temyiz kabiliyeti anlamında nefs-i nâtıkanın önemine dikkat çekmektedir.¹⁰⁹³

Son tahlilde müfessir ahlâkta eğitimin önemine dikkat çekerek her türlü ahlâkın/huyun er veya geç değişmesinin mümkün olduğunu ve bu konuda peygamberlerin, âlimlerin ve yöneticilerin çok önemli bir misyona sahip olduklarını vurgulamaktadır.

2.7.3. İnsan Kemâli

Müellif, bütün mevcudâtın ana unsur olarak cemadât, nebatât ve hayvanât olarak mürekkep yapılardan meydana geldiğini, bazı varlıkların ise terkip ifade eden vasıflarına sahip olmadığını ve dolayısıyla mürekkep vasfa sahip olmayan basit yapıdaki bir varlık mahiyetini taşıdıklarını ifade etmektedir. Müfessir, bu çerçevede nefsin akıl, şehvet ve öfke şeklinde üç kuvveye sahip olduğuna işaretlerle, insanın mürekkep bir varlık olduğunu ve onun sahip olduğu çeşitli melekelerle birlikte kendisinin özel bir kemalinin bulunduğunu ifade etmektedir. Safedî bu konuya dair açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir: “İnsan, mezkûr melekelerle birlikte kendine has kemal ifade eden davranışlara ve insani özelliklere sahip bir varlıktır.

¹⁰⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/384.

¹⁰⁹³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/ 384.

İnsanın fazileti ve değeri ise, söz konusu kemali oluşturacak davranışları ortaya koymasına bağlıdır. Şüphesiz insana mahsus olması itibariyle onun ilmî ve amelî olmak üzere iki kemal vasfı vardır. Bunlar amelî ve nazarî kemâldir. Söz konusu iki kemâlin insanda yetkin hale gelmesi onun saadetine vesile olur. Nazarî kemâl, insanın ilmî olarak doğru bir tefekkür, idrâk ve itikata sahip olmasını ifade etmektedir. Bu şekilde kişide oluşan ilim ve doğru tefekkür gücü, Allah'ı tanıyıp O'na yakın olmayı ve bazı manevî tecellilere ulaşma şeklinde bir yetkinlik olarak kendini göstermektedir.” Safedî, ahlâkî kemâl olarak da ifade ettiği amelî kemâlin ise söz konusu ilmî kemâlin tabiri caizse amelî anlamda ete, kemiğe bürünmüş hali olarak ifade etmektedir. O, bu kapsamda ilmî kemâlin işin başlangıç ve sureti mahiyetinde olduğunu, amelî kemâlin ise ana unsur konumunda olduğunu, sonuçta nazarî ve amelî kemâlin birbiriyle asla çelişmeyeceğini dile getirmektedir.¹⁰⁹⁴

Safedî, daha önce ifade ettiği üzere nefsin olayların hakikati hakkında düşünme, temyiz ve akıl yürütme gücünün en şerefli melekesi olduğuna dikkat çekmektedir. O, insanın insanî vafa sahip olamasını nefs-i nâtıkanın faziletleriyle elde ettiğini ve bu yönüyle meleklerle benzeyip hayvanlardan ayrıldığını söylemektedir. Dolayısıyla müfessir insanın şerefının artması, nefs-i nâtıkaya yönelmesine bağlı olduğunu, nefisteki öfke kuvvesinin ise, başkalarını egemenliği altına alma ve her çeşit pâyeyi kazanmayı arzu etme yönünde tezahür ettiğine dikkat çekmekte ve bu melekenin, derece itibariyle nefs-i nâtıkanın altında yer aldığını dile getirmektedir. Safedî nefsin en alt derecesinde ise onun her türlü bedeni hazzın kaynağı olarak isteme gücünün (şehvîye) bulunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o, insanın nefs-i nâtıkâdan ziyade güç ve haz elde etme kuvvelerini ön planda tutarak insanî özelliklerden her geçen gün uzaklaşacağının altını çizmektedir.¹⁰⁹⁵

Müfessir insanda mürekkep halde bulunan nefsin eğitimle şekillenip şekillenmeme konusunda üçlü bir ayırım yapmaktadır. Safedî yaratılıştan eğitilebilir olması itibariyle nefs-i nâtıkanın önemine dikkat çekerken nefs-i seb'îyyenin (öfke) ise eğitilmemiş ancak eğitmeye kâbil olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hayvanî nefsin ise doğuştan eğitilmemiş ve eğitmeye kâbil olmadığını ancak zorla ve mecbur kılarak

¹⁰⁹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/382-384.

¹⁰⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/385.

şekillenebileceğini vurgulamaktadır. Safedî bu konunun anlaşılması açısından şu misali vermektedir: “Söz konusu üç güç (akıl, öfke şehvet) ata binen ve kendisine av köpeğinin eşlik ettiği bir insana benzer. Burada nefs-i nâtika denilen akıl kuvvesi hâkim olup at ve köpek ona tâbi olması halinde, üçü bir arada rahat bir hayat yaşarlar. Buna mukâbil at veya köpeğin insana hâkimiyeti durumunda ise âkibetlerini korkunç bir uçuruma sürüklenme şeklinde tezâhür edebilir.”¹⁰⁹⁶

Müfessir Allah’ın halifesi olan insanın, nâtika, gazabiyye ve şehviye güçlerini bir dengeye oturtarak kendisine fayda sağlaması durumunda Allah tarafından övgüye mazhar kılınacağını, bunun yüce bir gaye olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müellif burada sabır erdemine ayrı bir paragraf açarak bütün ahlâkî meziyetlerin sabır ahlâkıyla elde edileceğini ifade etmektedir. Müfessir bu çerçevede insan hayatını huzurlu kılan güzel ahlâkın, sabır üzerine bina edildiğini ve sabrın bütün hayırların esası mesabesinde olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁹⁷

Son tahlilde âlim, kâmil insanın ilim ve amel yönünden kendisini yetkinliğe ulaştıran bir özelliğe sahip olduğunu ifade ederek söz konusu yetkinliğin ancak insan nefsinde mürekkep olarak bulunan akıl, öfke ve şehvet güçlerini ilimle aydınlanmış akıl ve eğitimle dizginleyip şekillendirerek elde edilebileceğini dile getirmektedir.

¹⁰⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/385-386.

¹⁰⁹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/386.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR'DA ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

Safedî tefsirinde ulûmül-Kur'ân ile ilgili bazen söz konusu ilimlere dair özel başlıklar açarak bu konudaki bakış açısını ortaya koyarken, kimi zaman da mevzubahis âyetin tefsiri çerçevesinde Kur'ân ilimlerine kısaca temas etmektedir. Bu bölümde *Keşfü'l-Esrâr*'ın Ulûmü'l-Kur'ân yönü incelenirken söz konusu ilimler, lügat, üslûb ve tarih açısından ele alan bir bakış açısıyla irdelenmeye çalışılacaktır.

1. KURÂN'I LÜGAT YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER

Keşfü'l-Esrâr, lügavî enstrümanların yoğun bir şekilde kullanıldığı bir tefsir niteliğindedir. Bu kapsamda söz konusu tefsirde herhangi bir âyetin açıklanmasına yönelik lügat, istikâk, sarf ve nahiv gibi hususlara sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Safedî, Kur'ân'ı tefsir ederken öncelikli yönteminin, Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklamak olduğunu ve bunu gerçekleştirirken Arapça dil kurallarına ve kelime yapılarına vukûfiyetin önemli olduğuna dikkat çekmektedir. O, dil kuralları ve unsurlarını tam anlamıyla dikkate almadan gerçekleştirilecek bir tefsir çabasının birtakım müşkillere sebep olacağını dile getirmektedir. Müfessir, tahkikî mânada Allah'ın mesajlarını anlamak için kelimelerin kök yapılarını ve anlamlarını dikkatli bir şekilde inceleyip tahlil etmenin gerekli olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹⁸

Keşfü'l-Esrâr'ı dil yönünden incelenirken bu başlık altında Garîbu'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân ve İ'rabu'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ı dil yönünden ele alan disiplinlere yer vermeye çalışılacaktır. Bu konuda Safedî'nin özellikle mevcut ilim dallarından ne ölçüde ve nasıl yararlandığı hususu araştırmamızın esasını teşkil edecektir. Ayrıca ifade etmek gerekirse müfessir, tefsirinde genelde ismi geçen Kur'ân ilimlerinden garîb, mübhem, müşkil, vücûh ve nezâir şeklinde isimlendirme yönünde bir tasarrufta bulunmamaktadır. Ancak bu başlık altında onun klasik ulûmü'l-Kurân kaynaklarındaki tanım ve kullanımlarla uygunluk taşıyacak şekilde doğrudan veya üstü

¹⁰⁹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 29-30, 37.

kapalı olarak temas ettiği Kurân disiplinleri ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca tefsir tarihinde izah edilen ve şablonlaşan ulûmü'l-Kur'ân başlıkları -müşkil, garib veya mübhem konularında olduğu gibi- kimi zaman müfessir tarafından açık bir şekilde ifade edilse de, çoğu zaman bu konulara doğrudan temas etmek suretiyle teknik bir ifadelendirmeye gidilmemiştir. Burada müfessirin lügavî anlatım ve çıkarımlarından elde edilen veriler çerçevesinde Kur'ân'ı lügat yönüyle tahlil eden bazı disiplinlere temas edilecektir.

1.1. GÂRÎBÜ'L-KUR'ÂN

Keşfü'l-Esrâr, daha önceden de ifade edildiği üzere lügavî açıklama ve tahlillere yoğun bir şekilde yer verildiği bir tefsir mahiyetindedir. Bu anlamda müfessirin eserinde dil ve lügat yönü ağır basan eser ve şahıs isimlerine yer verdiği görülmüştür. Özellikle bu sahada adından sıklıkla söz ettiren Ebû Ubeyde, Zeccâc, el-Ahfeş el-Evsât, Râğıb el-İsfehânî gibi bu konuda uzmanlaşmış isimlerin görüşlerine müracaat ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁹⁹ *Keşfü'l-Esrâr*'ın tamamında Garîbu'l-Kur'ân alanına giren kelimeleri tespit etmek, söz konusu araştırma alan ve amacının dışında kalacağı için sadece örnek kabilinden garip olarak ifade edilen bazı kelimeler tahlil edilecektir.

1.1.1. Âdem (آدم)

Müfessir Âdem (آدم) kelimesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

وَأَمَّا اسْمُ آدَمَ فَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْأَدَمَةِ وَهِيَ الْأَرْضُ وَهَذَا مَقْلُوبٌ لَفْظِ التَّوْرَةِ مِنَ الْعِبْرِيِّ إِلَى الْعَرَبِيِّ

“Söz konusu Âdem (آدم) kelimesinin¹¹⁰⁰ aslı İbrânice olarak Tevrat'ta¹¹⁰¹ geçmektedir. Bu kelime değişime uğrayarak Arapça'ya geçip Kur'ân'daki yerini almıştır. Arapça'daki mânası ise yeryüzü ve toprak anlamındadır.”¹¹⁰²

¹⁰⁹⁹ Çalışmamızın birinci bölümündeki müfessirin kaynak olarak kullandığı eser ve şahıslar ilgili olarak bk: 28,30,38.

¹¹⁰⁰ el-Bakara 2/32.

¹¹⁰¹ Tekvîn 2/7.

¹¹⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*,1/104.

1.1.2. Isr (إِصْر)

Müfessir bu kelimeyle ilgili olarak “وَالْإِصْرُ هُوَ بَعْنُهُ وَصِيعَتُهُ فِي اللُّغَةِ الْعِبْرَانِيَّةِ وَمَعْنَاهُ الثَّقُلُ وَهُوَ”¹¹⁰³ Isr (إِصْر) kelimesi yapı olarak İbrânîce kökenli olup “ağırlık ve sorumluluğun vermiş olduğu manevi yük anlamındadır.”¹¹⁰⁴ şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.

1.1.3. Yetesenneh (يَتَسَنَّهُ)

Müellif bu kelimeyle ilgili olarak “هَذِهِ اللَّفْظَةُ بِعَيْنِهَا مُصَحَّفَةٌ فِي التَّوْرَةِ وَتَفْسِيرُهَا يَتَغَيَّرُ وَ لَفْظُهَا”¹¹⁰⁵ “Yetesenneh (يَتَسَنَّهُ) ibaresi bizâtihi orijinal şekli “yeteşenneh” haliyle İbrânîce olarak Tevrat’ta yer almakta ve mânası “değişme, dönüşme” anlamlarını ihtiva etmektedir.”¹¹⁰⁶ şeklinde bir izahta bulunmaktadır.

1.1.4. Yüşhiteküm (يُشْهِتُكُمْ)

Müfessir bu “هَذِهِ اللَّفْظَةُ بِعَيْنِهَا فِي التَّوْرَةِ وَهِيَ لِعِبْرِي يُشْهِتُكُمْ وَمَعْنَاهَا يُهْلِكُكُمْ”¹¹⁰⁷ keliminin “yüşhîsehum” şeklinde İbrânîce olarak Tevrat’ta geçtiğini ve “helak olursunuz, yok olursunuz” anlamlarına geldiğini dile getirmektedir.”¹¹⁰⁸

1.1.5. Mûsâ (مُوسَى)

Müellif, Mûsâ (مُوسَى) kelimesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

فَسَمَّيْتُ أُمَّهُ مُوسَى وَقَالَتْ إِنَّمَا سَمِيَتْهُ مُوسَى لِأَنَّ مِنَ الْمَاءِ مَسِيَّتُهُ مِنَ الْمَسِّ، وَهُوَ مَقْلُوبُ اللُّغَةِ الْعِبْرَانِيَّةِ فِي التَّوْرَةِ

“Annesi çocuğa Mûsâ ismini¹¹⁰⁹ nasıl koyduğunu şu şekilde anlatmaktadır: Mûsâ ismini onu suyla çok temas ettirdiğim için (temas etmek anlamında kelimenin Arapça kökeni “المس” ibaresi) ‘suyun temas ettiği’ anlamına gelen Mûsâ ismini koydum.

¹¹⁰³ el-Bakara 2/286.

¹¹⁰⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/312.

¹¹⁰⁵ el-Bakara 2/259.

¹¹⁰⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/293.

¹¹⁰⁷ Tâhâ 20/61.

¹¹⁰⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/105.

¹¹⁰⁹ Tâhâ 20/37.

Müellif, bu kelimenin aslı itibariyle İbrânice olarak Tevrat'ta yer aldığını ancak kelime değişime uğrayarak Arapça'ya bu şekilde geçtiğini belirtmektedir.”¹¹¹⁰

Müfessir Safedî'nin tefsirinde Garibü'l-Kur'ân konusunun nasıl işlendiğini ifade etmek üzere zikredilen söz konusu misallerde mezkûr kelimelerin, köken olarak İbrânice'ye dayandığını ve bu kelimelerin bir kısmının yapı ve anlam olarak değişime uğramadan Arapça'ya geçtiğini, bazılarının ise değişerek ve dönüşerek Arapçalaştığını vurgulamıştır. Bu konuda müfessirin Tevrat'a sık sık atıfta bulunduğu görülmüştür. Safedî, Garibü'l-Kur'ân kaynaklarında yabancı dillerden geçtiği ifade edilen özellikle “kıstâs” (القسطاس)¹¹¹¹ ve “siccîn” (سجين)¹¹¹² gibi kelimelerin Arapça kökenli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müellifin, ele alınan örnek kelimeler çerçevesinde Garibü'l-Kur'ân konusuna özel olarak atıfta bulunmadığı tespit edilmiştir. Müfessirin, ayrıca iddia edildiği gibi Kur'ân'da Arapça dışında yabancı dil ve lehçe kökenli kelime sayısının fazla yer tuttuğu şeklindeki görüşün¹¹¹³ aksine, Kur'ân'da söz konusu kelimelerin sınırlı sayıda olduğu yönünde bir kanaat taşıdığı anlaşılmıştır.

1.2. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN

Müellif tefsirinde mübhem ifadeler olarak değerlendirilen zamirler, ism-i işâretler, ism-i mevsuller, cins isimler gibi konulara ilişkin detaylı bir açıklama yapmaktan kaçınmaktadır. Müfessir bu konuyu daha ziyâde bazı misâller çerçevesinde tahlil etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında Safedî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân konusuna dair bakış açısı ve bu hususun mezkûr esere yansımalarıyla ilgili noktalar bazı misallerle tahlil edilecektir.

1.2.1. Zamir

Kur'ân-ı Kerîm'de zamirlere bir hayli yer verilmesine karşın, zikredilen bütün zamirlerin mübhemâtтан sayılması Kur'ân'ın muhteviyâtı çerçevesinde mümkün gözükmemektedir. Ancak Kur'ân'da bazı zamirler var ki kendiyle ne kastedildiğinin tayin ve tespitinde birtakım güçlükler ortaya çıkmaktadır. Âyette geçen zamirin medlûlünün neye işaret ettiği noktasında mübhem olduğu anlaşılan ve bu açıdan

¹¹¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/100.

¹¹¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/566.

¹¹¹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/528.

¹¹¹³ bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/286-287; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/125-126.

kıyamete ait bir bilgidir. Sakın ondan şüphe etmeyin ve bana tâbi olun. Bu dosdoğru yoldur.” Tefsir kaynaklarında bu âyette geçen “hâ” (هـ) zamirinin işaret ettiği husus hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre söz konusu zamir, bir önceki âyette zikredilen Hz İsa’ya ve dolayısıyla onun nüzulüne işaret etmektedir.¹¹¹⁷ Safedî ise âyette geçen “hâ” (هـ) zamirinin, aynı sûrede zikredilen وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُنْزَلُ “O kitap sana ve kavmine bir hatırlatmadır; yakında sorgulanacaksınız.” âyetindeki “hâ” (هـ) zamirine râci olduğunu ve mezkûr zamirle Kur’ân kastedildiğini ifade etmektedir.¹¹¹⁸

1.2.2. İsm-i İşaret

Arapça’da ism-i İşaret şahıs, kavram ve nesneleri belirtmek üzere kullanılan ifadelerdir.¹¹¹⁹ Kur’ân’da geçen mübhem olarak ifade edilen işaret isimlerinin mahiyetini tek tek ele alıp değerlendirmek bu çalışmanın amacı dışında kalmaktadır. Örnek kabilinden paylaşılacak ayetler, müellifin tefsirinde mübhem olarak belirtilen işaret isimlere ilişkin tespit ve değerlendirmelerini ortaya koymaya matuftur. Bu çerçevede Bakara 126. âyette geçen ve mübhem kabul edilen “هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا” ifadesiyle ilgili olarak, Safedî “هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا” ifadesindeki “بَلَدًا” kelimesi İbrâhim Sûresi’nde harf-i ta’rifin (elif ve lâm) eklenmesiyle “لِلْبَلَدِ” olarak tekrar edildiğini söylemektedir. Müfessire göre Bakara Sûresi’ndeki âyette zikredilen “بَلَدًا” kelimesiyle, İbrâhim Sûresi’nde harf-i ta’rifli “لِلْبَلَدِ” şeklinde zikredilen “belde” aynı belde olup Mekke kastedilmektedir. Safedî, “بَلَدًا” kelimesinin harf-i ta’rifsiz zikredilmesine ilişkin “Hz. İbrâhim’in - Mekke’yi kastederek- dua etmeden önce bu mekânın bir belde/şehir/yerleşim yeri hükmünde olmadığı, onun duasından sonra bu yerin belde hüviyetine büründüğü” şeklinde bir yorumda bulunmaktadır. Müfessir her iki âyette belde kelimesi nekre olarak zikredilmesi durumunda farklı iki beldenin anlaşılabilirliğine dikkat çekmektedir.

¹¹¹⁷ Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl*, 7/219-220.

¹¹¹⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/53.

¹¹¹⁹ Hüseyin Günday-Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 181.

Sonuçta müfessir elif-lamsız olarak “بَلَدًا” şeklinde zikredilen yerin, belde hüviyetinde olmadığını, harf-i ta’rifli olarak “لِلْبَلَدِ” haliyle ise bu yerin şehir hükmünde olduğunu, ancak iki mahallin de aynı yer, yani Mekke’nin kastedildiğini belirtmektedir.¹¹²⁰

1.2.3. İsm-i Mevsûl

İsm-i mevsûl, Arapça dilbilgisinde “anlamı kendisinden sonra gelen ve “sıla cümlesi” adı verilen bir cümle ile tamlanan isimler” şeklinde tarif edilmektedir.¹¹²¹ Kur’ân-ı Kerîmde ism-i mevsûller çokça kullanılmakta ve hemen hemen bütün çeşitleriyle âyetlerde yer almaktadır. İsm-i mevsûller anlam olarak umûmiyet ifade ettiği için mübhemâttan sayılmıştır. Bu konuyla ilintili olarak Yûsuf Sûresi 21. âyetinde “وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ” geçen “الَّذِي” ism-i mevsûlünün kim olduğu hususunda Safedî’nin söz konusu âyette Hz. Yûsuf’u köle olarak satın alan kişinin kim olduğuna dair Tevrat’tan istişhatta bulunduğu görülmüştür. O, Tevrat’taki¹¹²² bilgilere dayanarak Hz. Yûsuf’u satın alan şahsın Firavun’un muhafız birliği komutanu Potifar olduğunu nakletmiştir.¹¹²³

1.2.4. Şahıs İsimleri (Cins İsimler)

Cins isim, “bir cinsteki bütün varlıkları ve fertleri ayırım yapmaksızın kapsayıp içine alan” ifadelerdir.¹¹²⁴ Kur’ân’da mânası açık olmayan recül (رجل), imrae (إمراة), kavm (قوم), tâife (طائفة) karye (قرية) ve beled (بلد) gibi çok sayıda şahıs, topluluk ve yer isimlerinin zikredilmesinin yanında cin, şeytan, melek gibi varlıkların isimlerine zaman zaman yer verildiği bilinmektedir. Safedî’nin yukarıda zikredilen mübhem isimlerin tayin ve tespitinde kimi zaman açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Âl-i İmrân Sûresi 35. âyetinde mübhem olarak geçen “imrae” (إمْرَأَتٌ) kelimesine yönelik Safedî’nin değerlendirmesi şu şekildedir:

¹¹²⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/181.

¹¹²¹ Günday, Şahin, *Arapça Dilbilgisi*, 193.

¹¹²² Tekvîn, 37/36.

¹¹²³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/419.

¹¹²⁴ Emîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemül-mufasssal fî ilmi’s-sarf* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 114.

Âyette “إِمرأة عمران هي أم مريم إبنه عمران أم المسيح عليه السلام و ليست اخت موسى بن عمران” zikredilen İmrân’ın hanımı, Hz. İsâ’nın annesi ve İmran’ın kızı olan Hz. Meryem’in annesi olmaktadır. Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’un kız kardeşi değildir.”¹¹²⁵ Safedî âyette zikredilen “imrae” (إِمْرَأَتُ) kelimesiyle kimin kastedildiğiyle ilgili olarak Hz. İsâ’nın birinci derece akrabalarını zikretse de mezkûr ibarenin isim olarak tam karşılığını zikretmediği görülmektedir.

Aynı şekilde müfessir “قَالَ قَاتِلْ مِنْهُمْ لَا تَغْتُلُوا يُوسُفَ” “Onlardan biri, “Yûsuf’u öldürmeyin,”¹¹²⁶ âyetinde mübhem olarak geçen “قَاتِلْ” ibaresiyle ilgili olarak Tevrat’ı kaynak göstererek şu açıklamayı yapmaktadır: “في التوراة أنه يهوداً وكان كبيرهم” “Âyette zikredilen sözcüden kasıt Tevrat’a göre kardeşlerin en büyüğü olan Yahuda idi.”¹¹²⁷

Netice itibariyle ele alınan örneklerden hareketle Safedî’in Kur’ân’da muhtelif şekillerde zikredilen mübhem ifadelerin izahına yönelik sınırlı miktarda açıklama yaptığı görülmektedir. Müfessirin bazı mübhem kelimelere dair yapmış olduğu izahlarda söz konusu ifadelerin mübeyyen hali şayet Kur’ân’da geçiyorsa ilgili âyeti delil olarak zikrettiği, mübhem ifadeyi açıklayan âyet Kur’ân’da yoksa o zaman Tevrat’tan istiştatta bulunarak açıkladığı görülmüştür. Özetle Safedî’nin tefsirinde Mübhemâtü’l-Kurân ilmine sınırlı şekilde temas ettiği anlaşılmaktadır.

1.3. MÜŞKİLÜ’L-KUR’ÂN

Müfessir, Kur’an’da işkâle sebep olan hususlara temas etmeden evvel, genel anlamda müslümanlar arasında Kur’an’ı anlamada ihtilafa götüren noktalara vurgu yapmaktadır. Ona göre Kur’an’ın tefsirinde ortaya çıkan fikrî ayrılıklarda müsterek, hakikat-mecâz, müfred-terkîp, umûm-husûs, rivâyet-nakil, nâsih-mensûh, ibâha-tevessu’ ve icthad gibi hususların etken olduğunun altını çizmektedir.¹¹²⁸ Ayrıca müfessir tefsirinde ayrı bir fasıl başlığı açarak Kur’an’ın tefsirinde işkâle sebep olan hususları tek tek zikretmektedir. Safedî’ye göre Kur’an’da âyetlerle ilgili ihtilâflar

¹¹²⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 337.

¹¹²⁶ Yûsuf 12/10.

¹¹²⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/416.

¹¹²⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/35.

arasında müşterek lafızların yer alması, fiillerin kullanım yönleri, ilgili konu hakkında başka bir nassın bulunması, aynı konudaki âyetlerin farklı durumlara işaret etmesi, herhangi bir konuyla ilgili âyet metninde takdire ihtiyaç duyulması gibi etkenler yer almaktadır. Müellif bununla birlikte âyetlerde ilave hikmetlerin yer alması, bir âyetin anlamının salt akılla anlaşılamayıp te'vile başvurulması, âyetle i'râb konusunun alternatiflere açık olması, konu ve yer farklılığı, âyetdeki lafzın ancak mudakkik âlimlerin idrak edebilecekleri ince mânaları içermesi gibi sebeplerin de göz önünde tutulması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹²⁹ Müfessir Kur'ân'da zikredilen “*Hayır! O (Kur'an), bilgiye mazhar kılınmış olanların sıkıntıya düşmeden anlayabilecekleri apaçık âyetlerdir.*”¹¹³⁰ âyetini hatırlatarak, Kur'an'da âyetlerin mânasının apaçık olduğunu, âyetler arasında tezat içeren bir durumun söz konusu olamayacağını ve kısaca özetlediği işkâle neden olan noktalar dikkate alınarak meselelerin Kur'ân ehli âlimler tarafından çözülüp vuzuha kavuşacağını ifade etmektedir.¹¹³¹

Müşkil âyetler arasında görülen zâhirî ihtilâflar, kimi zaman âyetlerin hakikat-mecaz mânalarını ihtiva etmesinden kaynaklanabilmektedir. Bu meyanda zikredeceğimiz âyetlerde bir yandan insanın iki defa ölüp dirileceği ifade edilirken, diğer taraftan insanın sadece bir kez ölümü tadacağı belirtilerek sanki âyetler arasında çelişki olduğu izlenimi söz konusu olmaktadır. Hâlbuki âyetler kendi bağlamları içerisinde değerlendirildiğinde herhangi bir tezatlığın olmadığı görülecektir. Sözelimi “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.*”¹¹³² “*Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar.*”¹¹³³ âyetinde müfessir, bu konuya dair müşkilâtı çözmek için okuyucunun zihninde oluşabilecek muhtemel zahirî çelişki noktalarını, meseleci bir metotla ele almaya çalışmaktadır. Söz konusu müşkil durumla ilgili müfessir şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Eğer Bakara 28. âyetdeki ilk ölüm kabir hayatına geçiş olarak kabul edilirse aynı âyetdeki ikinci ölümü nasıl anlaşılır?” tarzında bir soru akla gelirse meselenin cevabı şu şekilde verilebilir: Genel anlamda ilgili âyetlerde iki ölüm ve bir de ölümü tatmaktan bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu

¹¹²⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/35.

¹¹³⁰ el-Ankebût 69/49.

¹¹³¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/36.

¹¹³² el-Bakara 2/28.

¹¹³³ ed-Duhân 59/56.

ölümlerden birinde gerçek anlamda ölüm duygusunu tatmaktan bahsedilmekte ve mezkûr duyguyu tadabilmek için gerçek anlamda bunun öncesinde bir hayatın olması elzemdir. Ölümün hissedilmediği, ruhun olmadığı nutfe ve embriyo halindeki süreçte hakiki anlamda ölümün tadılması mümkün gözükmemektedir. Netice itibariyle ölüm duygusunun hissedilmediği, ruhun olmadığı embriyo veya önceki dönemler mecazi anlamda birinci ölümü ifade etmektedir. Kabir hayatına geçişi ifade eden, ölüm duygusunun tadıldığı ikinci ölümün ise hakiki ölümü ifade etmesi, âyetler arasındaki zahirî tenakuzu giderecektir. Bu anlamda Duhân 56. âyetteki “*Müminler ilk ölümülerinden başka bir ölüm tatmayacaklar.*” ifadesi meselenin yerli yerine oturmasına vesile olmaktadır.”¹¹³⁴

Âyetlerdeki müşkil, bazen ilgili âyetlerin farklı durumlara ve süreçlere işaret etmesinden kaynaklanabilmektedir. Meselâ Kur’ân’da Allah ve resulüne itaatın gönülden olması gerektiğine ve bu konuda Peygamber’e düşen vazifenin sadece tebliğ olduğunu bildiren birçok âyet zikredilmektedir. Bu çerçevede “*Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik.*”¹¹³⁵ ve “*Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, bil ki biz seni onların üzerine bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır.*”¹¹³⁶ âyetlerinde ilk planda İslam düşmanlarıyla savaşmaya müsaade eden “*Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kâdirdir.*”¹¹³⁷ âyeti arasında zâhirî anlamda bir ihtilaf söz konusudur. Safedî, aralarında çelişki varmış gibi görünen söz konu âyetlerin izahını şu şekilde yapmaktadır: Kur’ân ilk zamanlarda Hz. Peygamber’e sadece ilahî mesajı tebliğ etmesi, Allah’ın elçisine gönülden itaati tavsiye etmektedir. Ayrıca Kur’ân’da daha sonraki süreçte müşriklerle savaşa izin verilmesi ve bunun farz kılınmasını içeren âyetlerden bahsedilmektedir. Söz konusu iki âyet grubu arasında çelişki asla söz konusu değildir. Bilinmesi gerekir ki Hz. Peygamber’in Mekke ve Medine’deki risalet sürecinde savaş asla bir çözüm ve çare vasıtası olarak görülmemiştir. Ancak İslâm düşmanları müslümanlara yaşam hakkı tanımamaları ve müminlere karşı kılıç ve diğer vasıtalarla savaş açmaları gibi sebepler müslümanlara müşriklere karşı mukabelede bulunma hakkı vermiştir. Zira zulme

¹¹³⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/95.

¹¹³⁵ en-Nisâ 4/80.

¹¹³⁶ eş-Şûrâ 42/48.

¹¹³⁷ el-Hac 22/39.

uğrayan müslümanların başka bir alternatifi de kalmamıştır. Bu durumda savaşmak ve cihad kaçınılmaz olmuş ve ilk planda savaş mecbur değilken sonraki süreçte vatanını ve kutsal değerlerini savunmak üzere cihad farz kılınmıştır. Zira böylesi bir durumda artık savaşmaktan öte bir çare kalmamış ve insanlara savaşmayı emretmek, hak ve bâtil ehli için de insaf ve adalet anlamı taşır hale gelmiştir. Bu çerçevede savaşmak müslümanlar için günahlarının bağışlanması, kâfirler ve onların nesilleri için de İslâm ile şereflenme vesilesi anlamına gelmektedir.”¹¹³⁸

Müfessir Safedî tefsirinde ilk bakışta bir kısım âyetlerdeki zâhiren tutarsızlık varmış izlenimi veren durumlar için “أشكال”, “تناقض” ve “معارضة” gibi ibâreleri kullanırken¹¹³⁹, kimi zaman ise söz konusu ifadeleri kullanmadan ilgili âyetlerin izahına yöneldiği görülmektedir. Meselâ Allah Hz. Mûsa ile vaîdleşmesini ifade eden “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik”¹¹⁴⁰ âyetinde kırk geceden bahsedilirken başka bir âyette “Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu”¹¹⁴¹ otuz geceden bahsedilmektedir. Müfessir, âyetlerde zikredilen iki farklı rakam arasındaki farklılığı şöyle izah etmektedir: “Bahse konu olan buluşma, Allah yönüyle randevu verme, Hz. Mûsâ cihetinden ise sorumluluğu yerine getirme anlamında ilk planda otuz gün şeklinde gerçekleşmiştir. Bu süreci Hz. Mûsa yemeden ve içmeden oruç tutarak geçirmiş ve Allah, Hz. Mûsâ’ya maddî ve manevî yönden riyâzete dayanma sabrını verip on gün daha süreyi uzatarak görüşme kırk gün sürede tamamlanmıştır. Gerçekleşen söz konusu buluşmada, Hz. Mûsâ manevî arınma ve riyâzet sürecinde azimli ve sabırlı olması Allah tarafından vaat olarak on gün daha sürenin uzatılmasına vesile olmuştur.”¹¹⁴²

Âlim, Mü’minûn Sûresi 101 ve Sâffât Sûresi 50. âyetleri arasında ilk planda tezatlık izlenimi veren müşkil durumları izah ederken “تناقض” ifadesini kullanmakta ve bu iki âyeti şu şekilde telif etmektedir: “Mü’minûn Sûresi’ndeki “Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru

¹¹³⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/571.

¹¹³⁹ bk. Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/97, 143, 2/181, 3/208.

¹¹⁴⁰ el-Bakara 2/52.

¹¹⁴¹ el-Â’râf 6/142.

¹¹⁴² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/212.

sorabilecekler!”¹¹⁴³ âyetinde insanların âhiret âleminde birbirlerine soru sormayacaklarını ifade etmektedir. Sâffât Sûresi’nde geçen “(Cennet sohbetinde) birbirine dönüp karşılıklı sorular sorarlar.”¹¹⁴⁴ âyetinde ise soru sorma ya da bir şey isteme keyfiyeti, cevabı olmayan bir hitap şeklindedir. Ayrıca Mü’minûn Sûresi’ndeki soru soramama hali, yeniden diriliş ve hesap gününe ait bir keyfiyeti ifade ederken, diğer âyetteki soru sorma durumu Cennet veya Cehennem’e ait bir tasvir içerisinde yer almaktadır.”¹¹⁴⁵

Görüldüğü üzere müellif tefsirinde Kur’ân ilimleri arasında yer alan “Müşkilü’l-Kur’ân” konusuna bazen ismen, kimi zaman da içerik olarak temas ettiği görülmüştür. Müfessir bazen işkâlin olduğu zannedilen âyetlerle ilgili “اشكل”, “تناقض” ve “معارضة” ibârelerini kullanırken, zaman zaman da mezkûr ifadeleri kullanmadan doğrudan konunun izahını yapmaktadır. Ayrıca âlim, Kur’ân’ın dikkatli bir şekilde okunup anlaşıldığı zaman zâhirî anlamda tutarsızlık içerdiği söylenen bazı âyetlerin başka âyetlerce izahının yapıldığını ifade ederek Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığını vurgulamıştır.¹¹⁴⁶

1.4. İ’RÂBÜ’L-KUR’ÂN

Keşfü’l-Esrâr’da nahiv ve sarf kuralları çerçevesinde kelimelerin istikakına, kök anlamına, müfred, tesniye, cemi, müennes ve müzekker oluşuna dair açıklamalara yer verilirken, diğer taraftan zaman zaman ilgili âyetin tefsiri bağlamında kelimelerin cümle içindeki i’rabı, çoğu zaman kısa ifadelerle, bazen de ayrıntılı bir şekilde izahının yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede konuya ışık tutacak şekilde Safedî’nin ‘irab ve gramer tahlillerini yansıtan birkaç örnek paylaşılacaktır.

Müfessir “كَذَلِكَ” âyetinde¹¹⁴⁷ zikredilen “كَذَلِكَ” kelimesiyle ilgili nahiv yönünden şu izahı yapmaktadır: “فَإِثْبَاتٌ لِّمَا قَبْلَهُ مِنَ الْحَبْرِ كَمَا أَنَّ ” كَلًّا “ رَدٌّ وَإِبْطَالٌ لِّمَا قَبْلَهُ . وَالْكَافُ فِيهِمَا كَافٌ التَّشْبِيهِ وَ” لَا “ نَفْيٌ وَتَنْزِيهٌ كَمَا أَنَّ ” كَذَلِكَ “ إِبْثَاتٌ وَتَحْقِيقٌ وَكَأَنَّ شَدِيدَ لَامُهَا طَلَبًا لِلتَّعْرِيفِ ”

¹¹⁴³ el-Mü’minûn 23/101.

¹¹⁴⁴ es-Sâffât 37/50.

¹¹⁴⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/208.

¹¹⁴⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/35.

¹¹⁴⁷ Yûnus 10/24.

“Âyette geçen “كَذَلِكَ” ifadesi kendinden önceki haberi onaylama ve doğrulama anlamını ifade etmekte ve bu tıpkı kendinden önceki haberi red ve iptal anlamı taşıyan “كَأَنَّ” edatına benzemektedir. “كَذَلِكَ” ve “كَأَنَّ” kelimelerindeki kâf (ك) harfi teşbih anlamındadır. Ayrıca “كَأَنَّ” kelimesindeki lâm harfi kendinden önceki ifadeleri olumsuz kılma işlevinde olup tarif etme anlamını talep için şeddelenmiştir.”¹¹⁴⁸

Müfessir Safedî bazen âyette kullanılan ifadelerin i’rab ve nahiv yönünden tahlilini yaparak ilgili âyetin doğru anlaşılmasında gramer kurallarının etkisine dikkat çekmektedir. O, bu hususla ilgili şu misali vermektedir: “لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلَ اللَّهِ لَفَسَدَ ۖ”
“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”¹¹⁴⁹ Müellif âyetteki “إِلَّا” edatıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“إِلَّا” هَهُنَا بِمَعْنَى سِوَى وَهِيَ فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ لِأَنَّهَا وَصَفُ الْإِلَهِ . وَلِهَذَا أُعْرِبَتْ إِعْرَابَ الْأَسْمِ الْوَاقِعِ بَعْدَ “إِلَّا” وَهُوَ الرُّفْعُ . وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الرُّفْعُ عَلَى الْبَدَلِ , لِأَنَّ الْبَدَلَ إِنَّمَا يَكُونُ فِي النَّفْيِ لَا فِي الْإِيجَابِ , وَهَذَا فِي حَكْمِ الْإِثْبَاتِ , فَمَعْنَاهُ : غَيْرُ .

“Âyette ifade edilen “إِلَّا” edatı “سِوَى” anlamında olup “الْإِلَهِ” kelimesinin vasfı durumunda olduğundan dolayı ref’ konumundadır. Bundan dolayı “إِلَّا” edatından sonra gelen isim ref’ halindedir. Ancak söz konusu edatın ref’ durumunda olması, bedel konumunda olmasıyla açıklanamaz. Zira bedel ancak nefiy (olumsuz kılma) ile ilgili bir husus olup isbat (olumlu kılma) için söz konusu değildir. Âyetteki “إِلَّا” edatı ispat ve doğrulama hükmündedir. Âyet “لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلَ اللَّهِ لَفَسَدَ ۖ” anlamındadır.”¹¹⁵⁰

Müfessir Safedî’nin; tefsirinde, Arapça’da nahiv kurallarının tespit ve tayin edilmesinde görüşleriyle çok önemli katkıları olan Basra ve Kûfe dil okullarının farklı yorumlarına i’rab bağlamında yer verdiği görülmüştür. Meselâ “قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ”

¹¹⁴⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/346.

¹¹⁴⁹ el-Enbiyâ 21/22.

¹¹⁵⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/138.

”يُرجع إلينا موسى“ *“Şöyle cevap verdiler: “Mûsâ yanımıza dönünceye kadar ona tapmaktan asla vazgeçmeyeceğiz.”*¹¹⁵¹ âyetinde geçen “حَتَّى” edatıyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

إِذَا كَانَ الْفِعْلُ الَّذِي يَلِي "حَتَّى" بِمَعْنَى الْمَاضِي وَلَفْظُهُ مُسْتَقْبَلًا , فَلِذَلِكَ فِيهِ وَجْهَانِ: الرَّفْعُ وَالنَّصْبُ , فَالرَّفْعُ لِأَنَّ "حَتَّى" لَا تَعْمَلُ فِي الْمَاضِي , وَالنَّصْبُ ضَمَارٌ "أَنْ" عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ , وَ لَظَرَفٍ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ . تَقُولُ الْعَرَبُ: سِرَّ حَتَّى نَدْخُلَ مَكَّةَ لِرَفْعٍ , أَيْ حَتَّى دَخَلْنَا . وَإِذَا كَانَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَالنَّصْبُ لَا غَيْرَ .

”حَتَّى“ Edatından sonra gelen fiil lafzen müzari olsa da mâzi anlamındadır. Söz konusu edatla ilgili iki görüş vardır: Birinci görüşe göre “حَتَّى” edatından sonraki fiilin nasb ve ref’ konumunda olup olmama durumu vardır. Ref’ durumuna göre söz konusu edattan sonra gelen fiil mâzi (geçmiş zaman) kalıbındaysa “حَتَّى” edatı bu fiilin son harakesine herhangi bir tesiri olamayacağı için amel etmez. Mezkûr edattan sonra gelen fiil müzâri’ (şimdiki, geniş ve gelecek zaman) kalıbındaysa “حَتَّى” kelimesinden sonra gizli bir “أَنْ” edatıyla nasb i’rabını alır. Bu görüş Basra dil ekolü mensublarına aittir. Kûfe dil mensuplarına göre ise “حَتَّى” edatı zarf konumundadır. Meselâ Araplar “Mekke’ye varıncaya kadar yürüdük” şeklinde bir söz söylerler. Burada fiil mâzi anlamında olduğu için ref’ konumunda olmuştur. Eğer müzari fiil gelecek zaman anlamında olsaydı sadece nasb konumunda olurdu.”¹¹⁵²

Müellifin kimi zaman lafız ve mâna yönüyle birbirine benzeyen âyetlerdeki i’rabî ayrıntıya dikkat çektiği olmuştur. Safedî meselâ bu anlamda aşağıdaki iki âyette söz konusu olan gramer farklılığına şu şekilde dikkat çekmektedir:

”وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ“ *“İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlara ise alçaltıcı bir azap vardır.”*¹¹⁵³ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ

¹¹⁵¹ Tâhâ 20/91.

¹¹⁵² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/115.

¹¹⁵³ el-Hac 22/57.

”İnkâr eden ve âyetlerimizi yalan sayanlara gelince onlar cehennemliklerdir ve orada devamlı kalıcıdırlar.”¹¹⁵⁴

”لَمْ دَخَلْتُ الْفَاءَ هَهُنَا عَلَى "أَوْ لَيْتَكَ" "وَمَا تَدْخُلُ فِي الْبَقَرَةِ عِنْدَ قَوْلِهِ "أَوْ لَيْتَكَ أَصْحَابُ النَّارِ" الْمَعْنَى أَنَّ مَا دَخَلَ فِيهِ الْفَاءُ مِنْ حَبِيرٍ "الَّذِي" وَأَخَوَاتِهَا مُشَبَّهَةٌ لِحَزَاءٍ. وَمَا لَمْ تَكُنْ فِيهِ الْفَاءُ فَعَلَى أَصْلِ الْخَبَرِ. وَلَوْ قُلْتُ : مَالِي فَهُوَ "لَكَ، فَإِنْ كَانَتْ "مَا" بِمَعْنَى الَّذِي جَازَ، وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى "الْمَالِ" لَمْ يُجْزَ لِفَاءٍ مِثْلُ أَنْ تَقُولَ: غُلَامِي فَهُوَ لَكَ."

Hac Sûresi’ndeki “فَأُولَٰئِكَ” ibaresinin başına fâ “الفاء” harfi geldiği halde Bakara Sûresi’nde ise “أُولَٰئِكَ” ibaresinin başına mezkûr harfin gelmemesi şu şekilde açıklanabilir: Hac Sûresi’nde mübteda olan “الذي” ve türevleri haber konumunda olduğunda bu edatın başına fâ (الفاء) harfi gelmektedir. Ancak burada haber cümlesi müşebbeh bil-cezâ konumundadır. Buna mukabil Bakara Sûresi’nde ilgili kelimenin başına fâ (الفاء) harfi gelmemiştir, çünkü mübtedâ cümlesinin haberi aslî haber konumundadır. Meselâ “مَالِي فَهُوَ لَكَ” “Bana ait olan şey senindir.” cümlesindeki “مَا” ifadesi “الذي” anlamındaysa haberin başına fâ “الفاء” harfi gelebilir. Diğer taraftan ilgili mübtedâ konumunda olan ifade ism-i mevsûl olmayıp cins isim olarak مَالِي “malım” anlamındaysa haber cümlesinin başına fâ “الفاء” harfi gelmemelidir.”¹¹⁵⁵

Safedî’nin tefsirinde bazen kısa ifadelerle ilgili âyetlere dair nahvî izahlarda bulunduğu görülmektedir. Meselâ Hac Sûresi 25. âyetindeki “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” geçen “وَيَصُدُّونَ” ibaresinin başında yer alan vav harfine yönelik şu açıklamayı yapmaktadır: “أَلَوْأَوْ وَأَوْ الْحَالِ أَيْ وَحَالُهُمْ مَعَ الْكُفْرِ الصَّدُّ” ibaresinin başında yer alan “vav” harfi durum bildiren vavu’l-hâl’dir. Bu noktada âyetin anlamı “Allah yolundan ve Mescid-i Haram’dan insanları alıkoyarak inkârda diretenler” şeklinde

¹¹⁵⁴ el-Bakara 2/39.

¹¹⁵⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/183-184.

olmaktadır.¹¹⁵⁶ Kezâ Â'râf Sûresi 127. 'ayetinde "وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ" zikredilen "لِيُفْسِدُوا" ifadesindeki lââm harfine dair müellif şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "اللامُ العاقبة والصيرورة" "Burada lââm harfi sonuç ve dönüşüm ve değişim anlamını ifade etmektedir."¹¹⁵⁷

Özet olarak bu konuyla ilgili zikredilen misaller müellifin, nahiv konularında bazen ayrıntılı tahlillerde bulunurken kimi zaman da i'rab yönünden ilgili âyetleri doğru bir şekilde anlamak üzere kısa izahlar yaptığı fark edilmektedir. Ayrıca müfessirin âyetleri i'rab yönünden izah ederken, gereğinden fazla ayrıntıya girmek suretiyle konuyu nahiv kurallarına boğmaktan uzak kaldığı müşahede edilmektedir.

2. KURÂN'I ÜSLÛB YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER

Üslûb kelimesi sözlükte "benimsenen ve izlenen yol, yöntem, teknik ve tarz" anlamlarına gelmektedir.¹¹⁵⁸ İstılâhî olarak mütekellimin veya müellifin bir konuyu anlatırken kullandığı sözcük ve deyimlerin seçilmesinde izlediği yöntemin adıdır.¹¹⁵⁹ Kur'an üslûbu denilince cümlelerin oluşmasında, lafızların seçilmesinde kendine özgü anlatım metodunu ifade eden bir tabir anlaşılmaktadır.¹¹⁶⁰ Kur'an, tarihin belli bir döneminde ilk muhatap kesiminin Arapça konuştuğu bir topluluğa ümmî bir elçi vasıtasıyla indirilmiş bir kitaptır. Kur'an'ın ilk nâzil olduğu dönem ve coğrafyada okuma ve yazmanın yaygın olmadığı, sözlü ifade ve ezber kültürünün revaçta olduğu, özellikle şiir sanatının belâgat ve fesahat özellikleriyle zirve yaptığı bilinmektedir. Sözlü edebiyâtın ileri seviyede olduğu bir dönemde Kur'an, gerek sahip olduğu ahenkli söz dizimi ve kullandığı lafızlarla, gerekse kendine mahsus sıra dışı zengin içeriğiyle dikkat çekmiştir. Kur'an az sözle birçok hakikati ifade eden, lafız ve mâna itibarıyla bir beşerin asla erişemeyeceği üstünlüklere hâiz ilahi bir kelimedir. Bu doğrultuda Kur'an'da farklı hitap şekillerinin yer alması, bazı sûrelerin başında hurûf-ı mukatta'aların bulunması, muhatabı yormayan tekrarlara yer verilmesi, aynı anda farklı

¹¹⁵⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/173.

¹¹⁵⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/206.

¹¹⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/473; Mütercim Âsım Efendi, *Kāmûs*, 1/464.

¹¹⁵⁹ Zürcânî, *el-Menâhil*, 2/303.

¹¹⁶⁰ Zürcânî, *el-Menâhil*, 2/303.

seviyelere mesaj verilmesi gibi onun ilk planda akla gelebilen üslûb özelliklerinden bazılarıdır. Ayrıca son ilahî kitapta edebi türlerin iç içe olması, akılla beraber duyguya dengeli bir şekilde hitap etmesi ve mesajın muhatabın zihninde daha kalıcı yer etmesi için kıssa ve darb-ı mesellerin kullanılması gibi daha birçok üslûb özellikleri bu çerçevede zikredilebilir.¹¹⁶¹ Dönemin şiir sahasında zirvelerinden kabul edilen Velîd b. Mugîre, Kur'ân'ın eşsiz üslûbu hakkında şu itirafı dile getirmek zorunda kalmıştır: “Vallahi aranızda şiiri benden daha iyi bilen, şiirin recezini, kasidesini ve cin şiirlerini daha iyi tanıyan hiç kimse yok. Vallahi onun dediklerinde buna benzer birşey yok. Vallahi onun söylediği sözde bir tatlılık, zerâfet var. O sözlerin uçları (dalları) meyveli, kökünün suyu boldur. O söze kimse üstün gelemmez, o söz onlara üstün gelir. O altına aldığını (silindir gibi) ezer.”¹¹⁶²

Kur'an'ı üslub yönünden inceleyen ilimlerden özellikle Müteşâbihü'l-Kurân, Hurûf-ı mukatta'a, Emsâlü'l-Kurân, Münesebâtü'l-Kurân, Tekrâru'l-Kur'ân gibi konular ele alınmaya çalışılacaktır. Zira *Keşfü'l-Esrâr*'da söz konusu disiplinlere geniş bir şekilde temas edilmiştir.

2.1. MÜTEŞÂBİHU'L-KURÂN

Müfessir Safed'nin, muhkem ve müteşâbih konusunu irdelerken Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyeti çerçevesinde konuya dair yaklaşımını detaylı bir şekilde ifade ettiği görülmüştür. Söz konusu âyetin meâli şu şekildedir:

“Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akılselim sahipleri düşünüp anlar.” Safedî öncelikle “muhkem” ve “müteşâbih” kavramlarının içeriğini bu âyet kapsamında değerlendirmektedir. Bu kapsamda müfessir açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir: “Ku'ân aynı şekilde “Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış,

¹¹⁶¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 4/3-28; Zürkânî, *el-Menâhil*, 2/309-414; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 159-162.

¹¹⁶² Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-şeyhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/550.

sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.”¹¹⁶³ ifade edildiği gibi bütünüyle muhkemdir. Ancak bir kısım âyetleri müteşâbih olsa bile bunlar başka muhkem âyetlere hamledilerek muhkem vasfına haiz olmaktadır. Kur’ân’ın birçok âyeti müteşâbih olmayan muhkem âyetlerden oluşmakta ve bunlar kitabın anası hükmündedir. Bir şeyin anası demek, o şeyin aslına tam bir şekilde sahip olması demektir. Bu mânada çocukların anası denildiği zaman, söz konusu çocuklara gerçekten sahip olan ve sahip çıkan kişi anlaşılmaktadır. Ayrıca âyette özellikle “أَت” ifadesinin sıfatı olarak “مُحْكَمَاتٌ” kelimesi zikredilerek Kur’ân’da asıl unsurun muhkem âyetler olduğu mesajı verilmek istenmektedir. Ayrıca Muhammed Sûresi’nde “فَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مُحْكَمَةً” “Açık ve kesin hükümlü bir sûre indirildiğinde”¹¹⁶⁴ şeklinde geçen ifadede yer alan “muhkem” tabiriyle âyetlerin anlamında çeşitli konum ve durumlara göre herhangi bir kapalılık veya zor anlaşılma durumunun mevzubahis olmadığı kastedilmektedir.”¹¹⁶⁵

Müfessir müteşâbih” kavramının anlamına ve Kur’ân’daki tezâhürlerine yönelik şu izahı yapmaktadır: “Müteşâbih, kelâm sahibinin sarfettiği sözün dışındaki söz, kastedilenin haricindeki mâna” demektir. Bu noktada “تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ” “Kalpleri hep birbirine benziyor!”¹¹⁶⁶, “وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا” “O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir”¹¹⁶⁷ âyetlerindeki “müteşâbih” kelimeleri “birbirinin aynı olmayan, birbirine benzeyen” anlamlarına gelmektedir. Kur’ân’da zikredilen herhangi bir lafız, farklı yer, konum ve bağlamdan kaynaklı olarak birçok anlamı ihtivâ edebilir. Burada önemli olan husus, söz konusu lafza uygun anlamı verebilme noktasında mezkûr lafzın metin içerisindeki siyâk (öncesi) ve sibâkının (sonrası) göz önünde tutularak muhtemel anlamlardan birisini seçip kullanabilmektir. Ayrıca burada tercih edilen mânanın, kesinlik içermeyeceğini, müfessirin yorumu olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Anlatılan hususa uygun olarak şu misal verilebilir: رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا “Rabbimiz!

¹¹⁶³ Hûd 11/1.

¹¹⁶⁴ Muhammed 48/20.

¹¹⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/313-315, 157.

¹¹⁶⁶ el-Bakara 2/118.

¹¹⁶⁷ el-Bakara 2/25.

Bizi doğru yola erİştirdikten sonra kalplerimizi saptırma”¹¹⁶⁸ Bu âyet, muhkem-müteşâbih konularının anlatıldığı bir önceki âyetin hemen peşinden gelmekte ve bu anlamda müteşâbih bir âyete uygun bir misal teşkil etmektedir. Âyetin zâhiri anlamından “Kalplerinde eğrilik ve sapma bulunanlar, bu hale doğrudan Allah’ın müdahalesiyle gelmişlerdir.” şeklinde Cebriyye’nin öne sürdüğü gibi bir mâna çıkarmak mümkündür. Ancak söz konusu âyetin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, muhkem bir âyetle mümkün olmaktadır ve o âyet Sâf Sûresi’ndeki *فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ* “Onlar eğrilik yapınca Allah da kalplerini eğiltti.”¹¹⁶⁹ âyetidir.”¹¹⁷⁰

Âlim, âyetlerin esası konumunda olan muhkemlerin te’vile ihtiyaç duymadığını, müteşâbih âyetlerin ise esâs anlamının yanında birtakım indî yorumlara açık olduğunu hatırlatmaktadır. Müellif, müteşâbih âyetlerin anlam itibarıyla hem hidâyet (doğru anlam), hem dalâlet (fitne) yönlerinin bulunması yönüyle müfessir açısından bir imtihan vesilesi olduğunu dile getirmektedir. Ona göre kimileri söz konusu âyetleri bütüncül bir şekilde araştırmadan, kasıtlı olarak fitne çıkarma amaçlı yorumlar yaparak dalalet yolunu tutmaktadır. Buna mukabil bazı rusûh sahibi âlimlerin ise kuşatıcı araştırmalarının ardından Allah’ın muradına yakın bir şekilde ilgili âyeti açıklamaya çalıştıklarını belirtmektedir.¹¹⁷¹

Müfessir, muhkem ve müteşâbih bahsine dair bakış açısını ortaya koyduktan sonra, söz konusu kavramların tarifi kapsamında dil, edebiyât ve tefsir âlimi İbn Keysân (öl. 320/932)’nın yaptığı şu tanımlamayı nakletmektedir:“ Muhkemât, hüccetleri anlaşılır, delâleti açık ve işitenin, mânasını anlaması için haricî bir delile ihtiyaç duymadığı âyetlerdir. Müteşâbih ise üzerinde düşünerek inceleme neticesinde idrak edilip anlaşılabilen, bu konuda hakikatı batıldan ayıramayacak derecede yüzeysel bilgiye sahip olanların anlayamayacağı âyetlerdir.”¹¹⁷²

Müellif Kur’ân’daki müteşâbih âyetlerin beşerî düzeyde mânasına vâkîf olup olmama konusuyla ilgili olarak tartışmaya açık bir meseleyi tekrar gündeme getirmektedir. Safedî, müteşâbih âyetlerin sıradan insanlar tarafından mânasının

¹¹⁶⁸ Âl-i İmrân 3/8.

¹¹⁶⁹ es-Saf 61/5.

¹¹⁷⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 317.

¹¹⁷¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/ 315-316.

¹¹⁷² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/315-317.

anlaşılacak ve anlamlarının sadece Allah tarafından bilinebileceği ve bundan dolayı “وَمَا يَكْفُرُ الْإِنسَانُ بِمَا كَفَرَ” âyetindeki “Allah” lafzında vakıf yapmanın gerekli olduğu şeklinde bir görüşü hatırlatmaktadır. Ancak kendisinin bu görüşe katılmadığını ve “وَمَا يَكْفُرُ الْإِنسَانُ بِمَا كَفَرَ” âyetindeki Allah lafzından sonra gelen “vâv” harfinin atıf vâvı olduğunu, bundandan dolayı “فِي الْعِلْمِ” ibaresinde vakıf yapmanın daha uygun olacağını ifade ettikten sonra bu konudaki görüşünü şu şekilde müdellel hale getirmektedir: “Kur’ân’daki müteşâbih âyetlerin anlamını sadece Allah’ın bileceğini dile getirenler şu sorunun cevabını vermeleri gerekmektedir: “Allah niçin anlamı bilinmeyen bir âyet indirir ve bunun insanlığa faydası nedir?” Ayrıca Allah Kur’ân’ın birçok âyetinde¹¹⁷³ insanları âyetleri üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Bununla birlikte ilgili âyette “âlim” ibaresinden ziyade “râsih” ifadesi kullanılmaktadır ve bu vasıf sıradan bir âlim için kullanılamayacak derecede sayıları sınırlı ilim erbâbını içine alan bir kavramdır. Rûsûh sahibi âlimler denilince yakîn derecede hakikî bir ilimle Allah’ı ve O’nun yoluna sevkeden hidayeti bilen kişi anlaşılır ve bu özellik, onu rusuh sahibi kılmaktadır.”¹¹⁷⁴

Müellif müteşâbih âyetlerin Kur’ân’da zikredilmesinin hikmet boyutuna dair bazı muhayyel sorulara cevap sadedinde eserinde birtakım tespit ve değerlendirmelere yer vermektedir. O, Kur’ân’da bütün âyetlerin muhkem şeklinde yer almayıp bazı âyetlerin müteşâbih olarak bulunmasının hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: “Kur’ân insanın aklının her daim çalıştırılarak zinde hale getirmek üzere düşünmeye, inceleme ve araştırma yapmaya teşvik etmektedir. Ayrıca müteşâbih âyetler üzerinde tefekkür edip fikren kafa yorarak hakikatlerin peşinde olmak, aynı zamanda insanın kalbine ma’nen zindelik ve hayatiyet kazandırmaktadır. Müteşâbih âyetler aynı zamanda kalplerinde eğrilik bulunanlarla, hakikatin peşinde olan rûsûh sahibi âlimlerin birbirinden ayrılmasında önemli bir eşik konumundadır. Gerçek âlim, müteşâbih âyetlerin muhkemini, Kur’ân’ı bütüncül bir anlayışla araştırarak meseleyi vuzûha kavuşturmaya çalışır. Kalplerinde hastalık bulunanlar ise müteşâbih âyetleri kendi heva

¹¹⁷³ bk. Sâd 38/29, en-Nisâ 4/82, Muhammed 47/24.

¹¹⁷⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/317-318.

ve hevesine göre veya intisap ettikleri meşrep ve mezhebin görüşü doğrultusunda te'vil etmeye çalışırlar.”¹¹⁷⁵

Müfessir, Hûd Sûresi'nin ilk âyetinde geçen “كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ” ifadesinden mülhem Kur'ân'ın bütün âyetlerinin muhkem olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Zümer Sûresi'ndeki “مُتَشَابِهًا مَّثَانٍ” ve Kur'ân'ın müteşâbih bir kitap olduğunu ifade eden âyetle ilgili olarak “benzer ve devamlı tekrarlanan harflerden oluşan bir kitap” şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁷⁶

Müellif tefsirinde zaman zaman müteşâbihleri, esas merci olan muhkem âyetlere hamlettiği görülmüştür. Müfessirin bu konuya dair tefsirinden birkaç misâli aktarmaya çalışacağız.

*“Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şıarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”*¹¹⁷⁷ Safedî'ye göre âyetin zâhirî anlamı itibariyle sanki Allah, âyette zikredilen ülkenin şıarmış yöneticilerine günah işlemelerini emretmesi yönünde bir mânânın çıkması söz konusudur. Müfessire göre bu müşkil durumu aşmak için mevzubahis müteşâbih âyetin muhkemi olarak A'râf Sûresi'nde geçen şu âyete mütracaat edilmesi icap etmektedir: *“Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”*¹¹⁷⁸ Safedî'nin, naklettiğimiz bu misâlde müteşâbihâtan kabul ettiği İsrâ 16. âyette “Allah'ın fısı emretmesi” şeklinde yanlış anlaşılmaya açık müşkil bir durumu “Allah kötülüğü emretmez.” muhkem âyetiyle vuzûha kavuşturduğu görülmektedir.¹¹⁷⁹

Müfessirin ifade ettiği “Müteşâbih âyet ancak muhkem âyetle anlaşılabilir.” görüşünü teyit eden başka bir misal ise şu şekildedir:

¹¹⁷⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/157, 316-317.

¹¹⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/317, 3/569.

¹¹⁷⁷ el-İsrâ 17/16.

¹¹⁷⁸ el-A'râf 7/28.

¹¹⁷⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/315.

*“Elbette imanlarının ardından inkârcılığa sapıp sonra inkârlarını daha da arttıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapkınların ta kendileridirler.”*¹¹⁸⁰ Müellif âyette zikredilen muhatap kesimin “önce iman edip sonra inkâr yolunu seçerek inkârlarını artırmalarının mücmel olarak anlatıldığı ve bu durumun ise âyetin anlaşılmasında zorluk meydana getirdiği için söz konusu âyeti müteşâbih kapsamında değerlendirmektedir. Bu noktada o, zikredilen âyetin muhkem/mufasssalı noktasında Nisâ Sûresi’ndeki şu âyete hamdilmesi gerektiğini belirtmiştir: *“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.”*¹¹⁸¹ Safedî, bu âyetle bir önceki âyetin anlamının belirgin hale geldiğini şu şekilde anlatmaktadır: *“Âyette muhatap kesimin önce iman ettiği belirtilmekte ve inkârdaki artış ancak imandan sonraki süreçte gerçekleşmektedir. Daha sonra sırasıyla ikinci iman ediş ve akabinde inkâr, sonra üçünü iman ve ardından küfür ve neticede üçüncü imandan sonra artık inkârda gitgide yoğunlaşan bir inkâr sürecinin devam ettiği anlaşılmaktadır.”*¹¹⁸²

Sonuç olarak Safedî’nin muhkem ve müteşâbih konusunda kendi görüşleri çerçevesinde tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Müfessirin özellikle “Kur’ânda yer alan her bir müteşâbihin bir muhkemi olduğu” şeklindeki görüşünü zikrederek bu iddiasını müdellel hale getirmesi, onun bu konudaki tutarlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca müfessirin, müteşâbih olarak tanımladığı âyetlerin özellikle anlam itibarıyla müşkil ve mücmel kaynaklı âyetler olduğu tespit edilmiştir.

2.2. HURÛF-I MUKATTA’A

Keşfü’l-Esrâr’da hacim bakımından çokça yer işgal eden ve müfessirin üzerinde tafsilatlı olarak çaba harcadığı meselelerin başında hurûf-ı mukatta’a konusu gelmektedir. Müfessirin Kur’an’da yer alan söz konusu harflerlerin genel özelliklerine, konunun mahiyetine, hikmetine, konumuna ve faziletlerine dair geniş izahlar getirdiği görülmüştür. Ayrıca Safedî mukatta’a harflerinin anlaşılmasına katkı vermesi açısından Arap alfabesindeki diğer harfleri çeşitli zaviyelerden değerlendirmektedir.

¹¹⁸⁰ Âl-i İmrân 3/90.

¹¹⁸¹ en-Nisâ 4/137.

¹¹⁸² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/360.

Müfessir, mukatta'a harfleri ile ilgili birçok kesim tarafından bir hayli yorum yapıldığını, ancak söz konusu değerlendirmelerin çoğunun çelişkiler içerdiğini ve bu konunun aklî tutarlılık çerçevesinde izah edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Safedî, hurûf-ı mukata'anın daha sağlıklı ve doğru bir zeminde anlaşılması için, öncelikle harf konusuna dair genel olarak kendi bakış açısını yansıtan bir çerçeve çizmekte ve harfleri el-hurûfû'l-mu'ceme ve el-hurûfû'l-mukatta'a ya da müfessirin ifadesiyle el-hurûfû'l-kitâbiyye şeklinde iki ana başlık altında değerlendireceğini ifade etmektedir.¹¹⁸³

Müellif harflerin, kelimelerin taşıdığı anlamların kapsam ve sınırlarını belirlediğini, sözcüklerin ise konuşma ve cümledeki mânanın muhtevâ ve unsurlarının cüzlere ayrılmış hali olduğunu, kelâmın ise söz konusu açıklama ve tafsilatın bütününe dayandığını ifade etmektedir. Netice itibariyle müfessir, harf ve kelimenin, kelâmın mütemmim ve ayrılmaz parçaları olduğunu, kelâmın ise bunların bütününe teşkil ettiğini vurgulamıştır.¹¹⁸⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi hurûf-ı mukatta'a konusunun daha anlaşılır hale gelmesi için müfessir öncelikle harflerle ilgili el-hurûfû'l-mu'ceme ve el-hurûfû'l-kitâbiyye ya da el-hurûfû'l-mukatta'a şeklinde iki ana başlık altında incelemektedir. Şimdi iki ayrı başlıklar halinde bu konuyu ele almaya çalışacağız.

2.2.1. el-Hurûfu'l-Mu'ceme/ Hurûfu'l-Mu'cem

Safedî, Arapça'da harfleri incelerken kavramsal çerçevede üç farklı kavramdan bahsetmektedir.. Buna göre o, harfleri el-hurûfu'l-mu'ceme, hurûfu'l-mu'cem ve el-hurûfu'l-kitâbiyye veya el-hurûfu'l-mukatta'a şeklinde bir tasnife tâbi tutmaktadır.¹¹⁸⁵ Müfessir, ebced hesabının yapıldığı ve köken bakımından Tevrat'ın dili olması itibariyle İbrânice'ye dayanması ve bu harflerden meydana gelen kelâmın Araplar tarafından anlaşılmaması ve mevcut Arap alfabesindeki elif, ba, ta, se (ا, ب, ت, ث) şeklinde bir tertibe uymaması gibi gerekçelerle Arap olmayanlara ait harfler anlamında hurûfu'l-mu'cem kavramını kullanmaktadır.¹¹⁸⁶ Müfessir aynı zamanda genel olarak

¹¹⁸³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/44, 55.

¹¹⁸⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/42.

¹¹⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 55.

¹¹⁸⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 45.

alfabetik harflere de hurûfu'l-mu'cem isminin verildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸⁷ Müellif, el-hurûfu'l-mu'ceme tabirinin ise, münferit olarak her bir harfin anlamlı bir kelime oluşturacak şekilde bir araya getirilmemesinden ve elif, ba, ta, se (ا, ب, ت, ث) gibi tek başına (müfred) kullanılmalarından dolayı Arap alfabesindeki harflere verilen isim olarak tanımlamaktadır. Müfessir ayrıca harfler için diğer harflerle birleştirilerek anlamlı bir kelime oluşturmamasından dolayı el-hurûfu'l-mu'rebe tabirini kullanmaktadır.¹¹⁸⁸

Müellifimiz, harflerle ilgili yaptığı değerlendirme ve yorumların çoğunun nakle dayandığını, bir kısmının ise aklî çıkarımlar olduğunun özellikle altını çizmektedir.¹¹⁸⁹ Safedî harflerin yazı (hat) itibariyle ilk olarak ortaya çıkış serüvenine ilişkin kendine özgü aklî çıkarımlar sadedinde şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Bütün harflerin çıkış mercii noktaya dayanmaktadır. Noktadan dikey bir hat olarak elif harfi ortaya çıkmaktadır ki nokta ile elif arasındaki ülfet, bu dikey hattın meydana gelmesinde önemli bir etken olmaktadır. Elif harfi dikey şeklinde ilk olarak ayakta (kâim) var olduğu için yatay durumdaki harflerin oluşumuna da öncülük etmiş durumdadır. Elif harfi yatay olarak ba (ب) harfinin meydana gelmesine sebep olmuştur. Elif harfi dikey olarak etken (fâil) konumda iken ba harfi ise yatay olarak edilgen (mef'ûl) konumunda bulunmaktadır. Elif ve ba harflerinin bir araya gelmesiyle “baba, ata” anlamında “أَب” şeklinde bir kelime oluşmaktadır. Bu takdirde zihnen kendisinden sonra ortaya çıkacak harflere öncülük edeceği mânasında bir yorum kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca ba harfini telaffuz ederken bâe (عَ) şeklinde bir hece çıkmaktadır ve söz konusu bu hecenin mânası racea (رَجَعَ) olup “dayanmak, kaynaklanmak” anlamlarına gelir. Bu durumda mezkûr iki harfî telaffuz ederken “elif bâe” (أَلْفَ عَ) dendiği zaman “Elif harfî ilk olarak var oldu, akabinde ikinci harfe (ب) kaynaklı etti ve aynı şekilde üçüncü harfe (ت) dönüştü.” anlamlarını ihtiva etmektedir. Elif harfinin ta harfine dönüşmesi, mâna olarak elif anlamında, şeklen ise ikinci harfe benzerliği noktasında gerçekleşmektedir. Böylece

¹¹⁸⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/45.

¹¹⁸⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/40, 44.

¹¹⁸⁹ Safedî, 1/44.

ikinci harf olan ba (ب) harfi, birinci ve üçüncü harf arasında köprü vazifesini görmektedir. Üçüncü harf ta (ت) ise ikinci harfe benzediğinden dolayı noktalarla birbirinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla bütün harflerin menşei noktaya dayanmakta ve esas itibariyle her bir harf kendinden önceki harflerin vasıtalarla mef'ûlû konumunda olmaktadır. Sonuçta nokta ilk fâil olup kendisinin olmadığı bir yerde diğer harflerin bir anlamı söz konusu olmadığından dolayı çok belirleyici ve etkin bir konuma sahiptir.¹¹⁹⁰

Müfessir harfleri tek başına bir anlam ifade etmeden -el-hurûfu'l-mu'ceme olarak- değerlendirirken çeşitli zaviyelerden ilham alarak yorumlamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede harfleri şekli bir tertibe göre değerlendirmektedir. Meselâ şekil olarak birbirine benzer harfleri ba, ta, se (ب, ت, ث), cim, ha, hı (ج, ح, خ), dal, zal, ra, ze (ذ, ز, ر), sin, şın (س, ش), sâd, dât (ص, ض) gibi bir gruplandırmaya tâbi tuttuğu görülmektedir.¹¹⁹¹ Safedî bunun dışında harflerin telaffuz esnasında insan hançeresinden çıkış şekline göre harfleri dörderli gruplar halinde yedi sınıfa ayırmaktadır: Elif, he, ha, ayn (أ, هـ, حـ), ğayn, hı, kaf, kâf (كـ, قـ), tı, sâd, râ, nûn (طـ, صـ, نـ), şin, cim, yâ, sin (شـ, جـ, يـ), bâ, dal, ze, lâm (بـ, دـ, زـ), tâ, zel, dât, zı (تـ, ذـ, دـ), kaf, vâv, yâ, mîm (كـ, وـ, يـ, مـ). Müfessir söz konusu dizilimin telaffuz bakımından insan doğasının bir gereği olarak ızdırârî olduğunu ifade etmiştir. Safedî buna ilaveten mevcut Arap alfabesindeki elif, bâ, tâ, se (أ, ب, ت, ث) şeklindeki dizilimin ise vahye dayanması yönüyle ruhânî ve ihtiyârî olduğunu da ifade etmiştir.¹¹⁹²

Safedî'nin eserinde sûfî yönü ağır basan tevillere sıklıkla rastlanmaktadır. Müfessir el-hurûfu'l-mu'ceme konusunda da bu yaklaşımına uygunluk arz edecek mistik değerlendirmeler görülmektedir. Ancak biz bu konuyu çalışmamızın ikinci bölümünde tasavvuf başlığı altında tafsilatlı olarak ele aldık.¹¹⁹³ Burada ise örnek kabilinden sınırlı bir şekilde bu konuya temas edeceğiz. Müfessire göre nokta, Vâcibü'l-vucûd anlamında Allah'ı sembolize ederken, noktadan var olan elif harfi ise arada

¹¹⁹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/46-47.

¹¹⁹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/50-51.

¹¹⁹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 54.

¹¹⁹³ bk. 235-237.

herhangi bir vasıta olmaksızın ilk insan olan Hz. Âdem'i temsil etmektedir. Safedî, Arap alfabesinde elif harfinden sonra gelen ba harfinin, Hz. Âdem'in eşi Havva'yı remzettğini belirtmektedir. Ayrıca müfessir, elif ve ba harfleri arasındaki münasebeti, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden eşi Hz. Havva'nın yaratılışı bağlamında yorumlamaktadır. Safedî, bu noktada Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması hususunu gündeme getirmekte¹¹⁹⁴ ve Hz. Havva'yı sembolize eden ba harfinin, Hz. Âdem'i temsil eden elif harfinden meydana geldiğini ifade ederek mezkûr iki harf arasındaki bağa sûfî bir bakış açısı getirdiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁵

Netice itibariyle Safedî'nin, Arapça alfabede yer alan ve kendi başına bir anlam ifade etmeyen el-hurûfu'l-mu'ceme olarak isimlendirdiği söz konusu harfleri şeklî, lafzî, telaffuz ve tasavvufî gibi çeşitli açılardan ve öznel aklî gerekçelendirmelerle farklı bir okuma ve anlama gayreti içerisinde olduğu görülmüştür. Müfessirin hurûf-ı mukatta'ayı sağlıklı bir biçimde anlayıp değerlendirebilmek için öncelikle Arapça alfabedeki yer alan harfleri ferdî olarak teker teker değerlendirme yöntemini benimsediği anlaşılmıştır.

2.2.2. *el-Hurûfu'l-Mukatta'a/el-Hurûfu'l-Kitâbiyye*

Müellif hurûf-ı mukatta'a konusunu tefsirinde önemsediğini, bu konuya çokça kafa yorduğunu, ancak geçen süre zarfında kendi içerisinde tutarlı bir îzah getiremediğini ifade etmiştir. Müfessir sonuç itibariyle söylem ve eylemleri tutarlı olarak gördüğü keşif ehline müracaat ettiğini ve üç yıl boyunca hurûf-ı mukatta'ayı anlamak için insanlardan uzak kalarak nefsinin riyazet altında tutarak âdeta halvet dönemi yaşadığını belirtmektedir. Netice itibariyle o, Allah'ın kalbine bu konuyla ilgili manevî keşifler ilham ettiğini, ayrıca bazı tefsir kitaplarından da benzeri bilgileri ilave ederek mezkûr harfleri tefsirinde bu şekilde ele alıp açıkladığını ifade etmiştir. Safedî, mukatta'a harfleri ile ilgili izah ve değerlendirmelerinin kendi yorumu olması itibariyle öznel olduğunu, doğru izahların Allah'tan, hataların ise kendisinden kaynaklandığının

¹¹⁹⁴ Safedî, Hz. Havva'nın eşi Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade ederken kuvvetle muhtemel ki Buhârî ve Müslim'de geçen şu hadise işaret etmektedir: “Kadın eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır.” (Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Halku Âdem”, 1 (No. 3331); Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, “el-Vasiyye bi'n-nisâ”, 18 (No. 59).

¹¹⁹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/47.

altını çizmektedir.¹¹⁹⁶ Ayrıca müellif, *Keşfü'l-Esrâr* adlı tefsirinde el-hurûfu'l-kitâbiyye olarak da isimlendirdiği mezkûr harflerle ilgili kendinden önceki âlimlerin çok önemli katkılarının olduğunu ve kendisinin söz konusunu müktesebattan istifade ettiğini dile getirmektedir.¹¹⁹⁷

Safedî genel olarak harfleri anlama ve anlamlandırma bağlamında felsefî, tasavvufî ve mantıkî açıklamalar yapmaktadır. Ona göre harfler kelâmın esas ve hak ile halkın arasında vasıta konumunda olan âletlerdir. Bu noktada tek başına her bir harfin mevcûdâtın zatına işaret eden küllî suretler olduğunu, bununla beraber harflerin terkip halinde ise ma'kûlâta ve mahsûsâta işaret eden cüzî suretler mesabesinde bulunduğunun altını çizmektedir.¹¹⁹⁸

Müfessir mukatta'a harflerinin Kur'ân'ın mânası açısından konumu üzerinde durmaktadır. Ona göre insanın iç dünyasındaki duygu ve düşüncelerinin ortaya çıkmasında harflerin çok önemli aslî işlevinin olduğunu ve bundan dolayı genel olarak harflerin mahreçlerinin kalpten dudağa kadar varan geniş bir bölgeye yayılarak yerleşmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Safedî genel olarak tekil her bir harfin küllî anlamlar içerdiğini, bundan mütevellit işaret ve rumuz konumundaki harflerin bir anlam ifade edebilmesi için takdim-tehir, irab ve buna benzer argümanlarla mürekkep hale getirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Müfessir bu anlamda bir harfin tek başına bir anlam ifade edemeyeceğini, dolayısıyla tek başına harflerin dilsiz insan konumunda olduğunu ve diğer harflerle bir araya gelerek bir kelime veya cümlede bir anlam ifade edebileceğinin altını çizmektedir. Sonuç itibariyle o, insanın konuştuğunda içindeki gizli olan mâna ve maksatların amacına uygun bir şekilde ifade edilmesinde harflerin uygun konumda dizilimi ve i'raba uyumlu bir şekilde bir arada bulunmasının önemine dikkat çekmektedir.¹¹⁹⁹

Müfessir Arapça'da kelâmın en veciz ve mu'ciz ifade şeklinin az harf ve kelimeyle çok şeyin ortaya konması gerçeğini ifade ederek Arap alfabesindeki harflerden çeşitli mânaların meydana gelmesi hususunda sıkça tekrarlanan anlamındaki mesânî kavramına vurgu yapmaktadır. Âlim, Kur'ân'ın telaffuz itibariyle kolay ifade

¹¹⁹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/55.

¹¹⁹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/60.

¹¹⁹⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/55.

¹¹⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/56.

edilebilen ve tekrarlanan on dört mukatta'a harfinin sûre başlarında kullanıldığı ve bu harflere Kur'an'da¹²⁰⁰ seb'u'l-mesânî isminin verildiğini ifade etmektedir. Bu anlamda müellif Zümer Sûresi 23. âyette geçen ve "tekrar edilen" anlamına gelen "مَثَانِي" kavramından mukatta'a harflerinin kastedildiğini dile getirmektedir, Müellif söz konusu harflerin Kur'an'da çokça kullandığına dikkat çekmek üzere şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Yirmi dokuz sûrenin başında zikredilen on dört farklı harf, Kur'an'da isim, fiil ve harf olarak her bir kelimedede bir veya birden fazla kullanıldığı gibi, aynı zamanda bu harfler bir kelimedede iki veya daha fazla şekilde de zikredilmektedir. Kur'an'da mezkûr harflerin kullanılmadığı kelime sayısı otuzdur. Kur'an'da mukatta'a harflerinin kullanılmadığı kelimeler arasında "نَبَتْ, حَبَتْ, نَوْب, حَوْف, جَدَد, فَوْج" gibi ibareler misâl olarak verilebilir. Bütün bu veriler, mukatta'a harflerinin Arap kelimelerinde en fazla kullanılan harfler olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır."¹²⁰¹ Müfessirin mukatta'a harflerle ilgili bu açıklamaları, söz konusu harflere dair el-hurûfu'l-kitâbiyye şeklinde bir tabiri kullanmasının da gerekçesini oluşturmaktadır. Zira bu harfler kelâmın ve yazının esasını teşkil ettiğinden dolayı müfessir, yazı harfleri anlamında el-hurûfu'l-kitâbiyye tabirini kullanmaktadır.

Âlim, hurûf-ı mukatta'a konusunun anlaşılması noktasında kitabet (yazma) ve kelâm terimlerine ayrıca temas etmekte ve söz konusu terimlerin farklı kavramları ifade ettiğini, kitabette belli bir mânâyı işaret etsin veya etmesin harflerin bir araya getirilmesinin söz konusu olduğunu, buna mukabil kelâmda ise harflerin belli bir mânâyı ifade edecek şekilde bir kural dâhilinde uyumlu birlikteliğinin ön planda olduğunu söylemektedir. Müfessir bu çerçevede sûrelerin başında birli, ikili, üçlü vb. şekilde yer alan mukatta'a harflerinin herhangi bir mânâyı ifade etmeksizin yazım alâmetleri olduğunu dile getirmektedir. O, harflerin önce bir araya getirilip ardından mânalarının delâletinin söz konusu olduğunu, bu anlamda yazma ameliyesinin çok büyük önem arzettiğini ve mukatta'a harflerini bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Müellif, bazı sûrelerin başlarında zikredilen mukatta'a harflerini kastederek, Allah'ın bilinen, telaffuzu en kolay, meşhur ve çokça kullanılan mezkûr harfleri sûrelerin başında zikrettiğini dile getirmektedir. O, bunun öncelikli

¹²⁰⁰ el-Hicr 15/87.

¹²⁰¹ Safed, *Keşfü'l-esrâr*, 1/57, 76.

olduğunu, söz konusu harflerin tekil, ikili, üçlü, takdim ve tehirli ve tekrarlanarak gelmesinin kitâbetin önemini vurgulama amacı taşıdığını ve hikmet sahibi muallim olan Allah'ın bu sorumluluğu üzerine aldığını ifade etmektedir. Safedî, hurûf-ı mukatta'anın âyetlerde bir araya gelerek beşeri aciz bırakacak şekilde birçok mânayı ifade etmesinin, Kur'an'ın mu'ciz ve belîğ bir kelim olduğu bir göstergesi oluşuna dikkat çekmektedir.¹²⁰²

Müfessir mukatta'a harfleriyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşlerine paralel olarak A'râf Sûresi'nin başında yer alan bu harflere dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu terkinin (elif, lâm, mîm, sâd) mânası anlaşılmadığı takdirde bil ki o zaman Allah sadece terkinin faziletine dikkat çekmiş olmakta ve sanki şöyle demektedir: Harfler müfred ve terkip halinde hepsi konuşanın maksadını ortaya koymaktadır. O (maksat) da (Allah'ın) zatında gaybî olarak (sırdır) ve işitenin zatına gaybî olarak geçmektedir. Bu hususa mânanın temelini oluşturan harflerden müteşekkil bizatihi terkip halindeki ifadeler tanıklık etmektedir. Şayet harfler, nahiv kurallarına uygun olarak bir araya gelmeseydi kastedilen anlam ortaya çıkmazdı. Bununla birlikte harfler kendi başlarına perde hükmündedir ve bundan mütevellit hakikat üzerinde perde olan müfred ve terkip halindeki harflerle (Allah) konuşur ve söz konusu perde ortadan kalkar ve böylece terkip ifadeler anlaşılır hale gelir. Eğer (sûrelerin başındaki) söz konusu terkipler anlaşılmıyorsa o zaman tek başına harflerden oluşan bu terkip ile ifadelerinin faziletine dikkat çekilmiştir ve sanki şu denilmektedir: Bu temel ve basit harfler bu kitabı oluşturmaktadır.”¹²⁰³

Müellif, hurûf-ı mukatta'anın mahiyeti ve Kur'ân'daki varlığının hikmetine dair İbn Azre (öl. 140/757), Ebû Alî Kutrub (öl. 210/825), Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) gibi birçok edîb ve dil üstadlarının görüşlerinden nakiller yaparak, bu konuya dair kendi zamanına kadar tevarüs etmiş farklı değerlendirmeleri zikretmektedir.¹²⁰⁴ Müfessir bu çerçevede meşhûr Mu'tezilî mütekellim Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025)'ın, hurûf-ı mukatta'anın mahiyet ve hikmetine dair *el-Muḥîṭ fi't-tefsîr* adlı eserinde “en güzel izah şekli” olarak ifade ettiği ve İbnü'z-Zübeyr'e¹²⁰⁵ ait söz konusu

¹²⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/72.

¹²⁰³ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/171.

¹²⁰⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/65-67.

¹²⁰⁵ Kaynaklarda tam olarak kim olduğu tespit edilememiştir.

görüşünü kitabına almıştır. Safedî İbnü’z-Zübeyr’in bu konuya dair yorumunu şu şekilde izah etmektedir: “Bakara Sûresi’nin başlangıç âyetlerindeki “الْم” ile ardından gelen “ذَلِكَ الْكِتَابُ” ifadesi arasında muhakkak bir irtibatın olması gerekmektedir. “الْم” ile Arapça alfabedeki bütün harflere dikkat çekilerek bir kitap olarak Kur’ân’ın bu ve bunun gibi diğer harflerden oluştuğunu, mezkûr harflerin bazı sûrelerde tekli, bir kısmında ikili, üçlü, dördü ve beşli kümeler halinde gelmektedir. Bazı sûrelerde ise mukatta’a harf/harflerinden sonra “الْكِتَابُ” kelimesinin kullanılmaması, söz konusu harflerin ilgili sûrelerle sınırlı olmadığı, onlardan ayrı bir hüviyet taşıdığı anlamına gelmektedir.”¹²⁰⁶

Müfessir küllî anlamları içermesi bakımından harflerin bir kelimedede takdim ve te’hîr edilerek yerlerinin değişimi ve cümledeki konumlarından hareketle daha ayrıntılı ve cüzî anlamların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Buna göre müellif, Allah’ın Hz. Peygamber’e harfleri telaffuz ve mâna itibariyle genel asıllar (el-usûlü’l-mücmele) olarak vahyettiğini, ardından söz konusu harfleri takdim ve te’hîr ve diğer yöntemlerle mürekkep hale getirmek suretiyle, mücmel ifadelerin hikmet içeren geniş anlamlı mânalara büründürdüğünü ifade etmektedir.¹²⁰⁷

Safedî, bazı sûrelerin başında yer alan mukatta’a harflerinin faziletinden bahsetmekten ziyade, bu harflerle âdeta bir sanat eseri ortaya koyan sanatkârın sanatındaki üstünlüğe ve meziyete odaklanmanın daha doğru olacağının altını çizmektedir. Müfessir ayrıca birçok sûrenin başında zikredilen mukatta’a harflerinden sonra “kitap” kelimesi getirilerek Allah’ın bu ve benzeri harflerle Kur’an’ı meydana getirdiğini ve Kuran gibi bir kitabın bir benzerinin getirilemeyeceğini muhataplarına bu harfler vasıtasıyla hatırlatarak meydan okuduğunu belirtmektedir.¹²⁰⁸

Sonuçta müfessirin, anlamak ve izah etmek üzere üç yıl vakit ayırdığı ve tefsirinde geniş bir şekilde ele aldığı hurûf-ı mukatta’a bahsini açıklama konusunda

¹²⁰⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/68.

¹²⁰⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/69.

¹²⁰⁸ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/71.

mantık ve felsefî çıkarımlar yer alsa da mutasavvıfların mistik söylem ve eylemlerinden daha fazla etkilendiği dikkatten kaçmamaktadır.

2.4. EMSÂLÜ'L-KUR'ÂN

Safedî *Keşfü'l-Esrâr*'ında Kur'an'ın meseller kitabı olduğunu ve bu konunun kullar açısından iyi irdelenerek özümсенmesi ve anlaşılması gerektiğini özellikle ifade etmektedir.¹²⁰⁹

Müfessir mesel konusunu izah ederken öncelikle bu kelimenin lügat anlamı üzerinde durmakta ve söz konusu kelimenin “örnek getirme ve bir şeyin özelliği ve sıfatı” gibi anlamlarına temas etmektedir. Bu çerçevede o, Bakara Sûresi 17. âyette “مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ رَأً” şeklinde ifade edilen “مَثَلُهُمْ” ibaresinin “صفتهم” anlamında olduğu ve âyetin “Onların vasfı, ateş yakan bir insan vasfı gibidir.” şeklinde anlamının olduğunu ifade etmiştir.¹²¹⁰

Müellif salt anlamda mesel kavramını açıklarken bu kavramın gerçek olaylara dayanan ve farazî olanlar şeklinde ikiye ayrıldığını dile getirmektedir. Buna göre o, gerçek olaylara dayanan mesellerin yaygın ve meşhur olanla, nadirattan sayılanlar şeklinde bir ayrımın bulunduğunu belirtmektedir. Âlim, mütakellim olan Allah'ın bir konuda temsil getirmek istediği zaman dinleyenin çabucak anlayıp idrak edebileceği, yaygın olaylar üzerinden misal verdiğini, hayalî ve nadirattan sayılan, hayatta karşılığı olmayan meselelerle ilgili herhangi bir örneklendirmeye gitmediğini ifade etmektedir. Müfessir bu anlamda Kur'ân'da zikredilen, bilinen ve hayatta karşılığı olan peygamber kıssalarına ve dönemlerinde yaşanan meselelere dikkat çekmektedir. O, Allah'ın bir konuda örnek sunmak ve sözlerini açıklamak istediği zaman söz konusu peygamber kıssalarını zikrettiğini, ilgili kıssalarla çeşitli kavimlerin halleri ayrıntılı olarak ifade edildiğini, böylece inanan veya iman etmeyenlerin hayat hikâyelerini muhatapların dikkatine sunduğunu ifade etmektedir. Âlim bu şekilde müminlere müminlerin, kâfirlere kâfirlerin kıssaları anlatılarak söz konusu kesimlerin hayattaki duruş ve konumlarını muhatapların gözleri önüne serildiğini zikretmektedir.¹²¹¹ Müellife göre Allah'ın meseller çerçevesinde akla ve nakle uygunluk gösteren peygamber kıssalarıyla

¹²⁰⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/507.

¹²¹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/83.

¹²¹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/103, 2,/276.

mesajlarını muhatabı etkileyecek şekilde anlattığını belirtmekte ve Kur'an'ının bu yöntemle verilmek istenen mesajı doğrudan, yalın ve sahici bir şekilde muhataba ulaştırdığını ifade etmektedir.¹²¹²

Müellif bu konu çerçevesinde “*Andolsun ki biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü örneği verdik.*”¹²¹³ âyetini hatırlatarak Allah'ın kullarına aklî idrakleri ölçüsünde mesajını ilettiğini ve bu sebeple Kur'an'da çokça mesellerin yer aldığını belirtmektedir. Müfessir, Allah'ın insanlara yönelik mesajlarının anlaşılıp gönüllerde yerleşmesinin ancak temsil, mesel ve bir nisbet yöntemiyle gerçekleşebileceğinin altını çizmektedir. Bu anlamda âlim, Mâide 64. âyetteki “يُدْ مَغْلُولَةٌ” ifade bağlamında insanların saldırma, yakalama (بطش) ve infak etme durumlarını ifade etmede el (يد) kelimesini kullanmaları gibi Yüce Allah Kur'an'da Yahûdîlerin Allah hakkında yanlış îtikatlarını anlatmak üzere el (يد) kelimesini zikretmiştir.¹²¹⁴

Safedî Kur'an'daki mesellerle alakalı olarak zikredilen özel isimlerin, yerlerin ve sayıların âyetlerin anlaşılmasında birincil derecede öneme haiz olmadığını, esas maksadın ise söz konusu mesellerle verilmek istenen mesaj olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca müfessir Kur'an'da zikredilen yer, sayı ve özel isimlerin hayalî değil, gerçek olduğunun da altını çizmektedir. Bu noktada o, Yâsîn Sûresi 13. âyetini gündeme almaktadır. “*Onlara mâlûm şehir halkını örnek göster. Oraya elçiler gelmişti.*” Ona göre bu âyette hangi şehrin kastedildiği, o şehrin Antakya mı olduğu hususunun âyetin asıl maksadı olmadığını belirtmiştir. Öte yandan müfessir bazı âyetlerde ismi geçen Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed gibi peygamber ve ümmet isimlerinin zikredilme gerekçesi olarak; kendileriyle beraber semâvî kitapların insanlığa gönderildiği ve ümmetlerinin ise bu kitapların ilk muhatapları olduğu hususunu ifade etme şeklinde belirtmiştir.¹²¹⁵

Âlim, Kur'an'da ifade edilen mesellerin, cennet, cehennem ve yeniden dirilme tasvirlerinin anlaşılmasında sadece zahîrî lafzî/literal anlama ve yorumlama ameliyesinin doğru olmadığını, lafız, mâna ve maksadın metnin genel bağlamı

¹²¹² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/240.

¹²¹³ er-Rûm 30/58, ez-Zümer 39/27.

¹²¹⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/103, 2/53.

¹²¹⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/490, 544.

çerçevesinde ele alınmasının önem ve gereğine dikkat çekmektedir. Müfessir bu noktada Sa'd Sûresi 21-24 âyetlerinde Hz. Dâvud (a.s) nezdinde davalâşanlara dair haberlerin anlatıldığı kıssayı tahlil ederken şu izahı yapmaktadır: “Hz. Dâvud’un yanında davalâşan iki meleğin aslında tartışıp biri diğerine üstün gelmediği gibi, onlardan biri doksan dokuz koyuna da sahip olmamıştır. Buradan hareketle onların böyle bir şey yapmadıkları halde yapmış gibi anlatılması, meleklerle yönelik yapılan bir iftira şeklinde değerlendirilmez.”¹²¹⁶ Râzî’nin tefsirinde bu olayla ilgili olarak şu rivayet nakledilir: “Söz konusu iki melek aslında iki insan olup Hz. Dâvûd’ın yanına kötülük yapmak ve onu öldürmek maksadıyla gitmişlerdir. Hz. Dâvûd’u yapayalnız bulacaklarını sandıklarını ancak onun yanında hizmetçilerden müteşekkil bir grup görünce, ortaya çıkacak bir kötülüğü savuşturmak için işte bu yalanı uydurduklarını ifade etmişlerdir.” Râzî, söz konusu rivayetin hakikati ifade etmediğini ve israiliyyat kaynaklı olduğunu belirtmiştir.¹²¹⁷ Safedî’nin, müfessir Râzî’nin eleştirdiği israiliyyat kaynaklı rivayetler ışığında yukarıdaki âyeti tefsir etmeye çalıştığı görülmüştür.

Müfessir Kur’ân’da zikredilen mesellerin faydası ve gayesine dâir “ *İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.*”¹²¹⁸ âyetini bir önceki örümcek metaforunu içeren âyetle birlikte değerlendirerek Kur’ân’da zikredilen mesellerin şekli olarak anlaşılmasını, ilgili âyet nezdinde benzeri âyetlerin mâna ve ruhuna uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini dile getirmiştir. Müfessir, muhakkik âlimlerin bu konudaki rol ve sorumluluğuna dikkat çekerek söz konusu mesellerin enine boyuna değerlendirilerek anlamaya çalışılması ve ilgili âyetlerden çıkarılacak mesajın hayata taşınmasının önemine parmak basmaktadır.¹²¹⁹

Müfessirin Kur’ân’daki meselleri yorumlamasına örnek kabilinden Nahl Sûresi 26. âyete dair izahını aktarmak yerinde olacaktır. “*Bunlardan öncekiler de tuzak kurmuşlar, ama Allah da onların evlerini temellerinden sökmüş, üstlerindeki tavan tepelerine inmiş, böylece hiç farkında olmadıkları bir yerden kendilerine ceza ansızın gelmişti.*” Allah bu âyetle, tuzak kuranların tuzağının mahiyetinin tam olarak anlaşılabilir

¹²¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/544.

¹²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/382-383.

¹²¹⁸ el-Anekebût 29/43.

¹²¹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/372.

zihinlerde yer etmesi için müşahhas bir mesel getirmektedir. Allah'ın mesajını insanlara iletmekle yükümlü olan peygamberlerle O'nun mesajlarına ve elçilerine karşı tavır alanların muamele ve halleri anlatılmaktadır. Burada esas nirengi nokta, Allah'a ve elçilerine tavır alanların planlı, programlı bir şekilde maksatlarının hile esasına dayandığı, Allah'ın ise onların hile düzenlerini boşa çıkardığı temsili bir şekilde anlatıldığı görülmektedir.”¹²²⁰

Kur'ân'da başta tevhit olmak üzere imanî gerçeklerin, gaybî konuların müşahhas bir şekilde zihinlere kazınmasında muhakkak mesel ve temsillerin eğitsel açıdan çok önemli bir rolü vardır. Netice itibariyle Safedî Kur'ân'daki meselleri Allah'ın kullarına yönelik mesajlarının özümsemesinde önemli bir yönünün bulunduğunu dikkatlere sunmaktadır. Müellif muhatap açısından gerçek hayattan kesitler mahiyetindeki peygamber kıssalarını ise bu anlamda gündeme alarak sahici ve inandırıcılık yönlerine dikkat çektiği görülmüştür. Ayrıca müfessir mesellerde teferruat kabilinden zikredilen özel isim ve yer adlarına takılıp kalmadan âyetteki maksada odaklanılması gerektiğini ifade etmektedir.

2.5. MÜNÂSEBÂTÜ'L-KUR'ÂN

Safedî, Allah'ın âyetlerinin doğru ve sağlıklı bir zeminde anlaşılması için önceliğinin Kur'ân lafızlarındaki en güzel maksadı anlayıp süzebilecek sahih bir akıl yardımıyla Kur'ân'ın Kur'ân ile açıklamak olduğunu altını çizmektedir.¹²²¹ Müfessir Kur'ân'ın tefsirinde doğal olarak sûre ve âyetler arasındaki ilişki, uyum ve örüntünün önemine işaret etmektedir. Bu çerçevede o, tefsirinde birçok âyet ve sûrelerin arasındaki ilişkiye ve insicama temas etmektedir.

Biz *Keşfü'l-Esrâr*'da Münasebâtü'l-Kur'ân konusunu ele alırken Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında bu konuyla ilgili şablonu dikkate alarak tetkik etmeye çalışacağız. Bu noktada Kur'ân'daki insicam ve tanâsübün, âyet ve sûreler çerçevesinde değerlendirildiği bilinmektedir. Kaynaklarda âyetler arasında var olduğu düşünülen belli başlı münâsebet çeşitlerine muhtelif zaviyelerden temas edilmektedir. Bu çerçevede mâna itibariyle iki benzer âyetin arka arkaya zikredilmesi suretiyle âyetler arasında insicam bu şekilde ortaya konmaktadır. Bununla beraber anlam itibariyle iki zıt hususu

¹²²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/518.

¹²²¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/214-215, 2/84-85.

ihativa eden âyetlerin peş peşe gelmesi sebebiyle meydana gelen tenâsüb çeşidinden söz edilmektedir. Ayrıca istitrât şeklinde tabir edilen ve Kur'an'da bir konudan bahsedilirken başka bir konuya temas edilip yeniden asıl konuya dönülmesi yönünde bir irtibattan bahsedilmektedir. Âyetler arasındaki başka bir münâsebet şekli ise tehallustur ki kelâm sahibinin farklı konuları ihtiva eden âyetler arasında geçiş yapması şeklinde tezahür etmektedir.¹²²²

Müfessir Safedî, tefsirinde âyetlerdeki ahenk ve irtibat konusunu incelerken sûreler arasındaki tenâsübten daha fazla ve yoğun bir şekilde bu konuya temas ettiğini söyleyebiliriz. Safedî âyetler arasındaki irtibatı ifade ederken râbıta (رابطه), irtibat (إرتباط), nazmu'l-vech (نظم الوجه) ve nesak (نسق) gibi ifadeleri kullandığı gibi, çoğu zaman ifade ettiğimiz lafızları kullanmadan da bu konuya temas etmektedir. Müfessir tefsirinde âyetler arasındaki zikretmiş olduğumuz münâsebet çeşitlerinden daha ziyade ilk iki münâsebet türüne çokça müracaat ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki uygulamasını yansıtmaya açısından vereceğimiz misaller, söz konusu bu iki tenâsüb çeşidine dair olacaktır.

Müellifin, mâna itibariyle iki benzer âyetin arka arkaya gelmesi bağlamında gerçekleşen irtibata dair aklî birtakım izahlar getirdiği görülmektedir. Bu hususu ifade etmek üzere örnek kabilinden şu iki âyeti ele alacağız: “De ki: “*Asıl doğru yol ancak Allah'ın yoludur*”¹²²³ “*Kendilerine kitap verdiğimiz ve onu hakkını vererek okumakta olanlar var ya, işte kitaba iman edenler onlardır; ama her kim onu inkâr ederse işte asıl kaybedenler onlardır.*”¹²²⁴ Âlim, ilk âyette hidayet kavramına dikkat çekerek bunun Hz. Peygamber'e indirilen son ilahî kitap olarak Kur'an şeklinde anlaşılabileceğine dikkat çekmektedir. Müfessir, bundan sonra gelen âyette ise Tevrat'ı çok iyi kavramış olan muhakkik Yahûdî âlimlerinin, Kur'an'a iman edip onun hükümlerini kabullendiklerini ifade etmektedir ve bazı Yahûdî âlimlerinin ise bu hakikatı bildikleri halde Kur'an'ın hükümlerini benimsemedikleri için kâfir olduklarını belirtmiştir. Müellif, buradan hareketle muhakkik bir Yahûdî âliminin, son ilâhî kitap olan Kur'an'a iman edip

¹²²² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/47-49; Süyûtî, *el-Îtkân*, 3/372-374.

¹²²³ el-Bakara 2/120.

¹²²⁴ el-Bakara 2/121.

kabullenmesinin lüzumunu herkese açıklayıp duyurması gerektiğini belirterek¹²²⁵ şu âyeti zikretmektedir: “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir dünyalıkla değiştiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz!”¹²²⁶

Müfessir, yine bu çerçevede Hucurât Sûresi’nin birinci ve üçüncü âyetleri arasında var olduğunu kabul ettiği ve birbirini teyit eder nitelikteki insicama dikkat çekmektedir. Müfessir sûrenin ilk âyetinde “*Ey iman edenler! Allah ve resulünün önüne geçmeyin, Allah’a itaatsizlikten sakının! Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.*” Allah’ın, kendisi ve elçisinin emirlerine aykırı davranılmamasını emrettiğini belirtmektedir. O, aynı sûrenin üçüncü âyetinde ise “*Allah resulünün yanında seslerini alçaltanlar var ya, işte onlar, Allah’ın kalplerini takvâ hususunda sınadığı kimselerdir. Onlar için büyük bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.*” ifadesinden hareketle Allah’ın yasakladığı hususlara kulların sabırlı olmalarından dolayı mağfiret ve büyük ecre nâil olacaklarını ifade etmektedir.¹²²⁷ Safedî söz konusu âyetlerdeki irtibatı ise ilk âyette Allah’a ve elçisine saygısızlık yapılmaması konusunda korkutma üslûbunun hâkim olduğu halde, diğer âyette ise Allah’a ve elçisine takva ölçüsünde saygılı davrananların teşvik mahiyetinde bağışlanma ve ecirle ödüllendirilmesine yer verildiğini ifade etmektedir.

Keşfü’l-Esrâr’da kimi zaman peş peşe gelen ve mâna itibarıyla iki zıt hususu içeren âyet kümelerinin birbirleriyle münâsebetinin ortaya konmaya çalışıldığı görülmektedir. Meselâ: “*Peygamber’e indirileni dinledikleri zaman hakikate dair bilgileri bulunduğundan dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: “Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz.”*”¹²²⁸ âlim bu âyet vasıtasıyla bazı Hristiyanlar’a İncil’de Hz. Muhammed’in müjdelen son peygamber olduğu bilgisinin hatırlatılması üzerine onların bu hakikati kavrayıp gözyaşlarını tutamadıklarını ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine iman ettiklerini dile getirmektedir.

¹²²⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/176.

¹²²⁶ Âl-i İmrân 3/187.

¹²²⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/127-128.

¹²²⁸ el-Mâide 5/83.

Ardından gelen “*İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlar ise cehennemliktir.*”¹²²⁹ âyetinde ise müfessir birtakım Hristiyanlar’ın İncil’de yazılı olduğu halde Hz. Peygamber’in risaletini inkâr ettiklerinin vurgulandığını belirtmektedir. Müfessir; önceki âyette Hz. Muhammed’e iman eden Hristiyanlar’ın anlatıldığını, sonraki âyette ise onlardan Peygamber’i inkâr edenlerin mevzubahis edildiğini ifade etmekte ve sonuçta mezkûr âyetlerde iki zıt hususun karşılaştırmalı ele alınarak aralarındaki insicam ortaya konulduğunu ifade etmektedir.¹²³⁰

Safedî, mâna itibariyle iki zıt hususa temas eden âyetler arasındaki münâsebet kabilinden Talâk Sûresi sekizinci âyetinin¹²³¹ siyak ve sibak bağlantısına dikkat çekmektedir. Müfessir, sûrenin söz konusu sekizinci âyetine kadar boşanma hukukuna dair Allah’ın emirlerinin zikredildiğini¹²³², bundan sonraki âyet grubunda ise¹²³³ Allah’ın emirlerine aykırı davranmak suretiyle muhalefet edenler ve bu sebeple hak ettikleri cezaların anlatıldığını dile getirmektedir.¹²³⁴

Müfesssir; bazen lafzen birbirine benzeyen, farklı sûrelerde ya da aynı sûrenin farklı âyetlerinde zikredilen iki âyet arasındaki mâna itibariyle benzer veya farklı yönden münasebetlere dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ* “*O sırada şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi; şöyle dedi:* “*Ey kavmim! Bu elçilere uyun.*”¹²³⁵ âyetiyle *وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ* “*Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi* ve dedi ki: “*Ey Mûsâ! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında görüşme yapıyorlar; derhal çıkıp git! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim.*”¹²³⁶ âyetini şu şekilde değerlendirmektedir: “Birinci âyette belde halkına gönderilen elçilerin sözlerini dinlemeyen kavme Allah’ın elçilerine uymaya davet eden bir müminin durumu

¹²²⁹ el-Mâide 5/86.

¹²³⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/65.

¹²³¹ “Rabbinin ve elçilerinin emrine karşı direnen nice memleket halkını şiddetli biçimde hesaba çekip bilinmedik görülmedik azaba çarptırmışlardır.”

¹²³² bk. et-Talâk 65/5-7.

¹²³³ bk. et-Talâk 65/8-10.

¹²³⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/353.

¹²³⁵ Yâsîn 36/20.

¹²³⁶ el-Kasas 28/20.

anlatılmaktadır. Burada ayrıca mümin kişi ile elçiler birbirlerini tanımamaktadır. İkinci âyette ise Hz. Mûsa ve zikredilen adam birbirlerini tanımaktadırlar ve ilgili şahıs Allah'ın elçisini kavminin kendisine tuzak kurmasından endişelendiği için uyarma ihtiyacı hissetmiştir.”¹²³⁷

Kurân ilimleriyle iştigal eden âlimler, sûreler arasındaki irtibat ve münâsebetin tesbiti noktasında zorlandıklarını ifade etmekle beraber, bu konuda genel olarak sûreler arasındaki irtibatı ortaya koyan bir bakış açısına sahip oldukları bilinmektedir. Buna göre baş tarafı ile sonu arasında insicam ve irtibatın söz konusu olduğu birtakım sûrelerden bahsetmek mümkün.¹²³⁸ Sûreler arasındaki bir başka münasebet çeşidi ise bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyeti veya ilk sûrenin sonundaki bazı âyetlerle müteakip sûrenin baş tarafındaki bazı âyetler arasındaki insicam ve münasebet şeklinde gerçekleşmektedir.¹²³⁹ Son olarak sûreler arasında sûrenin konusu ile ismi arasında münasebetten bahsedilmektedir.¹²⁴⁰

Âlimin tefsirinde sûreler arasındaki münâsebeti izah etme noktasında herhangi bir sûrenin baş tarafı ile sonu arasında münasebet ile bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyetleri arasındaki münâsebeti dikkat çektiği görülmüştür. Meselâ müfessir Mü'minûn Sûresi'nin ilk âyeti olan “Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir;” cümlesiyle sûrenin sonlarında yer alan “Her kim Allah ile birlikte başka bir tanrıya taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!”¹²⁴¹ “(Resulüm!) De ki: “Bağışla ve acı rabbim! Sen merhametlilerin üstünüsün.”¹²⁴² âyetleri arasındaki var olduğunu düşündüğü münasebeti şu şekilde anlatmaktadır: Allah bu sûreye mü'minlerin kurtuluşa ereceğini ifade ederek başlarken, sûrenin sonlarında ise kâfirlerin kurtuluşa nail olamayacağını belirtmektedir. Böylece O, mağfiret ve rahmetiyle sûreyi tamamlamak üzere şu mesajı vermektedir: Allah, iman etmeyerek inkâr yolunu seçip kurtuluşa erişemeyenlere rahmet ve mağfiretten yoksun kalacağını Peygamber'in dilinden açıklamaktadır. Böylece Allah genel bir hakikati hususî bir lisan

¹²³⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/491-492.

¹²³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/380.

¹²³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/38.

¹²⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/388.

¹²⁴¹ el-Mü'minûn 23/117.

¹²⁴² el-Mü'minûn 23/118.

ile ortaya koymuş olmaktadır.”¹²⁴³ Safedî Mü’minûn Sûresi’nin başı ve sonundaki âyetleri göz önünde bulundurarak kurtuluşa erenlerin müminler olduğunu ve bundan dolayı Allah’ın rahmet ve mağfiretinin müminler üzerine olduğunu/olacağını ve kâfirlerin ise inkâr yolunu benimsedikleri için bundan mahrum kaldıklarını/kalacaklarını belirterek sûrenin başı ve sonunda mâna yönüyle bir irtibat kurmaya çalışmaktadır.

Müfessir ayrıca Âl-i İmrân Sûresi’nin son âyetiyle Nisâ Sûresi’nin ilk âyeti arasındaki bağı şu şekilde anlatmaktadır: “*Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah’a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz.*”¹²⁴⁴ “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan rabbinize itaatsizlikten sakının*”¹²⁴⁵ Âl-i İmrân Sûresi’nin son âyeti takva konusuyla sona ererken, akabinde gelen Nisâ Sûresi’nin ilk âyeti de yine Allah’a karşı sorumluluğu dile getirmektedir.”¹²⁴⁶

Gelinen nokta itibariyle Safedî’nin Kur’ân’ı doğru anlamaya ve yorumlamaya katkısı noktasında Münâsebâtü’l-Kur’ân ilminin verilerinden tefsirinde çokça istifade ettiğini söyleyebiliriz. Müfessirin siyak-sibak bağlamında âyetler arası münasebete temas ederken peşpeşe gelen iki benzer veya iki zıt anlamlı âyetlere dikkat çekerken ayrıca lafız itibariyle benzer nitelikteki âyetleri de bu çerçevede tahlil ettiği göze çarpmaktadır. Safedî’nin sûreler arasındaki münâsebette ise herhangi bir sûrenin baş tarafı ile sonu arasında münasebetin yansı sıra bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyetleri arasındaki münasebete dikkat çektiği görülmüştür.

2.6. TEKRÂRU’L-KUR’AN

Kur’ân’ın üslûb ve belâgatının bir başka özelliği, bazı kelime, cümle ve kıssaların tekrarı şeklinde kendini göstermektedir. Belagat ilminin önemli bir parçası olarak tekrarın, bir mânayı yerleştirme, kuvvetlendirme, idrak etme veya muhatabı bir konuda teşvik etme ya da korkutma gib maksatlara yönelik kullanıldığı

¹²⁴³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/211.

¹²⁴⁴ Âl- İmrân 3/1/200.

¹²⁴⁵ en-Nisâ 4/1.

¹²⁴⁶ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/405.

bilinmektedir.¹²⁴⁷ Kur'ân'ı Kerim'deki tekrarlar bu çerçevede değerlendirildiğinde genel olarak bir mânâyı tekit, tespit ve tasvir etmekle beraber, muhatabı herhangi bir konuda korkutma ve yıldırma amacı taşıdığı görülmektedir.¹²⁴⁸ Kur'ân'da tekrarların olup olmadığı ya da başka bir ifadeyle söz konusu tekrar kabilinden ifadelerin mahiyeti ve hikmeti konusunda âlimler farklı mülâhazalara sahip olmakla beraber, genelde iki temel yaklaşımın öne çıktığı bilinmektedir. İslâm âlimlerinin kahir ekseriyetine göre Kur'ân'da kimi zaman bir lafız ve bir âyet ya da kıssa aynen tekrar edildiği gibi bazen de mezkûr lafız, âyet veya kıssa takdim-tehir, ibdâl ve eksiltme gibi şekillerde tezahür etmektedir. Söz konusu görüş sahipleri Kur'ân'daki tekrarlar, onun üslûb güzelliğinin ve Arap dilinin bir özelliğinin yansıması olarak değerlendirmektedirler.¹²⁴⁹ Diğer görüş sahipleri ise, Kur'ân'da tekrar kabilinden ifadeler derinlemesine incelendiğinde bazı hikmetleri barındıran ve bu anlamda Kur'ân'ın i'cazının yansıtan ifadeler şeklinde yorumlamışlardır.¹²⁵⁰

Keşfü'l-Esrâr'da Kur'ân'daki tekrarlar konusu sık sık irdelenmektedir. Müfessir bu konuya özellikle hassasiyet gösterdiğini, âyetlerde tekrar gibi görünen ancak kendi bağlamında ince farklılıkları içeren ifadeler olduğunun altını çizmektedir.

Keşfü'l-Esrâr'da Tekrârü'l-Kur'ân bahsini ele alırken lafzî ve ma'nevî tekrarlar şeklinde tahlil etmeye çalışılacaktır.

2.6.1. Lafzî Tekrarlar

Safedî'nin tefsirinde lafzî tekrarlar başlığı altında sûrelerdeki birtakım lafız, cümle ve âyetlerin aynen veya takdim-tehir, ziyâde-noksanlaştırma şeklinde lafzen benzerlik taşıyan ifadeler çerçevesinde bu konu irdelenecektir.

Âlim, Rahmân Sûresi'ndeki *فَبَايَ آلَ إِهْرَاقُمَا تُكَدِّرْنَ* “Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?” şeklinde otuz bir kez aynen zikredilen âyetle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “ Sûrede çeşitli ve farklı nimetler

¹²⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/384; Seyyit Ahmet Haşimi, *Cevâhiru'l-belâğa* (Beyrut: el-Mektebetü'l- Asriyye, ts.), 202-204.

¹²⁴⁸ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 196-198.

¹²⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/8-34; Mahmûd b. Hamze b. Nasr el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (b.y. : Dâru'l-Fazîle, ts.), 63.

¹²⁵⁰ Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 319.

zikredilmekte ve her defasında sözü edilen nimetlere dikkat çekmek için bahse konu olan âyet tekrar edilmektedir. Bu durum tıpkı hasmını susturmak üzere her seferinde ona yapmış olduğun iyilik ve lütufları sayıp zikretmene benzemektedir. Geline nokta itibariyle hasmın yaptığı iyilikleri itiraf etmek zorunda kalır ve sen ona, ‘hangi nimetleri yok sayıp yalanlayacaksın’ yönünde bir serzenişte bulunursun. Sonuçta hasmının nakörlüğü karşısında ona yapmış olduğun iyilikleri iki, üç veya daha fazla tekrar ederek hatırlatman kaçınılmaz olmaktadır.”¹²⁵¹

Müfessir, Kamer Sûresi’nde dört kez aynen tekrar edilen وَلَقَدْ يَسَّرَ الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ

مِنْ مُدْكِرٍ “Andolsun ki Kur’an’ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?

âyetine dikkat çekmektedir. Safedî, mezkûr ifadelerin Nûh, Semûd ve Lût kavimleriyle ilgili kıssaların akabinde geçtiğini, bu kıssaların bundan sonraki nesiller için ibret vesikası mahiyetinde olduğunu altını çizmektedir. Safedî geçmiş ümmetlerin başından geçen bu olumsuz hadiselerin, son peygamber olan Hz. Peygamber’in gönderildiği insanlara yönelik Kur’ân vasıtasıyla korkutma ve uyarı anlamında olduğunu dile getirmektedir. Bu şekilde insanların bu hadisler üzerinde düşünmeye sevk etmek üzere mezkûr ifadelerin tekrar edildiğinin altını çizmektedir.¹²⁵²

Müfessir aynı şekilde Tekasür Sûresi’nin üçüncü ve dördüncü âyetlerinde كَلَّا

ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ “Hayır hayır! Elbette yakında anlayacaksınız.” şeklinde zikredilen ifadelere dikkat çekmektedir. Müellif, söz konusu âyetlerde tekrar edilen “kellâ/كَلَّا” edatının korkutma ve ta’zim anlamında tehditvari ifadeler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Safedî aynı âyetlerde geçen “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” cümlesinin ise aynı şekilde tehdit içerdiğini ve birinci ifadenin dünyaya yönelik, diğer ifadenin ise âhiret azabıyla ilgili olabileceğini dile getirmektedir.¹²⁵³

Safedî, Kur’ân’da tekrar kabilinden takdim-tehir şeklinde benzer ifadelerin kullanıldığına dair tespitlerini zaman zaman tefsirinde gündeme getirmektedir. Bu

¹²⁵¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/214.

¹²⁵² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/206-208.

¹²⁵³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/605.

anlamda o, Nahl Sûresi 14. âyetteki *وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ* “*Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün bu da O’nun lütfuna nâil olmanız içindir.*” ve Fâtır 12. âyetteki *وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ* ifadelerinde zikredilen “*مَوَاجِرَ*” ve “*فيه*” ibarelerinin takdim ve tehirli bir şekilde yer almasını şu şekilde izah etmektedir: “Nahl Sûresi’nde gemi, Fâtır’da ise deniz vasfedilmektedir. Bu durumda Fâtır Sûresi’ndeki “*البحر*” ibaresi “*مَوَاجِرَ*” lafzıyla alakalı olurken; Nahl Sûresi’nde ise aynı ifade ise “*البحر*” ibaresine dayanmaktadır.”¹²⁵⁴

Müfessir, ziyâde-noksanlık bağlamında benzerlik taşıyan tekrar mahiyetindeki lafızlara dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Şuarâ Sûresi’ndeki *إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ* “*Hani o, babasına ve kavmine, “Neye tapıyorsunuz?” diye sormuştu.*”¹²⁵⁵ âyetindeki “*مَا تَعْبُدُونَ*” ve Sâffât Sûresi’ndeki *إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ* bu âyette¹²⁵⁶ geçen ifadelerine dikkat çekmektedir. Safedî, “*مَا تَعْبُدُونَ*” ibaresindeki “*ذَا*” işaret isminin cümledeki işleviyle ilgili olarak Hz. İbrâhim’in babası ve kavmine ilahlarının huzurunda onlarla ilgili sorgulayıcı bir şekilde soru sormasından dolayı “*ذَا*” işaret isminin kullanıldığını ve ve bu lafzın zait bir ifade olmadığına altını çizmektedir. Buna mukabil Şuarâ Sûresi’ndeki “*مَا تَعْبُدُونَ*” ibaresinde ise söz konusu sorunun hikâye şeklinde anlatılmasından dolayı “*ذَا*” işaret isminin kullanılmadığını belirtmektedir. Ayrıca müfessire göre “*مَا تَعْبُدُونَ*” ibaresinde bu ilahlara tapanlara yönelik ikaz ve istihzâ içerikli bir soru ihtiva ederken, “*مَا تَعْبُدُونَ*” ifadesinde ise azarlama ve kınama içeren bir alay söz konusudur.”¹²⁵⁷

Netice itibariyle *Keşfü’l-Esrâr*’da Kur’ân’daki lafzî tekrarlar konusu üslûba canlılık ve zenginlik katmak üzere ifadeyi güçlendiren ve ilgili konunun zihinlerde yer etmesini sağlamaya yönelik bir ifade biçimi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır..

¹²⁵⁴ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/516.

¹²⁵⁵ eş-Şuarâ 26/70.

¹²⁵⁶ es-Sâffât 37/85.

¹²⁵⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/281.

2.6.2. Manevî Tekrarlar

Manevî tekrarlar başlığı altında *Keşfü'l-Esrâr*'da Kur'ân'daki bazı ifadelerin ve kıssaların lafız birliği söz konusu olmadan sadece mâna ekseninde tekrar edilmesini ele almaya çalışacağız.

Safedî'nin, mâna ekseninde tekrar konusunu irdelerken bu konuya dair görüşlerini “Tetrârü'l-Kur'ân” şeklinde isim vermeden ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Müellif konuya ışık tutması açısından Hz Mûsa kıssasını gündeme getirmektedir. O, Kur'ân'da özellikle ayrıntılı bir şekilde yer alan Hz. Mûsa ve benzeri kıssaların, metin içerisinde geniş bir yelpazede zikredilmesinin birçok hikmet ve fayda içerdiğini dile getirmektedir. Müfessirin, bu çerçevede Hz. Mûsa kıssası etrafında şu yorumu dikkat çekici niteliktedir: “Allah Kur'ân'da Hz. Mûsa kıssasını birkaç yerde zikretmektedir. Mezkûr kıssa anlatılırken bu kıssanın -meselâ Süleyman kıssası gibi- başka bir kıssa ile benzeşen yönlerine özellikle yer verildiği görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Süleyman kıssasında da Hz. Mûsa kıssasında zikredilmeyen ancak bu kıssanın ruhuna uygunluk arzeden hususlar zikredilmektedir. Bu anlamda her iki kıssa anlatılış maksadına uygun bir şekilde biri diğerini açıklamış olmakta ve böylece âdeti iki kıssa tek bir kıssa hüviyetine bürünmektedir. Bununla birlikte şayet Hz Mûsa kıssası sadece bir yerde tafsilatlı olarak anlatılması durumunda söz konu maksatlar hâsıl olmazdı. Bu ve buna benzer etkenlerden dolayı mezkûr kıssa farklı bağlamlarda anlatılmaktadır. Ayrıca Sebe' kıssasında benzer hususların anlatıldığı bazı bölümler Hz Mûsa kıssasında anlatılmamıştır. Bu durum Kur'ân'daki birçok kıssanın lafız, mâna, i'caz, taaccüp ve Allah'a davet gibi noktalarda benzerlik taşıdığını göstermektedir.”¹²⁵⁸ Müfessir ayrıca bir kıssada verilmek istenen mesajın muhatabın zihninde yer etmesi yönünde biktırıcı mahiyette lafzî tekrara düşmeden farklı ibareleri kullanarak muhtelif şekillerde zikredilmesinin önemine temas etmektedir.¹²⁵⁹

3. KUR'ÂN'I TARİH YÖNÜNDEN İNCELEYEN İLİMLER

Sosyal bilimlerde kabul edilen tarih ilmi, geçmişte yaşanmış olayları günümüze taşıyan ve günümüz ile geçmişi birbirine bağlayan önemli bir disiplin dalı

¹²⁵⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/310.

¹²⁵⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/506.

olarak yerini almıştır. Bu anlamda Kur'ân tarihî verilere ve bu çerçevede anlatılan olaylara çok özel bir önem ve değer vermektedir. Kur'ân'a vâkıf olan herkes bu kutsal metnin hacim itibarıyla neredeyse yarıya yakınının tarihi olayları ihtiva ettiği bilgisine sahiptir. Kur'ân geçmişte meydana gelmiş olayları zikrederken sıradan kronolojik hâdiseleri anlatmanın ötesinde birtakım gayeler gözetmektedir. Bu bakımdan çok sayıda âyetle tarihte yaşanmış kayıtlı değerli birçok olayı tekrar gündeme getirmek üzere "اذکر" (hatırla) veya "إِذْ" (Hani bir zamanlar) gibi bazı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân'da anlatılan ve adına kıssa denen yaşanmış hâdiselerin, ilâhî mesajların hedef kitle tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasındaki rolü ve işlevini bu çerçevede ele alıp değerlendirmek icap etmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın doğru anlaşılması amacıyla tarih ekseninde yer alan ilimler içerisinde nâsih-mensûh konusunu tahlil etmeye çalışacağız. Bununla beraber kaynaklarda söz konusu başlığa esbâb-ı nüzul disiplinin de ilave edildiği görülmektedir. Ancak tefsirini incelemiş olduğumuz müfessir Âlim, eserinde bu konuya sınırlı bir şekilde yer verdiğinden dolayı söz konusu başlık altında sadece Kur'ân'daki kıssalar ve nâsih-mensûh konularını incelemeye çalışacağız.

3.1. NÂSİH-MENSÛH

Safedî Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyen âlimler arasındadır. Müfessir bu konuda yaşadığı dönemdeki âlimlerin aksine, kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşamış Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Kur'ân'da neshin olmadığını savunan istisnâî müfessirler arasında yerini almıştır. Müellifin; tefsirinde Kur'ân'da neshin varlığına taraftar olanların delil olarak getirmiş oldukları argümanları yeterli bulmadığı gibi mensûh olarak kabul ettikleri âyetlerin hükümlerinin yürürlükte olduklarını müdellel bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

Müfessirin nesihi konusunu Bakara 106. âyetini tefsir ederken bütün boyutlarıyla tahlil ettiğini söylememiz gerekmektedir. Ona göre âlimlerin bu konuda farklı görüşlere sahip olmasında, "nesih" kavramının lügavî yönden farklı mânalar içermesinin önemli bir etkisi olduğunun altını çizmektedir. Müfessir, "nesih" kelimesi özellikle "ortadan kaldırmak" (ref') "nakletmek" ve "değiştirmek" (tebdil) mânalarını göz önünde bulundurarak Bakara 106. âyetini bu çerçevede en doğru bir şekilde anlamının önemine

vurgu yapmaktadır.¹²⁶⁰ Safedî mezkûr âyetteki “nesih” kelimesinin anlamı ve bu çerçevede âyete dair yansıması yönünde şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Âyette “نَسَخَ” kelimesi, “نَسَتْ” kelimesiyle birlikte ele alındığı zaman bu kelimenin mânası “ortadan kaldırmak” şeklinde tezahür etmektedir. Bununla beraber neshedilen âyetin yerine benzerinin getirilmesi ve iki benzer âyetin Kur’ân’da yer alması ise bu noktada anlamsız olacaktır. Buradan hareketle, âyette belirtilen “mutlaka daha iyisini getiririz” ifadesiyle Kur’ân dışında bir kitabın hükmünün kaldırılması ve ondan daha hayırlı olanın ise Kur’ân hükümlerinin yürürlükte olması yönünde bir izah şekli akla gelmektedir. Dolayısıyla nesih kavramıyla Kur’ân’dan önceki kutsal kitap hükümlerinin Kur’ân hükümleriyle kaldırılması mânası anlaşılmaktadır.¹²⁶¹

Safedî, yine bu konuyla ilgili olarak Nahl Sûresi 106. âyetteki “*bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi*” ifadesinin ise “Tevrat’taki âyetleri lafzen ve ma’nen Kur’ân âyetleriyle değiştirilmesi” şeklinde anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir. O, bu sûredeki önceki âyetlerin anlam örüntüsünden ve bağlamından bu mânanın ortaya çıktığını, ayrıca Yahudî âlimlerinin bunu bildiklerini ve bu gerçeğin Tevrat’ta¹²⁶² yazılı olduğunu belirtmektedir.¹²⁶³

Kur’ân’da neshi kabul edenlerin delil olarak sundukları Ra’d 39. âyetle¹²⁶⁴ ilgili Safedî şu izahı yapmaktadır: “*Allah dilediğini siler.*” ifadesi Tevrat ve İncil gibi önceki semâvî kitapların hükmünün sonraki nesillerin maslahatı için kaldırılması kastedilirken “*(O)dilediğini de yerinde bırakır.*” ifadesiyle de Kur’ân anlaşılmaktadır. Âyette zikredilen “silmek” (محو) ve “yerinde bırakmak” (إثبات) ibareleri kulların maslahatına yönelik ifadeler olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda kitabın (Tevrat-İncil) sûresi bitince kulların maslahatına en uygun bir kitap (Kur’ân) ümmü’l-kitaba göre takdir edilip yazılmaktadır. Allah açısından ise O’nun katında her şeyin bilgisinin toplandığı ana bellek (ümmü’l-kitap) mevcuttur. Bu ifade temsil ve teşbih anlamındadır. Allah’ın kullar üzerindeki hükmü, onların maslahatına uygun bir şekilde takdir edilmektedir.

¹²⁶⁰ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/160.

¹²⁶¹ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/160-161.

¹²⁶² Tesniye 18/15-19.

¹²⁶³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/543-544.

¹²⁶⁴ “*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır*”

Sonuçta Allah'ın ezeli ilmi anlamında ana bellekteki bilgiler asla değişmez ve sabit kalır.”¹²⁶⁵

Safedî'nin, Kur'ân'da neshini kabul edenler tarafından mensûh olarak değerlendirilen âyetlerle ilgili yeri geldiğinde izahlar yaptığı görülmektedir. Müfessirin, mensûh olarak değerlendirilen âyetlere dair yorumuyla ilgili bazı misâller zikredilecektir. Müellif Bakara 215. âyetinin hükmünün câri olduğuna dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Mensûh olarak değerlendirilen “*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır, olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir.”* âyeti “*Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever.*”¹²⁶⁶ âyetiyle birlikte değerlendirildiği zaman doğru bir zeminde anlaşılmış olur. Bakara 195'te Allah genel olarak maddî ve manevî anlamda cihadı ve Allah rızasını içeren infakı emretmektedir. Aynı sûrenin 215. âyetinde ise başta ana-baba olmak üzere yakınlardan başlamak üzere bir çok ihtiyaç sahibine yapılan her türlü nakdî ve fiilî yardımın hayır kapsamında bir infak anlayışını kapsamaktadır. Dolayısıyla hükmünün kalktığı iddia edilen Bakara 215. âyeti, aynı sûrenin 195. âyetiyle sağlıklı ve doğru bir şekilde anlaşılmaktadır.”¹²⁶⁷ Kezâ nesih taraftarlarınca Bakara 240. âyetinin¹²⁶⁸ aynı sûrenin 234. âyeti¹²⁶⁹ tarafından neshedildiği iddia edilmektedir. Safedî söz konusu iki âyetin içerik olarak aynı konunun farklı noktalarını izah ettiğini ifade etmektedir. O, ilk âyette “متاعا” kavramıyla kocası vefat eden kadının evinde asgari düzeydeki ihtiyaçlarının karşılanmasının özellikle ön plana çıkarıldığını, bu zaman zarfında kadının kendi iradesi dışında evinden çıkarılması konusunda zorlanamayacağını belirtmektedir, Müfessir, ikinci âyette ise söz konusu kadının beklemesi gereken dört ay on günlük mühletin gündeme alındığını, dolayısıyla

¹²⁶⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/472.

¹²⁶⁶ el-Bakara 2/195.

¹²⁶⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/251.

¹²⁶⁸ “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet hikmet sahibidir.”

¹²⁶⁸ “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.” ve hikmet sahibidir.”

¹²⁶⁹ “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”

mezkûr iki âyetin içerik olarak birbiriyle çelişmediğini, aksine ilgili âyetlerin birbirini tamamladığını ifade etmektedir.¹²⁷⁰

3.1.1. *Bedâ ve Tahsîs*

Safedî nesih meselesini izah ederken bedâ ve tahsis konusunu gündeme getirmektedir. O, bedâ kelimesinin gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (keşf) ve belirme, görünme (zuhûr) şeklinde aralarında nüans olan iki anlamı kapsadığının altını çizmektedir. Bu durumda müfessir birinci anlama göre bir şeyin ortaya çıkması, bir öncüle veya ön bir şarta bağlı olmadığını ifade etmektedir. Müfessire göre وَبَدَا لَهُمْ مِنَ الْاٰمْرِ مَا

لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ “Daha önce hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından onların karşısına çıkarılacaktır!”¹²⁷¹ âyetindeki kullanım, içlerindeki gizledikleri şeyin ortaya çıkması (keşf) anlamındadır. İkinci anlamda ise belli bir maslahata binâen gizli kalmış ve bundan dolayı sonradan ortaya çıkma, belirme ve görünme anlamı söz konusudur ki bu durum bir öncül veya ön bir şartla mümkün olmaktadır. O, bu anlamda şu misâli verir: Falanca kişinin davranışını hatırladıkça bana hüzün çöküyor. Müfessir, söz konusu iki anlamı da içeren bir beda anlayışının nesih bağlamında Allah için caiz olmayacağını ifade etmekte ve bunun arka planını şu gerekçelere bağlamaktadır: “Kullarının faydası için önceki ümmetlere indirdiği kitapların hükmünü Kur’ân ile ortadan kaldırılması bedâ şeklinde yorumlanamaz. Zira nesih maslahata binâen belirli bir müddet için önceden indirilmiş bir hükmün bir müddet sonra başka bir hükümle ortadan kaldırılması söz konusudur ve bu da Allah’ın ezeli ilmi çerçevesinde gerçekleşmektedir.” Müfessire göre insanın bütün bunları önceden bilmemesi, Allah’ın bilmemesini gerektirmediği gibi, aksi durumda ise Allah’ın daha önce ilminde olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması anlamında bir beda anlayışının ortaya çıkaracağını ve bunun ise Allah için muhal bir durum olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷²

Âlim tahsis konusunu izah sadedinde nesihle bağlantılı bir şekilde analiz etmeye çalışmaktadır. Müfessire göre herhangi bir şahıs veya şahıslar hakkında inen bir âyetle, ilgili hususun ortadan kalkmasıyla mezkûr âyetin hükmünün sona ermesinin nesih

¹²⁷⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/273-274.

¹²⁷¹ ez-Zümer 39/47.

¹²⁷² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/161-162.

olarak değerlendirilmeyeceğinin altını çizmektedir. Müellife göre bu durum tahsis anlamını ifade etmesine karşın nesihte ise kaldırılan hükmün yerine her anlamda daha iyi bir hükmün ihdası gerekmektedir. O, tahsis ifade eden âyetin hükmünün genel anlamda bâkî olduğunu, bundan dolayı belli bir şahıs hakkında câri bir hükmün benzeri şartları kendisinde taşıyan diğer fertler hakkında da geçerli olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Safedî, bu anlamda Allah'ın kelimasında muhataplarını ilgilendirmeyecek ihbârî nitelikte bir meselenin zikredilmeyeceğini izah etmiş olmaktadır. Müfessir bu kapsamda Tevbe Sûresi 5 ve 29. âyetlerini mensûh olarak değerlendirmeden ziyade tahsis çerçevesinde ele almanın daha tutarlı olacağını ve söz konusu âyetleri Bakara 109 ve Enfâl 61 âyetleri¹²⁷³ çerçevesinde tahlil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁷⁴

Âlim, ayrıca neshi izah ederken neshi kabul etmeyerek bu anlamda çığır açan ve müfessire ilham kaynağı olan Ebû Müslim İsfahânî'den çokça istifade ettiğini de dile getirmektedir.¹²⁷⁵

3.1.2. Kur'ân'ın Hadisle Neshedilmesi

Müellif tefsirinde ilgili âyetleri tahlil ederken neshle ilgili bir bahis gündeme geldiği zaman Kur'ân âyetlerinin bir başka âyetle neshedilmesinin kabil olmadığını defaatle yinelemektedir.¹²⁷⁶ O, Kur'ân âyetlerinin hadisle neshedilmesinin “Allah'ın, eksiklikleri içeren bir kitabı indirip daha sonra yarattığı bir varlık (Peygamber) vasıtasıyla kemale erdirilmesi” anlamına geleceğinden dolayı bunu kesin bir dille reddetmektedir.¹²⁷⁷ Müfessir bu konuda kendi zaviyesinden gerek aklî gerekse naklî birtakım delliller getirmek suretiyle, hadislerle Kur'ân'ın neshedilmesinin mümkün olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Meselâ o, bu anlamda “*Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer Rabbime itaatsizlik*

¹²⁷³ “Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” (Bakara, 2/ 109); “Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah'a güven; O her şeyi işitendir ve bilendir.” (el-Enfâl 8/61).

¹²⁷⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/167, 2/508.

¹²⁷⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/163-164.

¹²⁷⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/157-158, , 219, 237, 251, 2/143, 343, 280-281, 544, 3/181-182.

¹²⁷⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/164.

edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım."¹²⁷⁸ âyetini hatırlatmaktadır. Müfessir âyette Peygamber için böyle bir yetkinin söz konusu olmadığını iddia sahiplerinin dikkatine sunmaktadır. Müfessir aynı şekilde En'âm 115¹²⁷⁹ ve Hicr 9'a¹²⁸⁰ atıfta bulunarak Kur'an'ın herhangi bir kitapla ya da hadisle veya icmâ' ile neshedilmesinin veya değiştirilmesinin asla söz konusu olamayacağını kesin bir şekilde ifade etmektedir.¹²⁸¹ Safedî ayrıca bu konuya ilgili savunduğu görüşün aklî istidlâlini şu şekilde temellendirmektedir: "Hadisin Kur'an'ı neshetmesi meselesinde şu üç ihtimal ortaya çıkmaktadır. Buna göre birinci varsayıma göre hadis Kur'an'dan önce inmiştir ve bu durumda nâsih konumunda olan Peygamber sözünden sonra Kur'an'ın inmesinin faydası ve hikmeti ne olabilir! Veya hadis Kur'an'dan sonra inmiştir ve bu bağlamda elçisi vasıtasıyla tebliğ edilen ve bir benzerinin getirilmesinin imkânsız olduğu vurgulanan mucizevî bir kitabın Peygamber sözüyle neshedilmesi ciddi anlamda bir çelişki doğurmaktadır. Sonuncu ihtimale göre ise Kur'an ve hadis aynı anda gelmesidir ki bu varsayım da muhal bir durumu yansıtmaktadır."¹²⁸²

Özetle Safedî'nin nesih konusu bağlamında klasik tefsir usûlü kaynaklarında¹²⁸³ tartışılan ve farklı görüşlerin ortaya konduğu bir mesele olarak hadislerin Kur'an'ı neshetmesi noktasında "Yaratan varlık olarak Allah'ın indirdiği ilahî bir kelâmın Peygamber bile olsa bir beşerin neshedemeyeceği" görüşünü naklî ve aklî çerçevede izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Müfessir son tahlilde nesih meselesinde genel itibariyle Kur'an'ın gerek âyetle veya gerekse hadis ve icmâ ile olsun neshedilemeyeceğini, bununla beraber semavî kitapların en mükemmeli olan Allah kelâmının önceki kutsal kitapları neshettiğini belirtmektedir. Bu anlamda Safedî neshi Allah'ın ezeli ilminin kullarına yönelik hikmet ve maslahatının bir tezâhürü şeklinde değerlendirdiği tespit edilmiştir.

¹²⁷⁸ Yûnus 10/15.

¹²⁷⁹ "Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir"

¹²⁸⁰ "Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."

¹²⁸¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/165, 2/143.

¹²⁸² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/165.

¹²⁸³ bk. İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 1/139-140; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/32.

3.2. KISASU'L-KUR'ÂN

Müfessir, Kur'ân'daki kıssaları, geçtiği sûre ve âyetlerin bağlamına göre tefsir etmiş, genelde kıssada geçen olaylar hakkında ayrıntıya girmeden muhtasar bir şekilde anlatma yolunu tercih etmiştir. Onun, ilgili kıssa bağlamında ibretlik dersler ve hikmetler çıkartmak suretiyle anlatılan kıssaların eğitsel yönüne işaret ettiği görülmüştür. Safedî'nin Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ kıssalarında olduğu gibi Tevrat'tan bir hayli nakillerde bulunarak o kıssalar hakkında tafsilatlı izahlar yaptığı ve bu çerçevede bazı tasavvufî ve sembolik çıkarımlarda bulunduğu görülmektedir. Ancak müfessir tefsirinde bir disiplin olarak Kısasu'l-Kur'ân'a dair teorik anlamda herhangi bir bilgilendirme ve değerlendirmede bulunmamıştır.

Safedî, Kur'ân'da anlatılan kıssalar ve mesellerin aslında vahye muhatap olan kulların ilâhî hakikatleri idrak etme anlamında genel hedeflere matuf olduğunu ve bu yöntemle Allah'ın, kullarına mesajını anlatmak suretiyle hüccetini gerçekleştirmiş olacağını belirtmektedir.¹²⁸⁴ Müfessir ayrıca Kur'ân'daki kıssaların tekrarıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kur'ân'da kıssaların tekrar edilmesinin birçok faydasının olduğu muhakkaktır. Zira mesajı ileten ile alıcı arasında zihinsel ve algılama mahiyeti yönüyle farklılık söz konusudur. Bundan dolayı kelim sahibi muhatapının algılama düzeyine uygun bir şekilde mesajın anlaşılması ve zihninde yer etmesi için onun algı seviyesine uygun ibareler ve meselleri kullanmakta ve bunları tekrar etmektedir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki herhangi bir konuda bir hususun aklen anlaşılması, kalben içselleştirilmesinde birçok metot bulunmakla beraber kıssa ve mesellerin bu çerçevede en etkin yöntemlerinden birisi olduğu âşikardır.”¹²⁸⁵ Müfessir ayrıca Kur'ân'daki peygamber kıssalarına ayrı parentez açarak bu kıssaların anlatılma gerekçesini farklı bir açıdan şu şekilde ifade etmektedir: “Allah, peygamberlerin davetlerini aynı üslûp ve benzer lafızlarla anlatması, getirmiş oldukları mesajın ve yaptıkları davetin tek bir hakikati anlatmaya matuf olduğu izlenimini vermektedir. Buna mukabil Kur'ân'da bu kıssalar bağlamında zikredilen isimlerde farklılık, ümmetlerde ve konuştukları dillerde çeşitlilik ve zaman itibariyle aralarında uzaklık ve mesafede büyüklük gibi tâli hususlar ikinci planda kalmaktadır. Bütün bu kıssalardaki bunca

¹²⁸⁴ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/47.

¹²⁸⁵ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/506-507.

farklılıklara rağmen sanki Allah'ın bütün elçileri aynı dönemde yaşamış, birbirini desteklemiş, aynı dava uğruna tek yürek olmuş şekilde etkileyici bir anlatım tarzına sahip olması dikkat çekmektedir.”¹²⁸⁶

Âlim, Kur'ân'da kıssaların anlatılış gerekçesi kapsamında muhatabın dikkatinin ilgili konuya çekildiğinin altını çizmektedir. Müfessir bu noktada geçmiş ümmetlere dair haberler ve kıssalar kapsamında geleceğe ve şu anki muhatap kesime yönelik bir vaziyetin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, bu anlamda geçmişte yaşanmış olayların muhatapların dikkatine sunularak geçmiş-gelecek arasında irtibatlı bir şekilde hikâye edilmek suretiyle yaşanan olayların olumlu yönleri öne çıkarılarak muhatabı teşvik etmek veya olumsuzluklar karşısında ise onları uyarmak gibi eğitsel bir amaçların hedeflendiğini beyan etmektedir.”¹²⁸⁷

Müfessirin bazen Kur'ân'da ahlâkî bakımdan terbiyevî yönü ön planda olan kıssaların akabinde maddeler halinde birtakım ibretlik dersler ve hikmetlere yer vermesi dikkat çekmektedir. Meselâ müellifin Enbiyâ Sûresi'nde nakledilen peygamber kıssalarının akabinde¹²⁸⁸ ve Yûsuf Sûresi'nde anlatılan olayların ardından bazı ibretlik çıkarımlarda bulunduğu görülmektedir.

Sonuç itibariyle Safedî, Kur'ân'da nakledilen kıssaların yaşanmış olaylar olduğunu, terbiye ve teselli etme maksadının yanında muhatabın zihninde ilâhî mesajın berrak bir şekilde yerleşmesini sağlayan eğitsel mânada en etkin yöntemlerden birisi olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca Safedî'nin Kur'ân'da muhtasar olarak anlatılan bazı kıssaların tafsilatına dair sık sık Tevrat'tan nakillerde bulunduğu görülmüştür. Bununla birlikte müfessirin Kur'ân'daki kıssaların anlaşılmasında Tevrat'tan yaptığı nakilleri ve bu konuya dair bakış açısı ayrı bir alt başlık altında tahlil edilecektir.

3.2.1. Kur'ân Kıssaları Bağlamında Tevrat ve İncil'den İstişatta Bulunması

Safedî'nin; tefsirinin birçok yerinde Tevrat'tan çeşitli pasajlar nakletmesinin yanında nadiren de olsa İncil ve Zebur'dan da istişatta bulunduğu görülmüştür. Safedî'nin Kur'ân kıssalarının anlaşılması ve açıklanmasında Kitab-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunması, bizlere onun söz konusu kutsal metinleri anlayacak derecede

¹²⁸⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/290.

¹²⁸⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/280.

¹²⁸⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/155-156, 2/423-424.

İbrânîce ve Süryânîce'ye hâkim olduğu izlenimini vermektedir. Bunun yanında müellif yaşadığı dönemde, gerek Safed ve Halep ve gerekse ilim öğrenmek için gitmiş olduğu Kudüs şehirlerinin sosyolojik ve demografik yapıları itibarıyla müslüman, yahudî ve hristiyan gibi farklı inanç gruplarıyla beraber yaşamış olması, söz konusu dillere olan âşinâlığında önemli bir etken olduğu söylenebilir.¹²⁸⁹

Müfessir tefsirinde Tevrat, İncil ve Zebur'dan nakillerde bulunurken birtakım şartlara riâyet ederek isitişhatta bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'da herhangi bir konu hakkında yer almayan bir açıklamanın önceki kutsal kitaplarda mevcut olması halinde söz konusu nakillerin delil olarak ele alınıp amel edilebileceğini belirtmektedir. Ancak müfessire göre önceki kutsal kitaplarda Kur'ân ile çelişen bir açıklamanın yer alması durumunda ise Kur'ân'daki hükümlerle amel edileceğini söylemektedir. Ayrıca Safedî diğer kutsal metinlerdeki nakilleri aklî veya naklî yünden terketmeyi mümkün kılan şartların baş göstermesi halinde bu metinlerin delil olarak kabul edilmeyeceğini, aksi takdirde söz konusu nakillerin tevil edileceğini ifade etmektedir.¹²⁹⁰ Ayrıca müfessirin sıklıkla istişhatta bulunduğu Tevrat'ın tebdil ve tahrif yönüne dair görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: “Tevrat'taki tahrif ile ilgili husus, onun orijinal metninin yeni baştan değiştirilip yazılması şeklinde anlaşılmamaktadır. Aslında Tevrat'taki tahrif, onun hükümlerinin birtakım menfaatperest Yahûdî âlimlerinin Tevrat'a bazı kıssa ve hikâyeler ekleyerek kendi heva ve heveslerine göre bu kutsal metni yorumlaması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira söz konusu âlimler, bunu yaparken vahyin aynısı olduğunu özellikle belirtmeyi ihmal etmemişlerdir. Mezkûr âlimlerin kendi heva ve indî görüşleri, sanki Tevrat'ın bir parçasıymış gibi ilmî bilgisi sınırlı halk tabakası tarafından kabul edilmiştir. Ancak Tevrat'ın asıl nassına yönelik aykırı yanlış ve yalan söylemlerin muhakkik âlimler tarafından ortaya konması, onlara karşı öldürme veya tekfir etmek gibi yıldırma ve buna benzer şekilde seslerinin kısılmasına kapı aralamıştır.”¹²⁹¹ Müfessir ayrıca bu noktada tebdil ve tahrif kavramlarına dair şöyle bir ayırım yapmaktadır: Tevrat'a dair Kur'ân'ın vermiş olduğu

¹²⁸⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/132, 194, 409.

¹²⁹⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/223.

¹²⁹¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/141-143.

bilgilerde tebdil kavramından ziyade tahrif kavramı kullanılmaktadır. Zira tebdil lafızda, tahrif ise mânada gerçekleşmektedir.”¹²⁹²

Safedî, Tevrat’tan nakillerde bulunurken genelde Kur’ân’da anlatılan kıssaların hemen arkasından zikrederken " وفي التوراة ما هذا مقلوبه إلى الآن / وفي التوراة مكتوب " şeklinde ifadeler kullandığı ve Kur’ân’da anlatılan kıssanın ilgili kısmına yönelik maksadı îfâ edecek tarzda kısaltarak Tevrat’tan istiştahatta bulunduğu tespit edilmiştir.¹²⁹³

Tevrat ve İncil’de ifade edilen önemli miktardaki birçok konu Kur’ân’da da yer almaktadır. Peygamberlere ait kıssalar, bu konuların başında gelir. Bu çerçevede Hz. Nûh, İbrâhîm, Yûsuf, Yûnus, Eyyûb, Mûsâ’yı (a.s); İsrail kralları Tâlût (Saul), Dâvûd, Süleyman gibi şahsiyetleri zikredebiliriz. Ayrıca Tevrat’ta yüce kudretin müdahalesiyle büyük olayların anlatımına yer verilmektedir. Meselâ, göklerin ve yerin yaratılışı, tufan, Hz. Mûsâ’nın çıkışı gibi.¹²⁹⁴

Müfessirin Tevrat’tan peygamber kıssalarına dair Kur’ân’da yer almayan birtakım tafsilatlarla ilgili nakillerde bulunurken özellikle Hz. Âdem, Nûh, Mûsâ, İbrâhîm, Yakub, Yûsuf ve Davud gibi peygamberlere dair pasajlara daha geniş bir şekilde yer verdiği görülmüştür.¹²⁹⁵

Müellif, Tevrat’ta peygamber kıssalarına dair bir olayı takdim ederken Kur’ân’la örtüşen ve muhtasar olarak zikredilen bir haberin tafsilatına katkı sağlayacak şekilde nakillerde bulunmayı tercih etmektedir. Sözelimi Bakara 248. âyetinde Hz. Musa’nın emanetlerinin bulunduğu sandıktan bahsedilmektedir. Müfessir söz konusu sandığın fiziksel özelliklerinin ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı Tevrat’ın¹²⁹⁶ ilgili kısımlarından nakiller sunmaktadır.¹²⁹⁷

Müfessirin bazen Kur’ân ve Tevrat’ta zikredilen herhangi bir konuda birbiriyle çelişen bir husus söz konusu olduğunda Kur’ân’ı esas alarak ilgili konuyu tevil ettiği bilinmektedir. Buna göre İsrâ 101. âyette Hz. Musa’ya dokuz mucize verildiği halde

¹²⁹² Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/492.

¹²⁹³ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/109, 230, 408.

¹²⁹⁴ Maurice Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İncil ve Kur’ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, 1998), 327.

¹²⁹⁵ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/109-115, 141, 2/386, 449, 506.

¹²⁹⁶ bk. Mısır’dan Çıkış 25/10-22, 26/31-34.

¹²⁹⁷ Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/282.

Tevrat'ta ise on mucizeden¹²⁹⁸ bahsedilmektedir. Safedî bu çelişkiyi iki ihtimali öne çıkararak açıklamaktadır. Buna göre o, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin müteşâbihliğinden (benzerliğinden) mütevellit bir âyet sayılmasının ihtimali üzerinde dururken, ikinci olasılık nevinden Tevrat'ta tebdil ve ziyadenin olma seçeneğinin gözardı edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁹⁹

Müfessir zaman zaman âyetlerin bağlamına uygun olarak ibadet ve ahkâma dair Tevrat'tan istişhatlarda bulunmayı tercih etmiştir. Müfessir abdest, gusül ve teyemmümün konu edildiği Mâide 6.âyetin tefsiri kapsamında abdest ritüelinin bir benzeri uygulamasının Tevrat'ta şu şekilde geçtiğini anlatmaktadır¹³⁰⁰: “Hz. Harun ile oğulları buluşma çadırına girmeden önce veya sunağa yaklaşımadan önce ölmek üzere ellerini ve ayaklarını yıkamalıdır. Bu, Harun ve soyundan gelecek kuşaklar için bir kural olacaktır.”¹³⁰¹ Kezâ Nûr Sûresi'nin 2. âyetinde zina edenlere uygulanacak celde ceza esnasında bir grup insanın bulunması gerektiği ifade edilirken Safedî, Kur'ân'da temas edilmeyen ancak Tevrat'ta câri olan recm cezasının tatbiki esnasında aynı şekilde şahitlerin bulunma zorunluluğuna vurgu yapıldığını ifade etmektedir.¹³⁰² Geçen iki misalde görüldüğü üzere müfessirin, ibadet ve ahkâma dair Kur'ân ve Tevrat hükümlerinin benzer noktalarının bulunduğu dikkat çektiği görülmektedir.

Müfessir, tefsir ettiği âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlaması ve iki kutsal metindeki ortak hakikatları ifade etmek üzere zaman zaman İncil'den bazı pasajları paylaşmaktadır. Meselâ kendisinin ve annesinin sadece Allah'ın kulları olduklarını, kulluğun ancak Allah'a yapılacağını ifade eden Mâide 117. âyetini tefsir ederken, aynı ifadelerin İncil'de şu şekilde geçtiğini ifade etmektedir: “İsâ ona karşılık şu cevabı verdi: ‘Tanrın rabbe tapacak, yalnız ona kulluk edeceksin’ diye yazılmıştır.”¹³⁰³

Sonuç olarak müellifimizin Kur'ân'daki kıssaları tefsir ederken Kitâb-ı Mukaddes'ten ağırlıklı olarak özellikle Tevrat, kimi zaman da İncil ve Zebur'dan nakillerde bulunduğu tespit edilmiştir. Müfessirin söz konusu tefsir yönteminin yaşadığı dönem itibarıyla onu bu konuda farklı kıldığı izlenimi vermektedir.

¹²⁹⁸ bk. Mısır'dan Çıkış 7/14-25, 8/1-24, 29/32, 9/17-35.

¹²⁹⁹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/586.

¹³⁰⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/21.

¹³⁰¹ Mısır'dan Çıkış 30/19-21.

¹³⁰² Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/214.

¹³⁰³ Luka 4/8.

Safedî'nin tefsir metodunun önemli bir parçasını teşkil eden Tevrat ve kısmen de İncil ve Zebur'dan istiṣhatlarda bulunması, kendisine ilâhî kaynaklı metinleri mukayese imkânı vermiştir. Müellf, ilahi kitapların kaynağının aslında aynı olduğu, ancak bazılarının zaman içinde tahrif edildiği, Kur'ân'ın ise aslını koruyarak bugüne kadar ulaşan tek ilâhî metin olma özelliğine sahip olduğunu zikretmektedir. Ayrıca müfessirin bir âyetin tefsiri çerçevesinde Tevrat, Zebur, İncil'den istiṣhatta bulunurken bazen okuyucuyu ilgili metinlerde tahrîf, tebdîl gibi hususlarla ilgili uyarıda bulunduğu tespit edilmiştir. Müfessir Kitab-ı Mukaddes'ten kıssalar bağlamında pasajlar sunarken daha ziyade Kur'ân ile örtüşen nakillerde bulunduğu tespit edilmiştir.



SONUÇ

Hicrî VII. yüzyılda yaşayan müfessir Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin ilmî şahsiyetini ortaya koymak, hicrî 665 yılında başlayıp 686'da telifini tamamladığı *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* isimli tefsirini tanıtarak eserin mahiyetini tespit etmek, müellifin tefsirini kaleme alırken hangi kaynaklardan ne ölçüde istifade ettiğini belirlemek ve genel muhtevasını göz önünde bulundurarak telif edildiği döneme nisbetle Kur'ân tefsiri açısından diğer tefsirlerden farkı noktasında orijinalitesini ortaya koymak ve neticede eserin ve müellifin tefsir ilmine sağladığı katkılarını tespit etmeye çalışılmıştır. Bu amaçla hazırlanan "Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin "*Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*" Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi" isimli tez çalışmasında elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin yaşadığı hicrî VII. yüzyılda Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Memlûkler, İslam dünyasını Moğol ve Haçlı saldırılarına karşı korumaları ve bir nevi Müslümanların hâmisî rolünde olmaları, Müslümanların nezdinde hicret edilip sığınılacak güvenli bir devlet haline gelmelerini sağlamıştır. Bu anlamda Moğol istilâsından ve Haçlı zulmünden kaçmak zorunda kalan pek çok birikim sahibi âlim, başta Kâhire ve Şam olmak üzere ilmî yönden canlı ve hareketli birçok merkeze göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu yapılan göçler, bu bölgelerde yaşayan insanlarla sınırlı kalmamış, Endülüs ve Kuzey Afrika'daki ilim adamlarının da bu coğrafyaya yönelmeleriyle devam etmiştir. Dolayısıyla bu durum, Memlûkler'e olan ilginin sadece güvenlik nedeni ile zorunlu bir hicret olmadığı bilakis burada sağlıklı bir ilmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği ve bu anlamda bu devletin ilmî ve kültürel faaliyetlerin merkezi haline geldiğinin tezahürü olarak görülmektedir. Ayrıca Memlûk devlet adamlarının âlimlere ve ilmî faaliyetlere büyük imkânlar sağlayarak güvenli ve ilmî bir ortam temin etmeleri, bir anlamda beyin göçü olarak da değerlendirilebilecek söz konusu ilticada önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Bu dönemin şöhretli âlimleri arasında Tefsir'de Beyzâvî, Kurtubî, İbn Kesir, Hadis'de İmam Nevevî, Mizzî, Zehebî, Fıkıh sahasında İbn Dakîk, İbn Teymiyye, Tûfî ve Karâfî gibi ilmî şahsiyetleri sayabiliriz. Yusuf b. Hilâl es-Safedî ise ilim dünyasında

önemli izler ve eserler bırakmış mezkûr sîmaların yaşadığı dönemde hayatını sürdürmüş, ancak bu âlimlerin gölgesinde kalmış bir müfessir olarak günümüze ulaşan en önemli eseri *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*'dır.

Eser bir dirâyet tefsiridir. Bu sebeple Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf ve Ahlâk gibi İslâmî ilimlerle bezenmiş zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Söz konusu eserin rivâyet tefsir yönünün ise aynı zenginliğe ve çeşitliliğe sahip olmadığı görülmektedir. Müellifin bu çalışmasında genellikle Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmeye özen gösterdiği müşahede edilmektedir. Müfessirin; bu kapsamda genel olarak âyette izaha muhtaç bir kelimeyi açıkladığı, kimi zaman âyetin mânasını teyit ettiği, yer yer lûgat ve i'rab yönüne değindiği gözlemlenmiştir. Müellifin yine bu minvalde manası mutlak, mücmel, mübhem, âmm ve müteşâbih olan ayetlerin tefsirinde öncelikle Kur'ân'a müracaat etmeyi kendisine ilke edindiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla müfessirin eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin oldukça geniş bir yer tutması eserinin öne çıkan özelliklerinden birisini teşkil etmektedir.

Müfessir, Kur'ân'ı Sünnet'le tefsir etme konusunda hadislere fazla müracaat etmediği, bu bağlamda hadislere çok az yer verdiği ve naklettiği hadislerin belli bir kısmının ise zayıf hadislerden oluştuğu gözlenmektedir. Safedî bu noktada hadislerden istifade ederken mücmel ayetleri tafsîl, umum ifade eden ayetlerin tahsisine yöneldiği gibi, bazı kelime ve âyetlerin mânalarının izahında da zaman zaman hadislerden istidlâlde bulunmuştur. Âlimin rivâyet konusunda sahabelerden daha çok İbn Abbâs ve tâbiûn'dan ise Hasan Basrî gibi müfessirlerin görüşlerine müracaat ettiği tespit edilmiştir.

Müellifin tefsirini farklı kılan bir başka nokta ise özellikle Tevrat'tan ve zaman zaman İncil ve Zebur'dan nakillerde bulunmasıdır. Müfessirin, Kur'ân'ın sükût edip açıklamadığı, ekseriyeti peygamber kıssalarının detayına dair hususlar başta olmak üzere fıkıh ve kelâmî konularda, bazen de Kur'ân'da garib sayılan kelimelerin izahı kapsamında genellikle Tevrat ve yer yer de İncil metinlerinden istişhata bulunduğu müşahede edilmiştir.

Âlimin tefsirinde çeşitli kıraatlara zaman zaman değinerek söz konusu okuyuş vecihleri arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Bu noktada onun kimi zaman çeşitli kıraatlara göre âyetin mânasında meydana gelen anlam farklılıklarına kısaca

temas ettiği, bazen de kıraatleri nakil esnasında bunların kimlere ait olduğunu da ayrıca belirttiği görülmektedir. Bunlara ilaveten farklı kıraatleri ortaya koyduktan sonra yer yer kendi tercihini ifade ettiği gibi, bazen de bu konuda sükût edip yorumsuz bıraktığı da söz konusu olmuştur. Tefsirde müellif, kıraatle ilgili teorik konulara değinmeden çoğunlukta sahih, bazen de şâz kıraatlere yer vermesinin yanı sıra mevzu kıraatlere hiç temas etmemiştir. Müfessir, bütün kıraatlere değinmemiş, gerek görüldüğü durumlarda zaman zaman bazı âyetlerin yorumlanması çerçevesinde ilgili kıraatleri ele almıştır.

Müfessirin Belâgat konuları ile ilgili olarak başta istiâre, teşbih, kinaye ve mecâz gibi belâgat sanatının inceliklerine âyet çerçevesinde kısaca temas ettiği ve söz konusu sanatları kullanarak Kur'ân'ın mu'ciz ve mûciz bir kelim oluşuna bu anlamda dikkat çekmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

İslâmî kaynaklarda şiir sanatına yakınlığı ve yatkınlığından dolayı edîb lakabıyla da anılan müellifin tefsirinde kendisine ve başka şairlere ait şiirlerle istiştatta bulunarak âyetleri açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle onun, âyetlerin mânalarını açıklamak, ilgili âyetler çerçevesinde birtakım lügavî ve gramer konularına açıklık getirmek üzere şiir sanatından istiştatta bulunduğu tespit edilmiştir.

Müellifin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* adlı tefsirinin muhteva ve metod açısından en çok dikkat çeken özelliklerinden birisi onun kelimî konulara geniş yer vermesidir. Müfessirin, eserinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerini Cebriyye, Kaderiyye ve Şia gibi ekollere karşı naklî ve aklî açıdan ve meselecî bir yöntemle tartışarak savunduğu görülmektedir. Onun kelimî anlamda kaynaklarda yer alıp tartışılmış birçok meseleyi tefsirine taşıdığı, ecel konusunda olduğu gibi bazı itikadî konularda Ehl-i Sünnet çizgisinden farklı bir anlayış içinde olduğu tespit edilmiştir.

Âlimin biyografi ve İslâm Tarihi kaynaklarında bir Hanefî fakîhi olduğu ifade edilmesine karşın tefsirinde fikhî meselelere fazla temas etmemesinde kendi dönemine kadar ahkâm konularına dair çok sayıda eserlerin kaleme alınmasının belirleyici bir etken olduğu dikkat çekmektedir. *Keşfü'l-Esrâr*'da müfessirin, özellikle miras ve kısas gibi fikhî konulara geniş bir şekilde yer verdiği ve bu konuları açıklarken klasik mantık ve fıkıh usulündeki lafzî vazî delâlet türlerinden mutabakat, iltizam ve tazammun gibi argümanları kullanarak kendine has bir üslupla bu konulara orijinal diyebileceğimiz bir bakış açısı getirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Safedî'nin fikhî konularda Ebû Hanife'nin

bazı görüşlerini eleştirebilecek kadar müctehit seviyesinde bir âlim olduğu kanaatini de uyandırmaktadır.

Keşfü'l-Esrâr isimli eserde muhteva ve yöntem açısından en çok dikkat çeken özelliklerinden birisi de müfessirin, mutasavvıf bir kimliğe sahip olmasından dolayı çok sayıda işârî yorumları içermesidir. Müellifin, hayatının belli bir safhasında keşif ehli insanlarla bir arada bulunmasından dolayı Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasında önemli değişimler yaşadığı ve bu süreçten sonra Kur'ân'a dair manevî feyizlerin ve işaretlerin kendisine açıldığı ve âyetleri bu minvalde yoğun bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Söz konusu tefsirde tasavvufî teviller yapılırken Kur'ân'ın zâhirî anlamına ve âyetlerin genel bütünlüğüyle çelişmemesine özenle dikkat edildiği görülmektedir. Müellif ayrıca harflerin sembolleri, hurûf-ı mukatta'a, esmâ-i hüsnâ, vahdet-i vücûd gibi konulara dair işârî tevillerde bulunurken aynı çağda yaşamış İbnü'l-Arabî ve Sadrettin Konevî gibi mutasavvıfların görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Üzerinde çalıştığımız âlimin eseri, Ulûmu'l-Kur'ân sahasında özellikle hurûf-ı mukatta'a, nâsih-mensûh ve müteşâbihât konularında kendine has fikirleri içermesi bakımından dikkatleri üzerine çekmektedir. Müfessir bu anlamda Kur'ân'da neshi kabul etmemekte ve Kur'ân'ın hiçbir beşeri kelim marifetiyle Allah'ın hükmünün ortadan kaldırılamayacağını altını çizmektedir. Ayrıca müteşâbihât konusunda müteşâbih âyetlerin muhkemlere müracaat edilerek tefsir edilmesi gerektiği görüşünü savunduğu ve tefsirinde bununla ilgili birçok tasarrufunun bulunduğu görülmektedir.

Netice olarak üzerinde çalıştığımız tez Memlûkler döneminde yetişmiş ve ismi ön plana çıkmamış müfessirlerden Yûsuf b. Hilâl es-Safedî "*Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*" Adlı Eserinde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi" başlığıyla kaleme alınmıştır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla onun müfessirlik yönünü ve bu alandaki katkılarını ve hizmetlerini gündeme getirmeye gayret ettik. Zira İslâmî müktesabâtının bir parçasını teşkil eden tefsir külliyyatını doğru ve sahih bir şekilde anlamak, Kur'ân'a dair yapılacak çalışmalarda önemli kazanımlar sağlayacağı yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca bu çalışmamız, Safedî ve tefsîri hakkında herşeyin söylenip bittiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla çalışmamızla ilgili yapılacak her türlü eleştiriye açık

olduğumuzu, katkılardan dolayı mennun kalacağımızı şimdiden belirtmek isteriz. Zira ilmin gelişmesi ancak tenkit, eleştiri ve katkı ile gerçekleşebilecektir.



KAYNAKÇA

- Abdūlcabbar, Ebū'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (öl. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Adam, Ahmad Mukhtar. *Yûsuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu*. İstanbul: Maramara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Adam, Mukhtar. Adam, Yusuf b. Hilal es-Safedî ve Kuran Yorumu. b.y.: Kitabî Yayinevi, 2023.
- Adam, Baki. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1- 4 (1996), 167-176.
- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Akıncı, Âdem. "Kur'ân'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/13 (2004), 42-64.
- Aksu, Husamettin. "Hurûfilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Âmidî. Alî B. Muhammed (öl. 631/1233). *el-İhkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Ekolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1. Basım, 1974.
- Ayan, Necmettin- Özen, Firdevs. "Tarihsel Süreç İçinde Selçuklular Devrinde Halep Kalesi". *Turkish Studies* 12/1 (2017).
- Ayaz, Mehmet Fatih. *Memlüklüler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yay. 2015.
- _____, "Memlük-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyetler Araştırmaları Dergisi* 1(2016), 73-115.
- _____, "Memlüklüler Döneminin Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 1-38.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/3 (2017), 1623-1670.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 141-156.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî (öl. 429/1037-38). *el-Farğ beyne'l-fırak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (öl. 403/1013). *Temhîdü'l-evâil fî telhîsî'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1987.

- Bakırcı, Saffet. “Meâlimü’t-tenzîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/203-204. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- BALTACI Cahid, *İslam Medeniyet Tarihi*, 3. b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Baybars, Rukneddîn (öl. 725/1325). *Zübdetü’l-fikre fî târihi’l-hicre*. thk. Donald S. Richards. Beyrut: en-Neşirâtü’l-İslâmiyye, 1. Basım, 1998.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/201-208. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Behnesâvî, Sâlim Ali. *es-Sünnetü’l-müfterâ aleyhâ*. Kûveyt: Dâru’l-Buhûsü’l-İlmîye, 3. Basım, 1989.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ (öl. 516/1122). *Meâlimü’t-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru’t-Tayyibeli’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 4 Basım, 1997.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (öl. 1098/1687). *İmam Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, 1996.
- Beyazıt, Ayşe. “ ‘Orkhan Musakhanov’un Afîfüddin Tilimsânî’nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni’l-Esmâi’l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki’ Adlı Doktora Çalışmasının Değerlendirilmesi. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1(2021), 409-418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (öl. 458/1066). *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 3. Basım, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1971). *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*. Şehsadebaşı: Evkâf-ı İslamiye Matbaası, 1339-1342.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. “Hurûf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/397-401. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998..
- Bucaille, Maurice (öl. 1998). *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İncil ve Kur’ân*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 6. Basım, 1998.
- Büyük, Enes. “Safedî’nin Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Yöntemine Yaklaşımı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20 / 1 (Haziran 2020).
- Bosat, Sait. “Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu”. *Hikmet Yurdu* 13 (2020) 89-108.
- Brockelmann, Carl (1868-1956). *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband* (GAL Suppl.). 3 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî (öl. 256/870). *el-Câmi‘u’s-saḥîḥ*. thk. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûku’n-Necât, 1. Basım, 1422.
- _____, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1. Basım, 1998.

- Cahız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî (öl. 255/869). *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cassas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (öl. 370/981). *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1. Basım, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Çakan, İsmail Lütî- Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Basım, 1995.
- _____, *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil B. Hammâd (öl. 400/1009). *es-Sıhâh*. thk. Ahmet Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmî'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf (ö. 833/1429). *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir (öl.471/1078-79). *Nazmu'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnâut vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Cürcânî, Es-Seyyid eş-Şerîf Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî (öl. 816/1413). *et-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çağrıçı, Mustafa. "Tehzîbü'l-ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/328-330. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- _____, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 1997.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2012.
- _____, "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/438-439. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (öl. 444/1053). *et-Teyisr fi'l-kırâ'âti's-Seb'*. thk. Halef Hammûd Sâlim es-Şağdelî. S. Arabistan: Dârü'l-Endülüs, 1. Basım, 2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl (öl. 255/869). *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid (öl. 280/894). *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2010.

- Dartma, Bahattin. “*Safedî ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr'ı*”. 5 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2019.
- Debbâğ, Mustafa Murad. *Biladünâ Filisitîn*. 11 Cilt. b.y.: Daru'l-Hüdâ, 1991.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 78. Basım, 2019.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş (öl.1984). *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Dimaşkî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Ensârî (öl. 727/1327). *Nuḥbetü'd-dehr fî 'acâ'ibi'l-ber ve'l-baḥr*. St. Petersburg: Matbaatü'l-Akademi'l-İmpratoriyye, 1865.
- Dihlevî, Ebû'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh (öl. 1052/1642). *Lema'âtü't-tenkîḥ fî şerḥi mişkâti'l-meşâbiḥ*. thk. Takiyüddîn en-Nedvî. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 2014.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî (öl.307/919). *el-Müsned*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 2013.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ (öl.1974). *Uşûlü'l-fıkḥ*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî. 1958.
- _____, *Tarîhu'l-mezâhibi'l-İslamiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikeri'l-Arabi, ts.
- Endülüsi, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf (öl. 745/1344). *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Erdem, Hüsamettin. *Bir Tanrı-Âlem Münasbeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ertan, Mevlüt. *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bîşr İshak b. Sâlim (öl. 324/935-36). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naîm Zerzur. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2005.
- _____, *el-İbane an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, 1. b., Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.
- Fayda, Mustafa. “Taberî, Muhammed b. Cerîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 49/314-318. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd (öl. 207/822). *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- FERÂHÎDÎ Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (ö. 175/791), *Kitab'l-Ayn*, C. VIII, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmîrâî, b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, 1985.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (öl. 505/1111). *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, 6. Basım, ts.

- _____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.
- Gülsoy, Ersin. "Safed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/445-447. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir, el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Hâdî, Abdülhalim b. Muhammed Kâbe. *el-Kırâatü'l-Kur'âniye tarihuhâ, sübutuhâ, hüccetuhâ ve ahkâmuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garb'i'l-İslâmî, 1999.
- El-Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid (öl.1943), *Cevâhirü'l-belâga*. thk. Yusuf es-Sameylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî (öl. 1978). *el-Emşâlü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1980.
- Herevî, Ebû İsmail (öl. 481/1089). *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hretanî, Mahmoud. "Halep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/247-248. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Humsî, Naîm. *Fikretü i'câzü'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1980.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer (öl. 463/1071). *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Abdizzâhir, Ebu'l-Fazl Muhyiddîn Abdullâh. *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-meliki'z-zâhir*. thk. Abdülazîz el-Huveytîr. Riyad: y.y., 1. Basım, 1976.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddin (öl. 660/1262). *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Hâtîmî (öl. 638/1240). *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- _____, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 4 Cilt. trc. ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahrallı vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed (öl.1973), *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî el-Endelüsî (öl. 541/1147). *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüesselâm Abdüşşâfi Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec (öl. 597/1201). *Saydü'l-Hâtır*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2004.

- _____, *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr, 1. Basım, 2001.
- _____, *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. M. Eşref Ali el-Malabârî. Suûdî Arabistan: İ'mâdetü'l-Bahs'il-İlmiyyi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti, 2. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf (öl. 833/1429). *en-Neşr fî'l-kıraâti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. Lübnan: el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 630/1233). *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (öl. 395/1004). *Mu'cemü mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fiker, 1979.
- İbn Hacer, El-Askalânî (öl. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuidân. 6 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyyi, 2. Basım, 1972,
- _____, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Dâiretü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2. Basım, 1971.
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (öl. 241/855). *el-Müsned*. thk. Seyyid Ebû'l- Muâti en-Nûrî. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- _____, *er-Red ale'l-Cehmiyye, ve'z-zenâdıkâ*, thk. Sabrî b. Selame Şahîn. Riyad: Dârü's-Sebât li'n-Neşr vet'-Tevzî', 1. Basım, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn el-Bermekî el-İrbilî (öl. 681/1282). *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, 1. Basım, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (öl. 456/1064). *el-Muḥallâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fiker, ts.
- _____, *Cevâmi'u's-sîre*. thk. İhsân Abbâs, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1900.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn (öl. 861/1457). *Fethu'l-kadîr*. Lübnan: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Musfi'l-Bâbî'l-Halebî, 1. Basım, 1970.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec (öl. 685/1286). *Târîḫü muḥtaşari'd-düvel*. thk. Antuvan Salihânî el-Yesûî. Beyrut: Dârü's-Şark, 2. Basım, 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî (öl. 774/1373). *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibeti li'-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- _____, *en-Nihâye fî'l-fiten ve'l-melâhim*. thk. Muhammed Ahmet Abdülazîz. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1. Basım, 1988.
- _____, *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. b.y.: Dârun Tayyibetün li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 1999.

- İbn Ebî İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (öl. 792/1390). *Şerhu'l-'akîdeti't-Taḥâviyye*. thk. Abdullah et-Türkî. 2 Cilt. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 10. Basım, 1997.
- İbn Ebî Talip, Ebû Muhammed el-Mekkî. *Tefsîru'l-müşkil min garîbi'l-Kur'ân*. thk. Hüde't-tavîl el-Maraşlî (Muhakkikin mukaddimesi). Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed (öl. 1089/1679). *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986,
- İbn Kayyım, El-Cevziyye (öl. 751/1350). *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 3. Basım, 1996.
- _____, *Hâdi'l-ervâḥ*. thk. Zaid b. Ahmed en-Neşîrî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2019.
- _____, *Şifâ'ü'l-'alîl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (öl. 276/889). *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- _____, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım (öl. 879/1474). *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- İbn Mâce, Ebûabdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (öl. 273/887). *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (öl. 711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1994.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (öl. 421/1030). *Tehzîbü'l-ahlâk*. thk. İbnü'l-Hatîb. b.y.: Mektebetü's-Sakâfeti'l-Dîniyye, 1. Basım, ts.
- İbn Muhaysın, Muhammed Salim (öl. 123/741). *el-Muğnî fî tevcîhi'l-kiraâti'l-aşri'l-mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2. Basım, 1988.
- İbn Nâsır, Ahmet. *Rü'yetullahi teâlâ ve tahkîku'l-keâm*. b.y.: Müessesetü Mekke li't-Tibâ' ve'l-İ'lâm, Mekke, 1. Basım, 1991.
- İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb (öl. 385/995). *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân ed-Dımaşkî (öl. 795/1393). *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. 5 Cilt. Riyad: Abikân, 1. Basım, 2005.

- İbn Şeddâd, Bahâeddin (öl. 632/1234). *en-Nevâdirü's-sultânîyye*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1994.
- İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm (öl. 684/1285). *el-A'lâku'l-haîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-cezîre*. thk. Yahya Zekerîyya Abbâre. Suriye: Vizâretü's-Sekâfeti's-Sûriyye, 1. Basım, ts.
- _____, *Târîhu'l-meliki'z-zâhir*. thk. Ahmed Hutayt. Beyrut: en-Neşirâtü'l-İslâmiyye, 1983.
- İbn Şüreyh, Ebû Abdillâh Muhammed el-Endelüsî (öl. 476/1084). *el-Kâfî fî kiraâti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdusseminî eş-Şafîî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf (öl. 874/1470). *en-Nucumu'z-zahire*. 16 Cilt. Mısır: Daru'l-Kütüb, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed B. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm El-Harrânî (öl. 728/1328). *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1. Basım, 1980.
- _____, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâil*. thk. Muhammed Reşîd Rıza. 5 Cilt. b.y.: Lecnetü't-Türasü'l-Arabî.
- _____, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suudü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- _____, *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
- _____, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1. Basım, 1980.
- İbnü'l-Münzir, en-Nisâbü'rî (öl. 318/930). *el-İcmâ'*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1. Basım, 2004.
- İlkiyâ, Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî B. Muhammed B. Alî El-Herrâsî Et-Taberî (öl. 504/1110). *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Mûsâ Muhammed Ali, İzzet Abdi Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1985.
- İsfehânî, Rağîb Ebû'l-Kâsım (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- Işık, Abdulcelil. “Haçlılarla Mücadelede Halep Şehrinin Rolü ve Önemi”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*. 6/3 (2019), 11-22.
- Itr, Nureddin (öl. 2020). *Ulûmu'l-Kur'an ve usûlü't-tefsir*. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1. Basım, 1993.
- Kâlkâşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (öl. 821/1418). *Şubhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Kara, Adnan. “Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış”. Türk Tarihine Dair Yazılar-II. Ed. Alpaslan Demir. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017..
- Kara, Osman. “Kur’an’a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2012), 1-24.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. “Hamdânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/446-447. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Karadavut, Ahmet “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/7 (1997), 340-347.
- Karagöz, Mustafa. “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”. *Bilimname* 2 (2004), 50, 59.
- Karaman, M. Lutfullah. “Filisitin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/89-103. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Kattân, Mennâ Halil (öl.1999), *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*. b.y.: Mektebetü’l-Meârif ve’n-Neşr, 3. Basım, 2000.
- _____, *Târîhu’t-teşrî’i’l-İslâmî*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 5. Basım, 2001.
- Kaya, Büşra. *Safedî’nin Keşfü’l-esrâr ve hetkü’l estâr Adlı Tefsirinde Hıristiyanlık*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kazvînî, Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed (öl. 739/1338). *el-İzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*. thk. Abdülmünim Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 3. Basım, ts.
- _____, *Telhîsü’l-Miftâh*. Karaçi-Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 1. Basım, 2010.
- El-Kefevî, Ebü’l-Bekâ (öl. 1095/1684). *el-Küllîyyât*. thk. Adnân Derûşî. Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza (öl.1987). *Mu’cemü’l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.
- Kemâlüddîn Muhammed. *el-Hareketü’l-‘ilmiyye fî Mısır fî devleti’l-memâlîki’l-çerâkise*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.
- Keskin, Hasan. “Kirmânî, Tâculkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Kılavuz, Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. Ensar Neşr., 4. Basım, 1998.
- Kılıç, Hulusi. “Tacü’l-lüga”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/356-357. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Konevî, Sadrettein (öl. 673/1274). *Miftâhu’l-gaybı’l-cem’ ve’l-vucûd*. thk. Âsım İbrâhim el-Kiyâî. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2010.
- Kiraz, Celil, *Şerif Mürtezâ’nın Emâlisi’nde Kur’ân Müşkilleri ve Mütetâbihleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

- Kramers, J. H (öl.1951). “Safed”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. 13/48-49. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (öl. 671/1273),. *el-Câmi ‘li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el- Berdûnî-İbrâhim Etfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (öl. 465/1072). *er-Risâle*. thk. Abdülhalîm Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (öl. 845/1442). *es-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- _____, *el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr bi-(fi) zikri’l-hıta’ ve’l-âşâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî(öl. 333/944). *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Dâru’l- Beyrut: Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- _____, *Kitâbü’t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2001.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed (öl. 450/1058). *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875). *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matabaatü İsâ el-Bâbî, 1955.
- Müttekî, el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân (öl. 975/1567). *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*. thk. Bekrî Hayyanî- Safvet es-Sekâ. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- Muradî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Mısrî. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 5 Cilt. Mekke: Câmiatü’Ümmi’l-Kura, 1. Basım,1409.
- Mütercim Âsım Efendi (öl. 1235/1819). *Kâmûsü’l-muhît Tercümesi*. thk. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Bsm, 2014.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (öl. 303/915). *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 19 Cilt. Halep: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 2. Bsm,1986.
- Nisâbü’rî, Hâkim (öl. 405/1014). *el-Müstedrek ‘ale’s-şeyhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Bsm, 1990.
- Nuaymî, Abdulkâdir (öl. 927/1521). *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*. thk. İbrahim Şemseddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

- Osmanî, Muhammed b. Abdurrahman. *Tarihu Safed*. thk. Süheyl Zekkar. et-Tekvîn li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2009.
- Öğmüş, Harun. "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı (Kur'an ve Tefsir Akademisi), 1. Basım, 2009.
- Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya b. Fazlullâh (öl. 749/1349). *Mesâlikü'l-ebsar fî memâliki'l-emsâr*. 27 Cilt. Abu Dabi: Mecmeu's-Sekâfî, 1423.
- _____, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Öztürk Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması" . *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2008), 1-20.
- Reşîd Rızâ, Muhammed (ö.1935). *Tefsîrü'l-menâr* 12. Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 1990.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm (öl. 493/1100). *Uşûlü'd-dîn*, thk. H.P. Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî el-Bağdâdî (öl. 384/994). *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. (Eser "SelâsüResâil" isimli mecmua içerisinde muhtevî). thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1976.
- Sâbûnî, Nûreddîn (öl. 580/1184). *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçî, İstanbul: İSAM, 1. Basım, 2013.
- Safedî, Selâhaddîn (öl. 764/1363). *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. Suriye: Daru'l-Fiker, 1998.
- _____, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. 29. Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Safedî, Yusuf b. Hilâl (öl.696/1296). *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Sa'lebî, Ebû'l şâhAhmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî (öl. 427/1035). *el-Keşf ve'l-beyân'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Hey'et. 13. Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 2010.
- Sauvaget, Jean (öl.1950). "Halep". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 13/117-122. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Seber, Abdülkerim. "Mantık İlminin Kur'ân'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (Nisan 2012), 54-71 .
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî (öl. 626/1229). *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (öl. 483/1090). *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

- _____, *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sevrî, Süfyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî (öl. 161/778). *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Sirâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah (öl. 368/979). *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-basriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî vd. Mısır: Mustafa el-Bâcî, 1966.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (öl. 771/1370). *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdûlfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hecrûn li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn (öl. 412/1021). *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Sunar, Cavit. *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu*. Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1978.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şâfiî (öl. 911/1505). *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kütüb, 1974.
- _____, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1396.
- _____, *Buğyetü'l-vu'ât*. thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriye, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed (öl. 548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî. ts.
- Şiblî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkî et-Trablusî (öl. 769/1367). *Âkâmü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân*. thk. İbrâhîm Muhammed Cemel. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Şimşek, Said. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Seyyid, Eymen Fuad. "Kâhire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî (öl. 790/1388). *el-Muvâfaḳât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Şerîf El-Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî (öl. 436/1044). *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*. thk. Muhammed Abdü'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1954.
- Şürrab, Muhammed b. Muhammed Hüsnü. *Şerhü's-Şevâhidi's-şi'riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1. Basım, 2007.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (öl. 360/971). *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Ebû Muâz Târik b. Ivazullah vd. 10. Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- _____. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (öl. 310/923). *Câmi'u'l-beyân'an te'vîliâyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24. Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Taşköprülü Zâde (öl. 968/1561). *Miftâhü's-saâde ve misbâhu's-seyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-lüğaviyyü li'l-Kur'an'i'l-Kerîm*. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıtaat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları. 1. Basım, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî (öl. 1158/1745). *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Temel, Zeynep. *Kur'an'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasan (öl. 320/932). *Ĥatmü'l-evliyâ'*. thk. Abdolvâris Muhammed Alî. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (öl. 279/892). *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Halebî, 1975.
- Tomar, Cengiz. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/232-234. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, İlaveli 5. Baskı, 1981.
- _____. "Âhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/542. İstanbul: İSAM Yayınları, 1988.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Turgay, Nurettin. "Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri". *Bilimname* 16 (2008), 35-57.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları (İFAV), 1991.
- Tülücü, Süleyman. "Mufaddal b. Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/365-366. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.

- Türcan, Galip. “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”. *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2012), 269-285.
- Uludağ, Süleyman. *İslamda İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhebler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 1998.
- Uluç, Tahir. “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2006), 159-160.
- Ünalın, Abdülkerim. “Kiyâ, el-Herrâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/126. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Üzüm, İlyas. “Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/35-36. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed (ö.468/1076). *el-Vasît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, vd. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-ilmîyye, 2004.
- Yalçınkaya, Mustafa. “Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktûlün Eceli Meselesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 189-212.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1//495-498. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- _____, “Ba’s ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.
- _____, “Halku’l-Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Yazîcî, Tâlip. “Halep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/239-244. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Yazıcı, Abdurrahman. “İslâm Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Furû ve Usûl Hısımlarla Mirascılığı”. *Dini Araştırmalar*. 6/42 (2013), 216-237.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/45-49. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Yıldız, Murat. *Ebû’l-Fedâil Yûsuf b. Hilâl es-Safedî’nin “Keşfü’l-Esrâr ve Hetkü’l-Estâr” Adlı Tefsirinin İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yılmaz, Fethullah. “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”. *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (2016), 101-136.
- Yılmaz, Melek Altıntaş. “İbn Kesîr Tefsiri’nde Şiirle İstîşâd”. *TADER* 4/ 1 (2020), 149-173.
- Yiğit, İsmail. “Aynî’yi Yetiştiren Memlûklülür Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2014), 27-45.

- _____, “Memlûklüler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Yazıcı, Tahsin- Uludağ, Süleyman. “Herevî, Hâce Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Yurdagül Metin. “Bekâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.
- Yurdagül, Metin-Çelebî, İlyas. “Kâdî Abdülcabbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-108. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî (öl. 1205/1791). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Hey'et. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşât ve'l-Enbâi, 2001.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (öl. 1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmet (ö. 748/1348). *Tarîhu'l-İslâm ve feyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'-Arabî, 2. Basım, 1993.
- _____, *Ma rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- _____, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnâvut vd, 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144). *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- _____, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî eş-Şâfiî (öl. 794/1392). *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl, 4 Cilt. Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.
- Zeydân, Abdülkerîm (öl. 2014). *el-Vecîz*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi (öl. 743/1343). *Tebyînü'l-haqâ'ik*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matbatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1. Basım, 1313.
- Zeyveli, Hikmet. “Kur'an dilinin özellikleri ve kıssa ve mu'cizeler”. *Umran Dergisi* 33 (1996), 23-28.
- Zirikli, Hayreddin (öl.1976). *el-A'lâm: Kâmusu terâcim*, 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (öl.1948). *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühü, 2. Basım, 1943.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Ahmet		YÜREKLİ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1990	1996	Kastamonu İmam Hatip Lisesi
Lisans	1996	2001	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2016	2018	Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / Tefsir
Doktora	2018	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/Tefsir
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. Diyanet İşleri Başkanlığı	2003	2004	Düzce/Akçakoca/Davutağa Köyü İmam Hatiplik
2. Diyanet İşleri Başkanlığı	2004	2013	Kütahya/Tavşanlı İlçe Müftülüğü Vaizliği
3. Diyanet İşleri Başkanlığı	2013	2019	Kütahya/Tavşanlı İlçe Müftülüğü Uzman Vaizliği
4. Diyanet İşleri Başkanlığı	2019	2019	Giresun/Çanakçı İlçe Müftülüğü
5. Diyanet İşleri Başkanlığı	2019	2022	Kütahya Cezaevi Vaizliği
6. Diyanet İşleri Başkanlığı	2022	-----	Tavşanlı İlçe Müftülüğü Uzman Vaizliği
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-----		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-----		
Yayınlar:	Kur'an'da Âhiret İnancının Tesisi Bağlamında "Kellâ" Edatının Geçtiği Âyetlerin İncelenmesi		
1.Tafsir Dergisi	Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân		
2.Rusuh İslami İlimler Fakültesi Dergisi	Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin Tefsirinde Hurûf-ı Mukatta'a Yorumu		
3. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi			
Diğer:	-----		
İletişim (e-posta):			
		Tarih:	21/08/ 2023
		İmza:	
		Adı-Soyadı:	Ahmet YÜREKLİ