

Sayı / Issue 26

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Mart / March 2025

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity
E-ISSN: 2687-2692 | MART 2025, SAYI 26 | MARCH 2025, ISSUE 26

Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(2012-2019)
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 -
Sayı/Issue 14

ÇOMÜ Adına İmtiyaz Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Ramazan Cüneyt ERENOĞLU
Rektör / Rector

Editör / Editor

Dr. Fatmanur DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
University, fatmanur.dikmen@comu.edu.tr

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Büşra YILDIRIM, <https://orcid.org/0000-0002-2641-9315>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, busrayildirim@comu.edu.tr

Yayın Editörü

Arş. Gör. Dr. Muhammet Emin EFE, <https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
Onsekiz Mart University, eminefe91@gmail.com

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, myilmaz93@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil EFE, <https://orcid.org/0000-0003-3509-3078>,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
University, efehalil@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KILIÇ, <https://orcid.org/0000-0001-5192-3444>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, hkilic@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY, <https://orcid.org/0000-0002-3937-5024>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
Onsekiz Mart University, roguzay@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK, <https://orcid.org/0000-0002-9742-5771>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, hikmetsavluk@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar ÖKSÜZ, <https://orcid.org/0000-0003-3821-5085>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
Onsekiz Mart University, alihaydar.oksuz@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0002-8737-0789>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
Onsekiz Mart University, mustafa.dikmen@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf İzzettin AKTAŞ, <https://orcid.org/0000-0001-5905-9697>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
Onsekiz Mart University, yusufaktas@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Ubeydullah İŞLER, <https://orcid.org/0000-0002-0040-7893>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, ubeydullahisler@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Ahmet Bedri YAVUZ, <https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak
Bülent Ecevit University, abedriyavuz@beun.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Metin ÇİFTÇİ, <https://orcid.org/0000-0002-8573-7807>, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
Mart University, metinciftci@comu.edu.tr

Dr. Süleyman ALTIN, <https://orcid.org/0000-0001-7907-4763>,
mslymnltn@gmail.com

Öğr. Gör. Dr. Halit TAYLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi /
Çanakkale Onsekiz Mart University, halittaylan@comu.edu.tr

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Adem APAK, Uludağ Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hasan HACAĞ, Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hasan MEYDAN, Sakarya Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universität Osnabrück, D
Prof. Dr. M. Fatih KESLER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi TR
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, Uludağ Üniversitesi, TR
Dr. Öğr. Üyesi O. Murat Deniz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi TR
Prof. Dr. Tevhit Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, Justus-Liebig-Universität Gießen, D

Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Halil Ortakçı, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Keskin, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Ümit EKER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi

İletişim / Corresponding Adress

Dr. Fatmanur DİKMEN, Editör,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (dahili: 29181)
Faks: 0286-2180538
E-posta: ifd@comu.edu.tr
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Sekreteryaya ve Mizanpaj

Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan uluslararası ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 72. sayfada yer almaktadır.

Kilitbahir teoloji alanında Türkçe, İngilizce ve Arapça özgün araştırma makalelerini yayınlamak üzere ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Kilitbahir, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Kilitbahir aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish, English, Arabic in the fields of theology. Kilitbahir does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Kilitbahir uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Kilitbahir is licensed by Creative Commons Attribution Non Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. Articles licensed under the CC BY-NC.

Dizinler

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/>

ACARINDEX
academic researches index

<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297>

SÖBIAD

<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939>

idealonline

<https://idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uld=978>

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Hız. Peygamber'in Olumlu Dil ve Düşünce Arasında Kurduğu Bağ 1-17

From the Window of Positive Psychology the Link That the Prophet Established Between Positive Language and Thought

İbrahim GÖKÇE

İbn Âdil'in el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb Adlı Eserinde Kıraatlara Yaklaşımı (Enbiyâ Sûresi Bağlamında) 18-36

Ibn Adil's Approach to Qirâ'ât in His Work *al-Lubâb fî 'ulûm al-Kitâb* (In the Context of Sûrah al-Anbiyâ)

Ayşenur KOÇAK

Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* Adlı Eserinde Ebû Bekir el-Esamm Rivâyetleri 37-66

The Narrations of Abu Bakr al-Asamm in al-Hâkim al-Jushamî's Work Titled *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*

Halil SARI

KİTAP İNCELEMELERİ

Psikolojik Bir Şey: Sen Ben ve Ötekine Dair (Kitap İncelemesi) 68-71

Mustafa ÇALIŞKAN

Araştırma Makaleleri

Hz. Peygamber'in Olumlu Dil ve Düşünce Arasında Kurduğu Bağ

From the Window of Positive Psychology the Link That the Prophet Established Between
Positive Language and Thought

İbrahim GÖKÇE*

Öz

İslam dini toplumun beden ve ruh sağlığını korumak için birtakım tedbirler almıştır. Özellikle ruh sağlığını korumayı hedefleyen Hz. Peygamber, bu bağlamda söylem ile düşünce arasındaki yakın ilişkiyi görmüş ve toplumun sorun saymadığı bir takım dilsel durumlara dikkat çekerek farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Onun bu farkındalık çabasını “isim koyma, rüya tabiri, fal ve uğursuzluk” konularındaki söylem ve eylemlerinde görmek mümkündür. Çocuklara konulan isimlerin insan zihinde olumsuz çağrışımlar yapabileceğine, hayata olumlu etki etmesi beklentisiyle konulan isimlerin umulanın tersine durumlara sebep olabileceğine işaret eden Hz. Peygamber, bir anlamda isimlerin toplumsal yaşamda çok fazla yer ettiğini, sürekli telaffuz edildiğini, bunun da insanların kötü anlamlı isimlere sürekli maruz kalmalarına sebep olduğunu dile getirmiştir. Bunun dışında İslam toplumunun cahiliye döneminden getirdiği uğursuzluk anlayışını, fal/hayra yorma ile değiştiren Hz. Peygamber'in bu müdahalesi inşa etmeye çalıştığı yeni ruh ve düşünce dünyasında olumsuzluklara yer vermeme gayretinin bir sonucu olarak algılanmalıdır. Hz. Peygamber'in dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dair en net mesajlarından biri de rüya tabirleri konusundadır. O, kötü rüyaların anlatılmasını istememiş, iyi rüyaların da hayra yoracak kişilere anlatılmasını tavsiye etmiştir. Bu tavsiyenin hikmetlerinden birinin de rüyaların pozitif bir dil ile yorumlanmasını temin etmek olduğunda şüphe yoktur. Zira olumsuz yorumun rüyasını anlatanın ruh dünyasında negatif karşılık bulması mümkün olduğundan Hz. Peygamber bu durumun önünü almak istemiştir. Bu bağlamda bu çalışma, söz konusu üç konu özelinde Hz. Peygamber'in dil ile düşünce arasındaki kurguladığı bağı incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Olumlu Dil ve Düşünce, İsim Koyma, Rüya, Uğursuzluk.

Abstract

Islam has implemented various measures to protect the physical and mental health of society. The Prophet Muhammad (peace be upon him), in particular, aimed to safeguard mental well-being. In this regard, he recognized the close relationship between speech and thought and sought to raise awareness by drawing attention to certain linguistic practices that society did not perceive as problematic. This effort can be observed in his statements and actions concerning “naming, dream interpretation, divination, and superstition.” The Prophet highlighted that names given to children could evoke

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, igke33@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0434-763X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08/01/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 19/03/2025, Published/Yayın Tarihi: 26/03/2025.

negative connotations in people's minds and that names intended to have a positive influence might sometimes lead to unintended consequences. By doing so, he emphasized the significant role names play in social life, pointing out that they are frequently repeated, exposing people to the meanings of negatively connoted names constantly. Moreover, the Prophet replaced the pre-Islamic superstition-based understanding of misfortune with the practice of interpreting events positively. This intervention can be seen as part of his broader effort to build a new mental and spiritual framework free of negativity. One of the clearest messages of the Prophet regarding the relationship between language and thought pertains to the interpretation of dreams. He discouraged the recounting of bad dreams and advised that good dreams should be shared with those who are capable of interpreting them positively. Undoubtedly, one of the wisdoms behind this guidance is to ensure that dreams are interpreted using positive language. Negative interpretations, after all, could leave a detrimental impact on the emotional state of the person sharing the dream. The Prophet sought to prevent such outcomes, striving to protect individuals' mental well-being. In this context, this study aims to examine the connection that the Prophet established between language and thought, specifically in the three subjects in question.

Keywords: Hadith, Positive Language and Thought, Naming, Dream, Jinx.

Giriş

Dil ve düşünce insanın mahiyetinin önemli iki unsurudur ve bu iki temel özelliği ile insan diğer canlılardan ayrılır. Tarih boyunca insanoğlunun medeniyet inşasında bu iki özelliğin etkin bir rol oynadığı görülmektedir. İnsanın iç ve dış dünyasına etki eden bu iki nitelik aynı zamanda aralarında da etkileşim içindedir ve bu etkileşim gözlemlenebilen bir mahiyet arz eder.

İnsanı “konuşan bir varlık” olarak tanımlayan felsefi ekole göre konuşmak aslında düşüncenin ürünüdür. Bu sebeple insanın konuşan varlık olması ile düşünme özelliği vurgulanmaktadır.¹ Düşüncenin insanın konuşmasına kaynaklık etmesine karşın konuşma da insan düşüncesine olumlu veya olumsuz tesir etmektedir. Bugün modern ilimlerde bu karşılıklı etkileşim etraflıca incelenmekte ve aradaki bağ her yönüyle tespit edilmeye çalışılmaktadır.

İsim koyma, rüya tabiri, fal ve uğursuzluk ile ilgili hadislerle bakıldığında Hz. Peygamber'in dil ile düşünce arasındaki bağı çok önceden fark ettiği, ferdi ve toplumsal düzlemde etkilerini tespit ettiği görülmektedir. Fakat bu hadislerin ait oldukları konu başlıklarına göre değerlendirilmesi Hz. Peygamber'in asıl vurgusunun ıskalanmasına yol açmaktadır. İsim koyma, rüya tabiri gibi başlıklar altında yer verilen hadislerin sığ ve sathi bakış açısıyla değerlendirilmesi Hz. Peygamber'in toplum ve fert psikolojisine yönelik tavsiyelerinin gölgelenmesine sebep olmaktadır. Aynı sorunun hadis şerh geleneğinde de var olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerin birincil anlamı olması gereken bazı yorum ve çıkarımların ikincil değerlendirmeler olarak ifade edildiği görülmektedir. Fakat konuyla ilgili

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 11-15.

hadislere maslahat ve makâsıt açısından bakıldığında ve buna modern dönem toplum bilimleri araştırmaları da eklendiğinde nebevî tavsiyelerin yönü daha iyi anlaşılacaktır.

Bu çalışma, Müslümanların cahiliye döneminde sahip oldukları inançların İslam toplumunun teşekkül sürecinde dil-düşünce arasındaki etkileşime olumsuz etkilerini ele alması yanında bu olumsuzluk karşısında Hz. Peygamber'in tavsiye ve müdahalelerini de incelemeyi hedeflemektedir. Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerinin görünenin ötesinde bir derinliğe sahip olduğu fikrini merkeze alan bu makale, isim koyma geleneğinin çocuklara sadece güzel isim koymaktan ibaret olmadığına, bu anlama sıkıştırılmaması gerektiğine, aksine söylemin düşünceye etkisine vurgular içeren yönlerinin olduğuna, uğursuzluk hakkındaki hadislerin ise itikadi hataların düzeltilmesinin ötesinde uğursuzluğa yorulabilecek söylemlerin psikolojik ve sosyolojik etkilerine dikkat çekme amacı gütmektedir. Araştırmanın hadisleri yüzeysel bir şekilde ele almayı arka planda var olduğu düşünülen ruhsal ve toplumsal mesajları merkeze alma çabası önemlidir. Zira Hz. Peygamber, toplumsal bilinci yeni baştan tesis etmeye çalışırken öncelikle hayatın dışına atılan hakikatleri tekrar geri kazandırmayı hedeflemiş ve nübüvvet sonrası ömrünün sonuna kadar bu yolda mücadele etmiştir. Hakikati olmayan inanışların, bu inanışlara göre şekillenen dilin verdiği zararın farkında olan Hz. Peygamber, bir uyanış, bir bilinçsel farkındalık oluşturabilmek için mücadele etmiştir. Onun bu mücadelesinin anlaşılır kılınması makalenin en önemli hedefleri arasında yer almaktadır.

Çalışmada üç ana başlık altında toplanan hadisler içeriklerine göre alt başlıklara ayrılarak analize tabi tutulmuş; alimlerin konu ile ilgili görüşleri nakledilerek sorun ve çözüm ile ilgili tespitler paylaşılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili müstakil akademik bir çalışmanın varlığı araştırılmış, herhangi bir bulguya rastlanamamıştır. Sadece Karabük Üniversitesinde 2023 yılında Muhammed Hayani tarafından “بناء التفكير الإيجابي في السنة النبوية” “*Nebevi Sünnet'teki Pozitif Düşünce Oluşturmakla İlgili Hadislerin Tahlili*” isimli Arapça bir doktora tezi yazılmıştır.² Tezde “uğursuzluk, fal ve isim koyma” başlıkları yer almaktadır. Fakat bu tezin doğrudan olumlu dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi araştırma hedefi olmadığı, çalışmamızda yer alan ana temaların bir kısmını yüzeysel olarak ele aldığı görülmüştür.

1. Olumsuz Çağrışımlar

1.1 İsim Koyma

Hz. Peygamber yirmi üç yıl peygamberlik görevini icra ederek fert ve toplum hayatında birçok değişiklikler yapmış, toplum birliğini bozan, inananların ruh haline olumsuz etki eden unsurları teker teker ortadan kaldırmıştır. Haksız yere insan hayatına son verme gibi büyük

² Muhammed Hayani, *Nebevi Sünnet'teki Pozitif Düşünce Oluşturmakla İlgili Hadislerin Tahlili* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

sorunlardan ruh sağlığını bozma ihtimali olan basit şeylere kadar köklü değişiklikleri hayata geçirmekte tereddüt etmeyen, çevresinde duyduğu, fark ettiği rahatsız edici isimlere de müdahale eden Hz. Peygamber, bazı isimleri anlamlarının kötü olmasından, bazılarını şirk ve günah unsuru içermesinden ve bir kısmını ise insan psikolojisine muhtemel olumsuz yansımalarından dolayı değiştirmiştir. İslam toplumunun sağlıklı bir hayat sürmesini önceleyen Hz. Peygamber, risâleti boyunca Müslümanlara hem beden hem de ruh sağlığı ile ilgili tavsiyelerini dile getirmiştir. Bugün Dünya Sağlık Örgütünün benimsediği “Sağlık yalnız hastalık ve sakatlık hali değil, bedenen, ruhen ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir.”³ düsturu da O'nun bu tutumu ile örtüşmektedir.

Şahıs isimleri ile yakından ilgilenen Hz. Peygamber'in Semüre b. Cündeb'e (öl. 60/680) ad koyma konusunda “Sakin çocuğuna/kölene⁴ Yesâr/Kolay, Rabâh/kazançlı, Necîh/başarılı ve Eflah/Kurtulan isimlerini koyma. Sen ‘O burada mı?’ dersin de o adam orada olmayınca sorduğun kimse de ‘hayır’ der.”⁵ buyurarak yaptığı uyarı, bu ve benzer isimlerin⁶ kullanılmasını istemediğini göstermesi açısından dikkate değerdir. Her ne kadar bu hadis adı geçen isimlerin hoş olmadığını ifade etse de Câbir b. Abdullâh'tan (öl. 78/697) gelen rivayette Resûlullâh'ın, Ya'lâ/Yüce, Bereket, Eflâh/Kurtulan, Yesâr/Kolay, Nâfi'/Faydalı gibi isimlerin koyulmasını yasaklamak istediği fakat bir yasak getirilmeden vefat ettiğini bildiren hadis⁷ bu konuda kesin bir yasak olmadığını göstermektedir. Rivayetleri fikhî açıdan ele alan İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) Hz. Peygamber'in tahrîmen mekruh sayılacak bir yasaklama

³ Rukiye Yorulmaz-Ramazan Erdem, “Sağlıklı Yaşam Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve” *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/1 (2021), 57-74.

⁴ Rivayette كَلِمَاتٌ kelimesi geçmektedir. Ali el-Kârî kelimenin iki anlama da gelme ihtimalini göz önünde bulundurmıştır. bk. Nûruddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtü'l-mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 7/2997.

⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991), “Âdâb”, 12; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb Arnavût (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), “Edeb”, 69; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, nşr. Âmir Ahmed Haydâr (Beyrut: Dâru Nâdir, 1410/1990), 1/394; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 33/266, 298, 386; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 7/188; Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 2/64.

⁶ Bu hadisin râvîlerinden Semure b. Cündeb yasaklanan isimlerin dört tane olduğunu daha fazla olmadığını ifade etse de Kâdî İyâz, Câbir rivayetindeki farklı isimlere dayanarak yasağın sadece bu isimler ile sınırlı olmadığını söylemiştir. İfadelerinden anlaşılan muhtemelen o, hadisteki “Sen ‘o orada mı?’ dersin de o orada olmayınca sorduğun kimse de ‘hayır’ der.” sözünün illeti mansûsa olduğu kanaatindedir. Bu sebeple yasağın isimlere özel olmadığını açıkça savunmuştur. bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1988), 7/12.

⁷ Müslim, “Âdâb”, 13.

getirmediğini fakat benzer rivayetlerde tenzihen mekruh sayılacak sözlerinin olduğunu belirtmesi⁸ yasağın hükmü hakkında bilgi vermektedir.

Hz. Peygamber'in bu isimler ile ilgili sözlerini değerlendiren İmam Begavî (öl. 516/1122), insanların olumlu anlamlarından dolayı çocuklarına bu isimleri koyduklarını, bu isimlerden uğur beklediklerini fakat farkında olmadan amaçladıklarının tersine olumsuz bir durumun ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in “*Sen ‘O burada mı?’ dersin de o orada olmayınca sorduğun kimse de ‘hayır’ der.*” şeklindeki ifadesi oluşabilecek bu olumsuz anlama açık bir şekilde işaret etmektedir. Hadisten anlaşılan muhtemel anlamı dile getiren İmam Begavî, hayatlarında olumlu sonuçlar var etmesini bekledikleri bir eylemin insanların psikolojisine, ruh sağlığına olumsuz etkileri olabileceğine değinmiş, bu isimlere sahip birisine seslenildiğinde “*Yesâr/Kolay burada yok.*” veya “*Necîh/Başarılı kimse burada değil.*” şeklinde verilecek cevabın insanlarda negatif düşüncelerin oluşmasına sebep olma ihtimalinden de söz etmiştir. Böyle bir durumun olmasını istemeyen Hz. Peygamber, bu gibi isimlerin koyulmasını hoş karşılamamıştır.⁹ Yüzeysel okumada böyle bir durumun sorun oluşturmayacağı düşünülebilir. Belki de sahabe Hz. Peygamber'in endişelendiği ölçüde risk altında bile değildi. Hatta böyle bir ihtimal akıllarına bile gelmiyordu. Fakat Hz. Peygamber belki de pratikte karşılığı olmayan bir durum hakkında bile ikazını yapmakta, söylemin olumsuz bir olguya dönüşmesini engellemeye çalışmaktaydı. Uğursuzluk konusunda ele alınacağı üzere İslam öncesi cahiliye toplumunda doğa üstü güçlere inanç çok yaygındı. İslam geldikten sonra özellikle Hz. Peygamber bu inanç ile mücadele etmiştir. Yukarıdaki hadis de “olumlu anlama sahip isimler koymanın kadere tesir edeceği” cahiliye inancının İslam toplumunun ilk dönemlerinde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.¹⁰ Böyle bir düşüncenin beklenenin aksine bir duruma sebep olmasına işaret eden Begavî'nin bu bağlamda İbn Zencûye'den (ö. 251/865) yaptığı nakil dikkate değerdir. Çocuklarına bu isimleri koymuş bir ailenin bunları değiştirmesi gerektiğini söyleyen İbn Zencûye, değiştirme yoluna gidilmemesi durumunda “*Yesâr/kolay orada mı?, Bereket orada mı?*” diye bu isme sahip kişiler

⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1349/1930), 14/119. Ayrıca Hz. Peygamber'in kölelerine bu isimleri vermesinin bu isimleri koymanın caiz olduğunu göstermek için yapılan bir eylem olduğu ifade edilmiştir. bk. Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005), 6/402.

⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 12/338.

¹⁰ İbn Hibbân bu ikazın geldiği dönemin henüz Cahiliye izlerinin tam anlamıyla silinmediği bir zaman dilimine denk geldiğinden bahsetmektedir. Cahiliye Dönemi insanların bu isimleri koymak sureti ile o isimlerdeki anlamların gerçekleşeceğine inandıklarını belirten İbn Hibbân, bu düşüncenin İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında da kabul gördüğünü vurgulamakta ve böyle bir düşüncenin tevhit inancına aykırı olduğunu dile getirmektedir. bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 13/15\ . Ayrıca bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen* (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997), 10/3084.

sorulduğunda “Burada yok, çıktı.” yerine “Allah’a hamdolsun! Aradığınız her şey burada, birazdan geliyor.” denilmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir.¹¹ Onun bu sözleri de olumsuz söylemden kaçınılması gerektiğini göstermektedir. Aslında “Burada mı?” sorusuna cevap veren, sorulan insanın orada bulunmadığını kastetmektedir ve soran da bunu açık bir şekilde anlamaktadır. Belki de soran ve cevaplayanın aklına böyle bir ihtimal hiçbir zaman gelmemiştir ve gelmeyecektir. Fakat Hz. Peygamber böyle bir konuşmanın direkt etkisi olmasa da dolaylı yoldan bilinç altına etki edeceğini fark etmiş olabilir. Bu da onun hikmetli ve derinlikli düşündüğünü gösteren bir örnektir.

Yukarıdaki bilgilerden hadislerde dile getirilen isimlerin hayata olumlu etkileri olacağı inancıyla koyuldukları anlaşılmaktadır. Zira cahiliye döneminde böyle bir inanca göre hareket edildiği ve sonrasında bu inancın İslam ümmeti arasında varlığını koruduğu açıkça görülmektedir. Bu rivayetlerin dikkat çeken yönlerinden biri de Hz. Peygamber'in kişisel ve toplumsal hayata olumsuz bir şekilde etki etme ihtimali olan dilsel olgulara karşı takındığı tavidir. İsimler ile ilgili açıklamalarının bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Onun isim koyma özelindeki açıklama ve uyarıları söylem ile düşünce arasındaki güçlü bağa ışık tutmaktadır. Burada vurgulanması gereken noktalardan biri de Dünya Sağlık Örgütünün sağlık tanımındaki “Sosyal yönden tam bir iyilik halidir.” ifadesinin Hz. Peygamber'in isimler üzerinden vermek istediği mesaj ile paralellik arz etmesidir. Sosyal yönden tam bir iyilik halinin var olabilmesi için soruna sebep olması muhtemel şeylerin bertaraf edilmesi önem arz etmektedir.

1.2 Negatif Niteleme

Hz. Peygamber'in “Sizden biri içim habis/pis-kötü oldu demesin. Bunun yerine içim daraldı¹² desin.”¹³ şeklindeki hadisi olumlu dil ve düşünceyi var etme çabalarına işaret eden rivayetlerden bir diğeridir. Hadiste geçen “حبشت” kelimesi ile “لَقَسْتُ”kelimelerinin anlamlarının aynı olmasına rağmen aralarında ufak bir fark olduğu için Hz. Peygamberin

¹¹ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 12/338.

¹² Bu hadiste “içim daraldı” diye tercüme edilen cümlenin Arapçası لَقَسْتُ نَفْسِي şeklindedir. Bu cümledeki لَقَسْتُ fiilinin anlamı ile ilgili birbirine yakın birden fazla görüş bulunmaktadır. Tercümede İbnü'l-Arabî'nin açıklaması tercih edilmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977), 91. İbn Hacer bu kelimenin “neşeli olmamak, üzüntülü olmak, keyifsiz olmak” gibi anlamlara geldiğinden söz etmiştir. bk. Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 1/41.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Edeb”, 100; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “el-Elfâz mine'l-edeb ve gayrihâ”, 2250; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/289, 42/487, 43/100, 43/411; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, nşr. Târik b. 'Ivedullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 3/12, 3/99

böyle bir değişikliği uygun gördüğü söylenmiştir.¹⁴ “خبثت” kelimesinin “pis olmak” anlamının yanı sıra fısk, küfür, dinde bozukluk¹⁵ gibi bir Müslümana sıfat olması da uygun düşmeyen anlamları bulunmaktadır. İnsanın bu anlamlara sahip bir kelimeyi kendisine nispet etmesinin elbette ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkileri olacaktır.

Söz konusu hadisi değerlendiren İbn Hacer (öl. 852/1449) önemli noktalara temas ederek, “خبثت - لَقْسَتْ” kelimeleri ile ilgili görüşleri ve tartışmaları aktardıktan sonra İbn Ebû Cemre (öl. 699/1300 [?]) şu ifadelerine yer vermiştir:

“... Hadisten kötü sıfat ve isimlerin kullanılmaması ve çirkin olmayanların tercih edilmesinin müstehâb olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu iki kelimenin anlamları bir olsa da خبثت kelimesinin anlamı çirkindir ve kişinin kastettiği anlamdan daha fazla olumsuz anlamlar içerir. لَقْسَتْ kelimesi ise böyle değildir. Bu kelime ‘midenin dolu olması’ anlamındadır. Ayrıca burada kişinin güzel bir fal¹⁶ ile herhangi bir şekilde kendisi için hayır istemesine işaret vardır. Bununla ne zaman fırsat bulursa kötülüğü kendisinden uzaklaştırmak ister. Öyle ki farklı anlamları içeren lafızların kullanımın da bile kendisi ile kötü insanlar arasında oluşacak (sözel) bağı kesmek ister. Zayıf bir kimseye durumu sorulduğunda ‘iyi değilim’ dememesi de bunun gibidir. Aksine ‘zayıfım’ demeli ve kendisini iyi insanlar dışında tutmamalıdır.”¹⁷

İbn Ebû Cemre'nin bu sözleri hadiste olumlu söyleme vurgu yapıldığını göstermektedir. Hz. Peygamber kişinin niyet ve kastı farklı olsa da kendisine kötü anlama gelebilen bir kelimeyi nispet etmemesini istemiştir. O, böylece insanların düşünce ve zihin dünyalarını korumaya çalışmıştır. O'nun bu çabaları modern dönemde çok daha iyi anlaşılmaktadır. Kaygı, endişe ve depresyonun arttığı günümüzde kişinin olumsuz söylemlerden uzaklaşması, benlik algısına zarar verecek düşüncelere sebep olan konuşmalardan sakınması tavsiye edilmektedir. Bugün pozitif psikolojinin de sıklıkla “pozitif dil” kullanmanın insanın düşünsel hayatına olumlu katkısına vurgusu yaygın olarak bilinen bir hakikattir. İşte bu noktada hadis, masum görülebilecek bir niyet ile yapılırsa bile negatif söylemin fert ve toplum üzerinde istenmeyen sonuçlara sebep olabileceğine işaret etmektedir. Beşerî planda hiçbir eğitim-

¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1981), 22/41; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, *Şerhu süneni Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016), 19/112.

¹⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, 3/142; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tevdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh* (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 9/91.

¹⁶ “Güzel bir fal” ifadesi hadislerde de kullanılan bir tabirdir. Bununla kastedileni Hz. Peygamber “Duyduğunuz güzel bir sözdür.” diyerek açıklamıştır. bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Tıb”, 44. Bu çalışmada bu ifade pozitif söylem ve iyimserlik hali olarak değerlendirilmektedir.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/564.

öğretim sürecine tabi olmayan Hz. Peygamber'in böyle incelikleri dile getirmiş olması da ayrıca dikkate değerdir.

1.3 Hoş Olmayan İsimleri Değiştirme

Hz. Peygamber bazı sahâbî isimlerini anlamları kötü olduğu için bazılarını ise olumsuz bir algı oluşturduğu için başka isimlerle değiştirmiştir.¹⁸ Daha önce ifade edildiği üzere Resûlullâh olumlu beklentiler ile isim koyulmasına itiraz etmiş, umut edilenin aksine durumların ortaya çıkabileceğine işaret etmiştir. Resûlullâh'ın hoş karşılamadığı isimleri değiştirmesi, onların yerine güzel isimler koyması “güzel fal” olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanında “Güzel isimleri, ifade ettikleri güzellikler hayat bulsun diye koymuştur.” sözleri ile yorumlayan alimler de olmuştur.¹⁹ Hz. Peygamber'in isim değiştirmedeki maksadının böyle yorumlanması doğru değildir. Zira Resûlullâh böyle bir durum oluşmaması için “Necîh, Rebâh” vb. isimlerin koyulmamasını istemiştir. Allah'tan başka hiçbir varlığın insan hayatına doğrudan bir tesiri yoktur. Bu hakikati İslam toplumuna yerleştirmek isteyen Hz. Peygamber, müminlere çocuklarına uğur umarak isim koymamalarını tembihlemiştir. İbn Hacer de bu durumu “*Fal, mutluluk veren şeylere özel bir kullanımdır. Fakat bunlar, hayata tesirlerinin kastedilmesi durumunda yasaklanan ‘tıyare/uğur’ kapsamına dâhil olacaktır.*” Cümleleri ile dile getirmiş ve iki durum arasındaki farkı ortaya koymuştur.²⁰ İbn Hacer'in bu tespiti önemlidir. Çünkü insan hayatına olumlu tesir edeceği umularak isim koyulmasına razı gelmeyen Hz. Peygamber'in, hoş olmayan isimleri güzel anlamlı isimlerle değiştirirken böyle bir beklenti içinde olması düşünülemez. İşte bu noktaya dikkat çeken İbn Hacer, Resûlullâh'ın güzel isim koyarken bu isimlerden olumlu da olsa bir beklenti içine girmediğini vurgulamıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in uğur beklentisi olmadan anlamı kötü, çirkin olan isimleri güzelleri ile değiştirdiğini, söylendiğinde insan zihninde olumsuz çağrışımlara sebep olmaması için bu değişiklikleri yaptığını kabul etmek daha doğru olacaktır. İbn Battâl (öl. 449/1057) uğursuzluk konusunu açıklarken olumlu dil kullanmak ile ilgili şunları dile getirmiştir:

“Allah insanların gönlünde güzel kelimeye, güzel fala muhabbeti ve ona ünsiyeti var etti. Yine insanlara müjdeye sevinme ve güzel manzaradan hoşlanma duygusunu verdi. İnsanın berrak bir suyun yanına gelmesi ondan içmese bile hoşuna gider. Aynı

¹⁸ Geniş açıklama için bk. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellah İsmâîl es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-Sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İsmâîl (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1432/2011), 1/397-405.

¹⁹ Bu görüş için bk. San'ânî, *et-Tenvîr*, 8/606.

²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/215.

şekilde insan güzel bir bahçeye gelince oradan faydalanmasa bile bahçe ona mutluluk verir.”²¹

İbn Battâl'ın sözlerinde insan ruhunun etkilendiği iki olguya dikkat çektiği görülmektedir. Güzel manzaranın insan gönlüne hoş geldiğinden söz eden İbn Battâl'ın güzel isim konulması ile ilgili nebevî sünnetten söz ederken güzel sözün tesirinden bahsetmesi Hz. Peygamber'in uğur beklentisiyle isimleri değiştirmedeğini, güzel söz duymanın insan tabiatına hoşluk verdiği için böyle yaptığını ifade etmesi açısından önemlidir.

İnsan fitratına dikkat çeken İbn Battâl, insanın ruh halini etkileyen doğal durumları örnek olarak zikretmiştir. Bu sözleri ile o, pozitif söylemin, düşüncenin ve göze hitap eden bir güzelliğin insan ruhuna olumlu tesir edeceğini ifade etmiştir. Bu noktadan hareketle nebevî tedbir ve uyarıların insan ve toplum ruh sağlığını korumak için alınan önlemler olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber ruh ve düşünce dünyasına olumsuz etkileri olabilecek isimleri değiştirerek insanlara söylem ile zihin dünyası arasındaki etkileşimi göstermek istemiştir. Eşi Berre'nin ismini Cüveyriyye (öl. 56/676) olarak değiştirmesi²² toplumsal hayatta sıradan kabul edilen basit bir şeyin bile aslında ciddi bir öneme sahip olabileceğini göstermektedir.²³ Alimlerin ifade ettiğine göre Hz. Peygamber iki sebepten dolayı eşinin ismini değiştirmiştir. Birincisi Berre “hayırlı, sâliha kadın” anlamına gelmektedir.²⁴ Bu isim, kişinin kendisini temize çıkarma anlamına geldiği için Hz. Peygamber “*Nefislerinizi temize çıkartmayın. Allah sizden kimin iyi olduğunu daha iyi bilir.*”²⁵ buyurarak değiştirme gerekçesini de açıklamıştır. Değiştirmenin ikinci gerekçesi ise olumsuz çağrışım yapması olarak belirtilmiştir ki bunu “sözün düşünceye etkisi” kabilinden değerlendirmek mümkündür. Hz. Peygamber eşi Berre'nin yanından çıktığında “Berre'nin/iyi olanın yanından çıktı” denilmesinden hoşlanmazdı.²⁶ Böyle bir ifadenin olumlu bir söylem olmadığı ve insanların zihinlerinde Hz. Peygamber'in hayrı terk ettiği gibi bir anlamın oluşmasına sebep olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Bu da göstermektedir ki Resûlullâh (a.s) alışılmış bir şey sebebiyle de olsa insanları negatif düşüncelere götürecek söylemlerden sakınmıştır. Halbuki insanlar Berre ismini çocuklarına koyuyor ve bunda herhangi bir sorun da görmüyorlardı. Belki de Hz. Peygamber'in işaret

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk.Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 9/437.

²² Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Âdâb”, 2140.

²³ Hz. Peygamber'in Berre isimli başka kişilerin adlarını da değiştirdiğine dair rivayetler için bk. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Âdâb”, 2142.

²⁴ Rıza Savaş, “Cüveyriye Bint Hâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/146.

²⁵ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Âdâb”, 2142.

²⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Âdâb”, 2140.

²⁷ Abdüllatîf b. Firişte, *Şerhu mesâbîhi's-sünne*, thk. Komisyon (Ammân: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 5/210

ettiği sakınca birçok insanın aklına bile gelmiyordu. Buna rağmen Hz. Peygamber, insanın farkında olmadan bilinç altında oluşabilecek yanlış anlamalara engel olmaya gayret etmiştir. O'nun bu psikolojik ve sosyolojik bakış açısı insan fitratını çok iyi bildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber gerçekte ismi Berre olan bir insanın yanından çıktığı ve "Berre'nin yanından çıktı" denildiğinde insanlar bu isme sahip birisinin yanından çıktığını anlamalarına rağmen o, yine de "iyi olanın yanından çıktı" şeklinde olumsuz anlamaya yol açabilecek bir duruma izin vermek istememiştir. Günlük hayatta basit veya önemsiz gibi görünen bu noktaların zamanla büyük sorunlara dönüşebileceği bugün çok daha iyi anlaşılmaktadır. Sanayi devriminden sonra sosyal hayatın kırılma yaşadığı, dijital çağda ise çok farklılaştığı günümüzde insan zihninin olumsuz düşüncelere karşı korunması gerektiği artık herkesçe kabul edilen bir hakikattir. Diğer bir hakikat ise insanların kötümser düşünmeyi çoğunlukla farkında olmadan çevrelerinden öğrenmeleridir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in söz konusu hadislerdeki tavsiye ve uyarıları dil yoluyla olumsuzluğu birbirine öğreten ve olumsuzluğu günlük hayatta gündemde tutan bir yapının oluşmasını engelleme çabası olarak değerlendirilebilir.

2. Uğursuzluk ve Fal (İyimserlik, Hayra Yorma)

Günümüzde fal, insanın gelecekte olabilecek olaylar hakkında bilgi sahibi olmak ve öğrendiğini zannettiği kaderini istediği yönde değiştirmek, kötülüklerle karşı tedbir almak, böylece merak, teselli ve ümit duygularına cevap vermek veya sadece oyalanıp vakit geçirmek maksatlarıyla çeşitli yollara başvurarak elde ettiği şeyin anlamlarını ele alacak şekilde kullanılmaktadır.²⁸ Hadislerde ise fal, güzel söz anlamında kullanılmıştır.²⁹ Örneğin hasta bir kimse, Salim/sağlıklı isimli birisine seslenildiğini duyduğunda kendisinin de iyi olacağını düşünebilir. Uğursuzluk ise falın tersine negatif söylem ve düşüncedir.³⁰ Cahiliye döneminde insanlar tabiat varlıklarının güçleri olduğuna inanır ve Allah'a rağmen insanlara etki edeceğini kabul ederlerdi. Hz. Peygamber bu düşüncüyü reddetmiş ve bunun İslam'a uygun bir inanç olmadığını belirtmiştir.³¹

Allah'tan başka varlıkların insanlar üzerindeki olumsuz etkilerini "Uğursuzluk yoktur." ifadesi ile reddeden Hz. Peygamber, falın ise güzel ve olumlu anlamlı bir kelime olduğunu "Sizden birinizin duyacağı pozitif anlamı olan bir kelimedir."³² buyurarak açıklamıştır. Hatta Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) O'nun bir ihtiyacı için dışarı çıktığında "Ey Râşid!/Aradığımı

²⁸ Ayşe Duvarcı, "Halk Kültürü Uygulamalarından Biri Olan Fal Geleneğinin Değerlendirilmesi", *Erdem* 13/37 (2001), 118.

²⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tıb", 44.

³⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 4/512.

³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tıb" 43; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Selâm", 2223.

³² İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 13/493; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tıb" 43; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Selâm", 2223.

bulan, Ey Necîh!/Başarılı”³³ sözlerini duymaktan hoşlandığını nakletmiştir.³⁴ Zira bu sözler ihtiyaç sebebiyle dışarı çıkan bir insanın zihninde olumlu çağrışımlar yapacak ve bir nebze olsun darda kalmışlık halinden kurtulması için umut verecektir.

Uğursuzluk düşüncesinin birçok olumsuz yönü yanında toplumun moral değerlerine zarar vermesi de söz konusudur. Bu kötü duruma engel olmak için Hz. Peygamber bazı tedbirler almıştır. Bu tedbirlerden bir tanesi isim koymada kötü anlamlı adların tercih edilmemesidir. Çünkü isimler günlük hayatta sürekli kullanılarak gündemdedirler ve olumsuz anlama sahip olanlarının insan düşüncesini negatif yönde etkileme potansiyeli mevcuttur. Hz. Peygamber böyle bir olumsuz durumu önlemek için gayret göstermiştir. Büreyde (öl. 63/682-683) hadisi bu durumu ifade etmesi sebebiyle zikre değerdir. O, Hz. Peygamber'in fal ve uğursuzluk ile ilgili tutumunu şu sözler ile aktarmıştır:

“Nebi (s.a.v.) herhangi bir şeyi uğursuz saymazdı. Zekât memuru göndereceğinde ismini sorardı. Hoşuna giderse seviniirdi ve sevinci yüzünde görülürdü. Eğer ismi hoşuna gitmezse bu durum yüzünden fark edilirdi. Bir köye girdiğinde köyün ismini sorardı. Hoşuna giderse bu durum yüzüne yansırırdı. Eğer köyün ismi hoşuna gitmezse hoşnutsuzluğu yüzünden anlaşılırdı.”³⁵

Rivayette açıkça Resûlullâh'ın uğursuzluğu kabul etmediği görülmektedir. Büreyde'nin rivayete “*Nebi (s.a.v.) herhangi bir şeyi uğursuz saymazdı.*” diyerek başlamasının sebebi, aktaracağı bilgilerde Hz. Peygamber'in uğursuzluğa inandığı gibi yanlış bir kanaatin oluşmasını engellemek olabilir. Bürey'de, Resûlullâh'ın güzel isimler sebebiyle sevindiğini, kötü kabul ettiği isimlerden dolayı da hoşnutsuzluğunun yüzüne aksettiğini söyleyerek o'nun, isim dahi olsa güzeli tercih ettiğini dile getirmektedir. İmam Begavî ise hadisin işaret ettiği farklı bir noktaya dikkatleri çekmiş ve Büreyde hadisini açıklarken isimlerin anlamlarının kadere tevafuk etme ihtimallerinden dolayı kötü isimlerin çocuklara koyulmaması gerektiğini vurgulamıştır.³⁶ İmam Begavî'nin bu yorumu sözün kadere dönüşmesi ile ilgili gibi görünse de negatif söylemin olumsuz düşüncelere sebep olmasıyla da ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Begavî'nin sözünü değerlendiren Muzhirî (öl. 727/1327), bir kimsenin çocuğuna kötü anlama gelen bir isim koyduktan sonra o ismin anlamının ortaya çıkması durumunda insanların bu durumun isim sebebiyle gerçekleştiğine inanıp o kişiden uzaklaşarak onu uğursuz sayabileceklerini söylemiştir.³⁷ Bu açıdan değerlendirildiğinde isim koymanın insanın düşünce dünyasına etki eden hatta inanç haline gelebilecek durumlara

³³ Bu kelimeler “yolunu bulan, başarılı olan” gibi pozitif anlamlara sahiptir.

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre(Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), “Siyer”, 47.

³⁵ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24.

³⁶ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 12/177.

³⁷ el-Huseyn b. Mahmûd ez-Zeydânî el-Muzhirî, *el-Mefââtih şerhu'l-mesâbih* (Kuveyt: Dâru'n-Nâdir, 1433/2012), 5/94.

sebeup olan bir yönünün olduğu da anlaşılmaktadır. Bu bağlamda isimlerin birey ve toplum psikolojisi üzerinde olumsuz etkileri olduğunu gören Hz. Peygamber, çocuklara güzel isimler koyulmasını tavsiye ederek bu olumsuz etkileri bertaraf etmeye çalışmıştır.

Olumsuz dil kullanmanın insanın ruh ve düşünce dünyasına etkilerinin yanında, yukarıda da ifade edildiği gibi hakikate dönüşmesi de rivayetlerde dile getirilmiştir. *Muvatta*'da Hz. Ömer'den (öl. 23/644) nakledilen bir olay konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Rivayete göre Hz. Ömer birisine ismini sorar. Adam da "Cemre/ateş" diye cevap verir. Kimin oğlu olduğunu sorduğunda "İbn Şihâb/alevin oğlu" cevabını alır. Kimlerden olduğu sorusuna Cüheyne kabilesinin bir kolu olan "Huraka'dan/yananlardan" cevabını duyan Hz. Ömer, "Evin nerede?" diye sorar. Adam volkanik bir bölge olan "Harratü'n-nâr" der. Hz. Ömer "Hangisi?" diye sorunca da adam aevli anlamına gelen "Zâtü lezâ bölgesinden" der. Bunun üzerine Hz. Ömer "Ailenin yanına git. Çünkü onlar yandılar." buyurur. Hadisin râvîsi durumun Hz. Ömer'in dediği gibi gerçekleştiğini kaydeder.³⁸

Hz. Ömer'in bu olumsuz dil kullanan kişi ile diyalogunun tam aksi Hz. Peygamber ile Büreyde arasında geçmiştir. Büreyde'nin naklettiğine göre bir gece Resûlullâh ile karşılaştıklarında Hz. Peygamber onu tanıyamaz ve "Kimsin?" diye sorar. "Büreyde'yim." cevabı üzerine Ebubekir'e bakar ve "İşimiz düzgün oldu." der. Büreyde'ye hangi kabileden olduğunu sorması üzerine Büreyde "Eslem kabilesindenim." cevabını verir. Resûlullâh "Güvende olduk." karşılığını verir. Hangi kolundan olduğunu öğrenmek istediğinde Büreyde "Benî Sehm'den/Pay sahiplerinden" olduğunu söyleyince Hz. Peygamber "Nasibin çıktı." diyerek konuşmayı sonuna kadar hayra yorar.³⁹ Resûlullâh'ın bu diyalogunda duyduğu her şeyi hayra yoruması (tefâül) söylemin düşünceye etki edebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Onun böyle bir dil kullanması pozitif söylemin önemini göstermesinin ötesinde olumlu konuşmanın insan hayatının merkezinde yer alması gerektiğine ince bir işaret olarak da anlaşılmalıdır.

Hz. Peygamber'in hayra yorma, iyimser söylem ve pozitif bakış açısını toplumsal bir pratiğe dönüştürme çabasının psikoloji ve sosyoloji ilimlerinin ilgi alanına girdiğini söylemek mümkündür. Zira yeni bir ilim dalı olan pozitif psikolojide iyimserlik daha çok gelecek ile ilgili olumlu düşüncelere sahip olmak diye ifade edilirken, kötümserlik ise hayata, geleceğe ve var olana negatif anlamlar yüklemek olarak tanımlanmıştır.⁴⁰ Yukarıda incelenen hadislerin verdiği mesajların bu tanımla benzerliği dikkat çekicidir.

³⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Beşşâr Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,1417/1997), "Câmi", 61.

³⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuçahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî (Şam: Dâru Kuteybe, 1414/1993), 27/235.

⁴⁰ Mehmet Yavuz Furkan Solak-Gazanfer Anlı, "İyimserlik, Stres İçeren Durumlar ve Başa Çıkma: Bir Derleme Çalışması", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/4 (Aralık 2023), 2079.

3. Rüya Tabiri

Rüyalar birçok yönüyle keşfedilmeyi bekleyen olgulardır. Kur'ân-ı Kerim ve hadisler rüyaların keşfedilmeyi bekleyen bazı noktaları ile ilgili bilgiler aktarmaktadır. Hadislerde rüyaların söylem ve düşünce arasındaki etkileşime işaret etmesi, rüya tabiri konusunun çalışmaya ayrı bir başlık olarak eklenmesini gerekli kılmıştır.

Ashâbına güzel rüyanın Allah'tan, kötü rüyanın ise şeytandan olduğunu öğreten Hz. Peygamber, rüyaların başkalarına anlatılması hakkında ise şunları söylemiştir:

“...Sizden birisi hoşuna giden bir rüya görürse bunu sadece sevdiği kişiye anlatsın. Kötü bir rüya gördüğünde ise bu rüyanın ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınsın ve üç kere üflesin. Kötü rüyayı da kimseye anlatmasın. Çünkü o rüya ona zarar veremeyecektir.”⁴¹

Hadiste Hz. Peygamber güzel rüyanın anlatılmasını, kötü rüyanın ise anlatılmamasını tavsiye etmesinin yanında, güzel ve hoş olan rüyanın gelişi güzel herkese anlatılmamasını, anlatılacaksa sevilen birisine anlatmasını emretmiştir. İyi rüyaların sevilen kişilere anlatılması ile ilgili nebevî tavsiyeyi değerlendiren Mâzerî'nin (öl. 536/1141) “*Tahminime göre bu ondan hoşlanmayan birisine anlatması durumunda çirkin bir yorum yaparak onu üzmesinden sakındırmak içindir...*”⁴² şeklindeki yorumu olumsuz söylemin insanın ruh dünyasındaki etkilerine dikkat çekmektedir. Mâzerî bu bakış açısıyla kötü rüyayı yorumlayan kimsenin hoş olmayan yorumlar yapması durumunda karşısındaki kişinin ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebileceğini belirtmiştir. Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (öl. 435/1044) konuyla ilgili yorumu da rüyaların kötü ahlaklı kimselere anlatılması durumunda moral değerlere zarar verme endişesini dile getirmektedir. İyimserlik ile yorumlanmayan rüyanın kişiyi karamsarlığa sevk edeceğinden bahseden Mühelleb, bu durumun kişinin hayatını olumsuz yönde etkileyeceğini ve kişinin bu durumdan kurtulma umudunun köreleceğini belirtmiştir.⁴³ Her iki hadisin yorumlarının ortak paydasının söylem-düşünce arasındaki etkileşim olduğu açıkça görülmektedir. Bu hadislerin farklı bakış açıları ile değerlendirilmesi elbette mümkündür. Fakat hem Mâzerî'nin hem de Mühelleb'in yorumları da hadislerin muhtemel manaları arasındadır ve böyle yorumlanması önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu noktadan hareketle Hz. Peygamber'in rüyaların anlatılması ile ilgili ortaya koyduğu prensibi, pozitif söylemin düşünceye etkisi bağlamında değerlendirmek mümkündür.

⁴¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Ta'bîr”, 46.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî Neyfel (Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1412/1991), 3/202.

⁴³ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 9/558.

Resûlullâh'ın "...Sizden birisi hoşuna giden bir rüya görürse bunu sadece sevdiği kişiye anlatsın." sözü hakkında alimlerin yorumlarına bakıldığında bu hadisi Hz. Peygamber'in "Rüya yorumlanmadığı sürece kuşun ayağında asılıdır. Yorumlandığında düşer..."⁴⁴ sözüyle tefsir ettikleri görülmektedir. Hadisi yorumlayan muhaddislere göre insanların gördükleri rüyaların iyiye ya da kötüye yorulması mümkündür ve hangi şekilde olursa olsun yorumun gerçeğe dönüşme ihtimali vardır. Bu sebeple rüyaların sevilen kişilere anlatılıp yorumlatılması önemlidir. Çünkü rüya sahibinin sevdiği kişi onu üzecek bir yorumdan sakınacak ve böylece olumsuz bir durumun oluşmasına imkân vermeyecektir. Kişiyi çekemeyen, düşmanlık besleyen birisinin ise negatif yorum yapma riski her zaman bulunmaktadır. Konuyu değerlendiren İmam Nevevî'nin, rüya tabirinin kişinin kaderine dönüşmediği durumlar olabileceğini fakat böyle bir durumda bile olumsuz yorumların kişiyi üzeceğini ve rahatsız edeceğini dile getirmiş olması⁴⁵ pozitif söylem ile düşünce arasındaki bağa işaret olarak anlaşılabilir.

Hz. Peygamber'in rüyaların iyimser, olumlu ve hayra yorumlararak yorumlanması, kötü rüyaların ise anlatılmaması yönündeki tavsiyeleri hayatla ve gerçekle barışık iyimser bir toplum inşa çabasıdır. Zira iyimserlik hayata olumlu bakmaktır.⁴⁶ Tekraren ifade etmek gerekir se Hz. Peygamber'in rüya tabiri yapılırken olumlu ve pozitif bir dil kullanılmasını tavsiye etmesi, fertlerin ve toplumun ruh sağlığını korumaya yönelik bir tedbirdir. Zira hayata olumlu bakmanın, kişiyi birçok stres ve psikolojik sorunlardan koruduğu bir gerçektir. Ruh sağlığını etkileyen birçok unsurun yanında insanların ağızından çıkan kelimeler de insan psikolojisi üzerinde etkilidir.

Sonuç

Bu makalede Hz. Peygamber'in "isim koyma, rüya tabiri, fal ve uğursuzluk" konularındaki tavsiyeleri ve bu tavsiyelerin dil ile düşünce arasındaki ilişkiye işareti incelenmiştir. İsimlerin insan düşüncesine tesirinin farkında olan Hz. Peygamber, çocuklara insanların zihninde olumsuz düşüncelere sebep olabilecek kötü isimlerin koyulmasını istemiş ve birtakım isimlerin olumsuzluklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca anlamı güzel olsa da kötü çağrışımlara sebep olma ihtimali bulunan güzel isimleri dahi değiştirmiştir. Bununla birlikte birçok insanın çok fazla önemsemeyerek "rüya" deyip geçtiği ancak yine de ayırım yapmadan herkese anlatmaktan geri durmadığı rüyaların da insan psikolojisine olumsuz etkileri olabileceğine işaret etmiştir. Rüyaların kötüsünün anlatılmamasını, iyilerinin de olumlu yorumlar yapacak kimselere anlatılmasını tavsiye etmesi ise pozitif düşüncenin hâkim olduğu bir dünya inşa etme çabası olarak değerlendirilmektedir. Cahiliye düşüncesinin bir

⁴⁴ Ebû Dâvûd, "Edeb", 95.

⁴⁵ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 15/18.

⁴⁶ Fatma Sapmaz-Tayfun Doğan, "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik" *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/Sayı 3, (Aralık 2012), 64.

kısmını henüz üzerinden atamamış ashâbına uğursuzluğun olmadığını söylemesi ve bunun yerine “güzel söz” söylenmesinin daha iyi olacağına ısrar etmesi de aynı şekilde güzeli konuşan ve hayata güzel bakan bir toplum ve insan profili oluşturma gayreti olarak anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber bir taraftan cahiliye inançlarını yıkmış diğer taraftan da bu inançlar etrafında var olan olumsuz söylemi de ortadan kaldırmak için mücadele etmiştir. Cahiliye döneminin vahyin ışığından uzak, hikmetten, irfandan ve ferasetten yoksun dönemlerinde ortaya çıkan anlayışları, Hz. Peygamber tarafından tespit edilerek kaldırılmış ve yerine insan fitratına uygun inanç ve düşünce sistemleri yerleştirilmiştir. Toplumun enerjisini sömüren uğursuzluk inancı bunlardan bir tanesidir. Bu inanç İslam öncesi toplumda kendini çok farklı şekillerde göstermiştir. İsimlerin uğur ve uğursuzluk getirdiğine inanan insanların bu durumdan etkileneceğini fark eden Hz. Peygamber bu noktada yaptığı ikazlar ile Müslümanlara yön vermiştir. Onun topluma bu yöndeki müdahaleleri söylem üzerinden düşüncenin korunması amacına matuftur.

İsim konusuna önem veren Hz. Peygamberin isimler üzerinden üç farklı noktada dil ile düşünce arasındaki bağa işaret ettiğini söylemek mümkündür. Hayata olumlu etkisi olacağı inancı ile isim koymanın beklenenin aksi bir durum gelişmesinde ters işlev göreceği, negatif düşüncelere yol açabileceği ilgili hadislerde dile getirilmiştir. Yine bazı kötü anlamlı isimlerin insan zihninde olumsuz çağrışımlara sebep olacağı farklı ifadeler ile vurgulanmıştır. Öte yandan “Berre” gibi olumlu anlamı olan isimlerin de yanlış anlaşılmalara, kötü düşüncelere sebep olabileceği hadislerde yer almıştır.

Hz. Peygamber, negatif düşünceyi engellemek, bunun yerine olumlu düşünmeyi öncelemek için çeşitli toplumsal inanış ve adetler üzerinden açık ve dolaylı mesajlar vermiş; isim koyma, rüya tabiri, uğursuzluk ve tefâül konularında toplumda var olan olumsuz söylemlerin insanların ruh ve düşünce dünyalarına zarar vermesini önlemek için de dikkatlerden kaçan önemli noktalarda uyarılar yapmıştır. Bu bağlamda verilen mesaj ve uyarıların olumlu dil kullanmak suretiyle pozitif düşünmeye katkı sağlama amacı güttüğünü söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebû'l-Hasen b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâti'h şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- Duvarcı, Ayşe. "Halk Kültürü Uygulamalarından Biri Olan Fal Geleneğinin Değerlendirilmesi". *Erdem* 13/37 (2001), 117-130.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Şâm: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 18. Basım, 2022.
- Hâkîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hayani, Muhammed. *Nebevi Sünnet'teki Pozitif Düşünce Oluşturmakla İlgili Hadislerin Tahlili*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuçahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvaţta'* min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr. thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî. 30 Cilt. Şâm: Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- İbn Battâl Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Firişte. *Şerhu mesâbîhi's-sünne*. thk. Komisyon. 6 Cilt. Ammân: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Mülakın, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tevdîh li şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. nşr. Dâru'l-Fellâh. 36 Cilt. ŞâmŞâm: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî el-Cevherî. *Müsnedü İbni'l-Ca'd*. nşr. Âmir Ahmed Haydâr. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Nâdir, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. nşr. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1988.
- Keşmîrî, Muhammed Enver. *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Bedr Âlim el-Maratî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbî. *el-Muvatta*. nşr. Beşşâr Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî. *es-Sıkillâ el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şâzelî Neyfel. 3 Cilt. Cezâir: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1412/1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991.

- Muzhirî, el-Huseyn b. Mahmûd ez-Zeydânî. *el-Mefâtîh şerhu'l-mesâbih*. thk. Komisyon. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nâdir, 1433/2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. Nşr. İdâretü Muhammed Muhamed Abdüllatîf. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1349/1930.
- Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen el-Makdisî. *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Komisyon. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellah İsmâîl. *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-Sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İsmâîl. 11 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1432/2011.
- Sapmaz Fatma - Doğan Tayfun. "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik" *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/3 (Aralık 2012), 63-69.
- Savaş, Rıza. "Cüveyriye Bint Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/146. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Solak, Mehmet Yavuz Furkan - Anlı, Gazanfer. "İyimserlik, Stres İçeren Durumlar ve Başa Çıkma: Bir Derleme Çalışması". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/4 (Aralık 2023), 2077-2089. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1282133>.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî, 1395/1975.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*. nşr. Abdülhamîd Hindevânî. 13 Cilt. Mekke-Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.
- Yorulmaz, Rukiye- Erdem, Ramazan. "Sağlıklı Yaşam Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve". *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/1 (2021), 57-74.

İbn Âdil'in *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb* Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımı (Enbiyâ Sûresi Bağlamında)

Ibn Adil's Approach to Qirâ'ât in His Work *al-Lubâb fî 'ulûm al-Kitâb*
(In the Context of Sûrah al-Anbiyâ)

Ayşenur KOÇAK*

Öz

İbn Âdil (öl. VIII./XIV. yüzyıl), hicrî sekizinci yüzyılda yaşamış âlimlerden biridir. Meşhur eseri *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, lafızların manası, irabı, okuyuş vecihleri ve âyetler hakkında müfessirlerin yorumları gibi pek çok konuyu derinlemesine ele alan hacimli bir tefsirdir. Özellikle de kıraatler bakımından önemli bir niceliğe haizdir. Şâz kıraatler bakımından sonraki araştırmalara kaynaklık edecek bir niteliğe sahip olmasına rağmen akademik çalışmalarda bu öneme gereken ilgi verilmemiştir. Çalışmamız literatürdeki bu boşluğu doldurma, eksiği telafi etme, gereken önemi verme amacıyla oluşturulmuştur. Bu çalışmada İbn Âdil'in *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb* isimli tefsirinde Enbiyâ Sûresi'nde yer alan kıraat vecihlerini ele alışı incelenmiştir. Sûrede yer alan kıraatler ile ilgili gerekli verilerin toplanması, bu verilerin analizlerinin yapılarak bir sonuca ulaşılması şeklinde bir yöntem takip edilmiştir. Araştırmalarımız İbn Âdil'in kıraat vecihlerini aktarırken çoğunlukla okuyuşun isnat edildiği şahıslara yer verdiğini, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînin kıraatlerini zikrettiği gibi on kıraat imamının ve râvilerinin şâz okuyuşlarına da çoğu yerde atıf yaptığını göstermiştir. Müellif, söz konusu sûrede yer yer kıraat kaynaklarında nakledilen vecihlere temas etmiştir. Bununla birlikte kaynaklarda yer almayan bir takım vecihleri de eserinde aktarmıştır. Ayrıca İbn Âdil Enbiyâ Sûresi'nde genel olarak kıraatlerin tevcihini lügavî hüccetlere dayandırmış, bu bağlamda Arap şiiri, sarf ve nahiv kaideleri ile lehçelere başvurmuş, bazen de dil âlimleri ile müfessirlerin görüşlerinden istifade etmiştir. Diğer taraftan gerekli gördüğü yerde kıraat-mana ilişkisine de temas etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Kur'ân, İbn Âdil, Enbiyâ Sûresi.

Abstract

Ibn Adil (d. 8th/14th century), was a scholar who lived in the 8th century AH. His famous work, *al-Lubâb fî 'ulûm al-Kitâb*, is an extensive tafsir that deeply examines various topics such as the meanings of words, grammatical analysis (i'râb), differences in qirâ'ât (variant readings), and the opinions of exegetes on the interpretation and explanation of Qur'anic verses. It is particularly significant for its

* Öğr. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, akocak@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0008-7972-6408, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 20/01/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 24/03/2025, Published/Yayım Tarihi: 26/03/2025.

extensive treatment of qirâ'ât. Despite its potential to serve as a source for future research on shâdhdh qirâ'ât, this significance has not received adequate attention in academic studies. Our study has been conducted with the aim of filling this gap in the literature, addressing the deficiency, and giving the subject the attention it deserves. This study examines Ibn 'Adil's approach to the recitation variants (qirâ'ât) in Sûrat al-Anbiyâ' as presented in his exegesis, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*. The methodology involves collecting necessary data on the qirâ'ât mentioned in the work, analyzing this data, and drawing conclusions. Our research has shown that Ibn 'Adil, while transmitting qirâ'ât variants, predominantly refers to the individuals to whom the recitation is attributed. In addition to mentioning the qirâ'ât of the Prophet, the Companions, and the Tâbi'ün, he frequently cites the non-canonical readings (shâdhdh) of the ten qirâ'ât imams and their transmitters. The author occasionally refers to the various readings (qirâ'ât) transmitted in the recitation sources within the relevant sûrah. However, he also includes certain readings that are not found in these sources. Additionally, in his interpretation of Sûrat al-Anbiyâ', Ibn 'Adil generally justifies the qirâ'ât based on linguistic evidence, drawing upon Arabic poetry, morphological and syntactic rules, as well as dialectal variations. Moreover, he sometimes benefits from the opinions of linguists and exegetes. Furthermore, wherever necessary, he addresses the relationship between qirâ'ât and meaning.

Keywords: Qirâ'ât, Tafsir, Qur'an, Ibn Adil, Sûrah al-Anbiyâ.

Giriş

Hanbelî bir müfessir olan İbn Âdil'in doğduğu ve vefat ettiği tarih tam bilinmemektedir.¹ Ebû Hafs² olarak bilinmekle birlikte künyesinin Ebü'l-Hasan olduğu da ileri sürülmüştür.³ Kaynaklarda el-Hanbelî ed-Dımaşkî⁴ nisbesiyle şöhret bulmuş; başka bir kaynakta ise en-Nu'mânî⁵ nisbesi ile yer almıştır. İbn Âdil, Vezîre bint Ömer (öl. 716/1316) ile İbnü's-Şihne diye bilinen Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr'dan (öl. 733/1333) hadis ilmine dair dersler almıştır. Hâfız Nûreddîn el-Heysemî (öl. 807/1405) ile Cemâleddîn el-Bisâtî el-Mâlikî (öl.

¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1543; Muhammed b. Abdillâh b. Alî b. Humeyd en-Necdî, *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâihî'l-Hanâbile*, nşr. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd - Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 2/793; Abdullâh b. Umeyr b. Abdillâh el-Husayn, *İhtiyârâtü İbn 'Adil en-nahviyye fî kitâbihi'l-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb min evveli sûreti'l-Fâtiha ilâ nihâyeti sûreti'n-Nisâ'* (Mekke-i Mükerrreme: Ümmülkurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1430), 9; İbn Âdil'in ölüm tarihi ile ilgili "880 sonrası" gibi yaklaşık ifadeler kullananlar da olmuştur. Bu konuda örnek için bk. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 5/58; yine başka bir eserde "885 sonrası" kaydı bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 1409/1988), 1/398; İbn Âdil'in tefsirinin mukaddimesinde ise 775 yılında vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Bu bilgi için bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Ahmed Abdülmevcûd – Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/1.

² Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/58.

³ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/793.

⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/58; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/398.

⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts), 7/300.

829/1426) ise İbn Âdil'in öğrencileri arasındadır. Onun, yaş olarak en büyük öğrencisi olan Bisâtî'nin vefatından sonra elli yıldan fazla yaşadığı bilinmektedir. Bisâtî seksen sekiz yaşında vefat etmiştir. Öğrencileri ve hocaları arasındaki bu zaman aralığından hicri yedi yüz ile sekiz yüz yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.⁶ Nitekim bazı kaynaklarda yer alan bilgiye göre tefsirini H 880 yılında tamamlamıştır.⁷ Bu bilgi de müfessirin vefat tarihi hakkındaki tahminleri doğrulamaktadır.

İbn Âdil'in en meşhur eseri, *Tefsîri İbni Âdil* ismiyle de şöhret bulan ve araştırmamıza da konu olan *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsiridir. İbn Âdil'in tefsirinden başka Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (öl. 652/1254) İmam Ahmed'in fihhına dair yazmış olduğu *el-Muharrer* adlı esere yazdığı bir hâşiyesi de mevcuttur.⁸

İbn Âdil'in hayatına dair kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Eserleri incelendiğinde, müfessirin günümüze kadar gelen tek eseri *el-Lübâb*'ın, eşi benzeri bulunmayan bir niteliğe sahip olmakla övüldüğü görülmüştür. Bazı âlimler tefsirinin meşhur olduğunu belirtmişlerdir.⁹ Bu şöhretin en büyük delili, tefsirin güzellikte darb-ı mesel haline gelmesidir. Zira Muhibbî, kasidesinde Ebü'l-Vefâ Muhammed b. Arîz'i (öl. 501/1107) methederken "*Tefsirde İbn Âdil'e denk, büyük bir itibarın olduğu*" ifadelerini kullanmıştır.¹⁰ İbn Âdil'in tefsirinin şöhreti Halep'te ve Şam'da başlamış fakat bu şöhretin Kahire'ye ulaşması seneler sürmüştür. Bu durum ünlü âlim Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr* adlı eserinde İbn Âdil'in zikrinin hiç geçmediğinden anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Şâfiî müfessirlerinden Şirbînî'nin (öl. 977/1570) *es-Sirâcü'l-münîr* isimli tefsirine bakıldığında İbn Âdil'in ismine sıklıkla rastlanılmaktadır.¹¹ Özetle İbn Âdil, ünü çok fazla duyulmamış olsa da aslında meşhur âlimlerdendir.¹²

⁶ Detaylı bilgi için bk. Abdullâh b. Umeyr, *İhtiyârâtü İbn 'Âdil*, 9-10.

⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/58; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/398; bazı araştırmacılar İbn Âdil'in, tefsirini 879 yılında tamamladığını bildirmişlerdir. Bu konuyla ilgili bk. İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/793; İsmâil Paşa b. Muhammed Emîn b. Mir Selîm el-Bâbânî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1955), 1/794.

⁸ Abdullâh b. Umeyr, *İhtiyârâtü İbn 'Âdil*, 10.

⁹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1543; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/398.

¹⁰ امام واعنيه المسمى ابا الوفا/ على انه في العلم بحرٌ يُشعَّبُ/ فقيهٌ اصوليٌ منطقيٌ متكلمٌ/ بياني عروضيٌ وصوفيٌ مُعربٌ/ له الباعُ في التفسيرِ ضاهي ابنِ عادِلٍ *reşhatü tla'i'l-hâne*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1969), 5/10.

¹¹ İbn Âdil'in isminin geçtiği yerler için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ marifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matba'atü Bûlâk, 1285), 1/264, 275, 352, 360.

¹² Abdullâh b. Umeyr, *İhtiyârâtü İbn 'Âdil*, 10-11.

İbn Âdil'in tefsirinde Müellif'in Hanbelî¹³ kimliğinin ön plana çıkmadığı görülmektedir. Bu sebeple onun mezhep değiştirdiğini ya da Şafîî olabileceğini ileri sürenler de olmuştur.¹⁴ Eser, dilsel tahliller, kelimelerin anlamı ve irabı, şiir ile istişhâd, kıraat vecihleri, müfessirin kendi yorumları ile ilgili âyetin kelimî, fikhî yönü gibi pek çok konuyu içeren ansiklopedik niteliğe sahiptir. Müellif, eserde Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ile Semîn el-Halebî'nin (öl. 756/1355) tefsirlerinden çokça iktibaslarla bulunmuştur. Fikhî meselelerde farklı mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte zikretmiştir.¹⁵

Eser, gerek mütevatir gerekse de şâz kıraatler konusunda ilmî bir metot ile surelerdeki okuyuş vecihlerini ihtiva eden önemli kaynaklar arasındadır. Özellikle de şâz kıraatler noktasında kendisinden söz ettirecek kadar önemli bir konumda olması gereken İbn Âdil ve tefsirinin değeri, yeterince anlaşılabilmiş değildir.¹⁶ Araştırmanın bu alandaki ihtiyacı karşılayacağı umulmaktadır. Bu çalışma, İbn Âdil'in tefsirinde yer alan kıraat vecihlerine yaklaşım metodunu Enbiyâ Sûresi özelinde konu edinecektir. Tefsirde yer alan kıraat ihtilaflarının fazlalığı, makalenin sınırlarını zorlayacağından çalışma tek bir sûre ile sınırlandırılmıştır. Diğer sûreler sonraki araştırmalar için incelenmeyi bekleyen konular arasındadır.

1. Kıraatleri Nakil Metodu

İbn Âdil, kıraatleri nakle ederken bazı ifade kalıpları ve fiillerden istifade etmiştir. Bunlar “فَرَأَ/okudu”,¹⁷ “قِرَاءَةً/kıraat”,¹⁸ “رُويَ/...den/dan rivayet edildi”,¹⁹ “حُكيَ/...den/dan nakledildi”²⁰ gibi ifadelerdir. O, kıraatleri çoğunlukla râvilerine nispet ederek nakletmiş; bazen de isim zikretmeksizin “العامة/çoğunluk”,²¹ “رُويَ/...den/dan rivayet edildi”²² gibi genel ifadelerle râviyi belirsiz bırakmıştır. Ancak çoğu yerde Müellif'in kıraatleri okuyanlara

¹³ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsiyye, 1414/1994), 1/12.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullâh b. Umeyr, *İhtiyârâtü İbn 'Âdil*, 11-12.

¹⁵ Ahmet Özel, “İbn Âdil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1/582-584.

¹⁶ Çalışma öncesinde yapılan literatür taramasında İbn Âdil'in tefsirinde kıraatler ile ilgili müstakil bir kitap, tez ya da makale bulgusuna rastlanılmamıştır. Çalışma ile ilgili dolaylı olarak ilişkili olduğunu düşündüğümüz İbn Âdil'in *el-Lübâb* adlı eserinde nahvî tercihleri ile ilgili tez için bk. Abdullâh b. Umeyr, *İhtiyârâtü İbn 'Âdil*, 1-838.

¹⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/513, 535, 551.

¹⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/500, 551.

¹⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/593, 625, 628.

²⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/588.

²¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/522, 524, 551.

²² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/593, 625, 628.

nispet etmek suretiyle kâriilerin isimlerini açıkça zikrettiği görülmüştür.²³ Ayrıca o, bazı kıraatlerin naklinde yedi imam ile on kıraat imamından İbn Kesîr (öl. 120/738),²⁴ Hamza (öl. 156/773),²⁵ Nâfi' (öl. 169/785),²⁶ Kisâî (öl. 189/805)²⁷ ve diğeri imamların isimlerine atıfta bulunmuştur. Yine Müellif, eserinde kıraat imamlarının râvilerine ve râviler arasındaki okuyuş ihtilaflarına yer vermiştir. Örneğin Âsım'ın (öl. 127/745) râvisi Hafs (öl. 180/796)²⁸ bu bağlamda eserde rastlanılan isimlerdendir.

Müellif, kıraatleri naklederken Hz. Peygamber'e isnat edilen²⁹ okuyuşlara da işaret etmiştir. O, eserinde yeri geldikçe Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]),³⁰ Hz. Âişe (öl. 58/678),³¹ Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88),³² Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692)³³ gibi birçok sahabe kıraatlerine atıfta bulunmuştur. Eserde tâbiîn âlimlerinin okuyuşlarına da rastlamak mümkündür. Buna örnek olarak İbn Ya'mer (öl. 89/708 [?]),³⁴ Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720),³⁵ Mücâhid (öl. 103/721),³⁶ İbn Vessâb (öl. 103/721),³⁷ İbn Ebû İshak (öl. 117/735),³⁸ A'meş (öl. 148/765),³⁹ Ebû Hayve (öl. 203/818),⁴⁰ Ebû's-Semmâl (öl. ?)⁴¹ ve İbn Ebû Able'nin (öl. ?)⁴² isimleri sayılabilir. Aynı zamanda onun Zeyd b. Alî (öl. 122/740)⁴³ ve Ca'fer b. Muhammed (öl. 148/765)⁴⁴ gibi şii âlimlere kıraat nispet ettiği tespit edilmiştir.

²³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/450, 452, 482, 582.

²⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/508.

²⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/446, 618.

²⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/513.

²⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/446, 506.

²⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/452, 615.

²⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/628.

³⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/604, 628.

³¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/604.

³² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/625, 628.

³³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/604.

³⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/628.

³⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/580.

³⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/502, 625.

³⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/524.

³⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/590.

³⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/591, 613.

⁴⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/561, 590.

⁴¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/524, 613.

⁴² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/590, 603.

⁴³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/444, 484.

⁴⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/613, 627.

2. Kıraatleri Ele Alış Yöntemi

2.1 Sadece Kıraati Nakletmesi

İbn Âdil tefsirinde okuyuş vecihlerini naklederken bazen sadece kıraatlere temas etmekle yetinmiştir. Bu, müfessirlerin kıraatlere yer verirken kullandıkları yaygın bir metottur.⁴⁵ Nitekim “بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ”⁴⁶ âyeti bu duruma örnek gösterilebilir. Müellif, “مُكْرَمُونَ” lafzının çoğunluğun kıraatinde tahfif ile; İkrime'nin kıraatinde ise müşedded “مُكْرَمُونَ” şeklinde okunduğunu zikretmiştir.⁴⁷ Sadece bir kıraat kaynağında tespit edebildiğimiz bu vecih, İbn Âdil'den farklı olarak İbn Miksem'e (öl. 354/965) isnat edilmiş, mana olarak ise teksir/çokluk ifade ettiği belirtilmiştir.⁴⁸ Konuyla ilgili başka bir örnek, “وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا”⁴⁹ âyetidir. Müellif'in işaret ettiğine göre Ebû Abdurrahmân ve Katâde “أَهْلَكْنَاهَا” lafzını “أَهْلَكْتُهَا” şeklinde müttekellim tâ'sı ile okumuşlardır.⁵⁰ Hüzelî (öl. 465/1073) âyeti Katâde'nin tâ ile “أَهْلَكْتُهَا” şeklinde, geri kalan imamların ise nûn ile okuduklarını aktararak İbn Âdil'in naklini teyit etmiştir.⁵¹ Yine “لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَرَعُ”⁵² âyeti hakkında Müellif, Nâfi'nin “يَحْزُنُ” kelimesini yâ'nın dammesi ile “يُحْزَنُ” şeklinde; İbn Ka'kâ'nın (öl. 40/660[?]) ise her iki vecih ile de okuduğunu rivayet etmiş, başka bir görüş beyan etmemiştir.⁵³

Kıraat kaynaklarına bakıldığında, Kur'ân'ın farklı yerlerinde “وَلَا يَحْزُنُكَ” (Âl-i İmrân 3/176), “لِيَحْزُنُ” (el-Mücâdele 58/10) ve “لِيَحْزُنُنِي” (Yûsuf 12/13) şeklinde geçen “يَحْزُنُ” fiilinin Nâfi' tarafından yâ'nın dammesi, zâ'nın kesresi ile okuduğu tespit edilmiştir. Sadece Enbiyâ Sûresi'nde geçen “لَا يَحْزُنُهُمُ” ifadesi istisna kılınmıştır. Burada, tüm imamların âyeti geldiği

⁴⁵ Müfessirlerin kıraatleri naklederken sadece vecihleri zikretmelerine örnek bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/211; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süyûrî, *Kenzü'l-'urfân fî fikhî'l-Kur'ân*, (Tahran: Mektebetü'l-Mürtedaviyye, 1343), 1/84.

⁴⁶ el-Enbiyâ 21/26.

⁴⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/478.

⁴⁸ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-karâ'ât*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâ'î eş-Şâib (Müessesetü Semâ li't-Tevzi' ve'n-Neşr, 2007), 627.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/95.

⁵⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/596.

⁵¹ Hüzelî, *el-Kâmil*, 602.

⁵² el-Enbiyâ 21/103.

⁵³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/612. Detaylı açıklama için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-karâ'âtü'l-'aşr*, thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, ts.), 2/244; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi'l-karâ'âtü'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mühre (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 232.

şekil üzere tek bir kıraat ile okudukları belirtilmiştir.⁵⁴ Bazı âlimler ise İbn Âdil'in burada zikrettiği kıraat ihtilafını nakletmiş; fakat söz konusu dammeli kıraatin "يُحْرَنُ" Nâfi'ye değil Ebû Ca'fer'e nispet edildiğini ifade etmişlerdir.⁵⁵

2.2 Lügavî Tahlillerde Bulunması

İbn Âdil, kıraat vecihlerini aktarırken bazı yerlerde dilsel (lügavî) tahlillerde bulunmayı ihmal etmemiştir. Bu, genelde onun kıraatleri naklederken kullandığı bir metottur. Örneğin "مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ"⁵⁶ âyetinde geçen "مُحَدَّثٌ" ifadesini İbn Ebû Able'nin "ذِكْرٍ"nin mahalline atfen sıfatı olarak ref' halinde okuduğunu, zira burada "مِنْ" edatının şart ve cevabı tamamlamak için zait olduğunu belirtmiştir. Aynı kelimeyi Zeyd b. Alî'nin ise "ذِكْرٍ" lafzının mahalline atfen "مُحَدَّثًا" şeklinde mansub okuduğunu nakletmiştir.⁵⁷ İbn Âdil'in zikrettiği söz konusu İbn Ebû Able'nin "مُحَدَّثٌ" şeklinde okuduğu ref' kıraati, şâz kıraatlerin yer aldığı bir eserde geçmektedir.⁵⁸ Yine Müellif "لَا هَيْبَةَ قُلُوبِهِمْ"⁵⁹ âyetinde geçen "لَا هَيْبَةَ" kelimesinin Ebû Amr (öl. 154/771), Hamza ve Kisâî'nin kıraatinde öncesinde geçmiş bir isme sıfat olarak fetha ile okuduğunu kaydetmiştir. Zira sıfatın i'rab bakımından isme tâbi olması gerekir. Çoğunluğun kıraati de bu şekildedir. O, söz konusu kelimeyi İbn Ebû Able'nin ise mübtedanın ("هُمْ" zamirinin) ikinci bir haberi olarak "لَا هَيْبَةَ" şeklinde merfu okuduğunu da haber vermiştir.⁶⁰ Bu vecih de yine şâz kıraatlerin ele alındığı tek bir eserde İbn Ebû Able'ye nispet edilerek lügavî ya da anlamsal boyutuyla ilgili bir açıklama yapılmaksızın aktarılmıştır.⁶¹

İbn Âdil'in lügavî tahlillerde bulunduğu kıraat vecihlerinin bir kısmı hareke farklılıkları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili "وَلَسَلِيمِنَ الرِّيحِ"⁶² âyetindeki "الرِّيحِ" lafzı örnek

⁵⁴ Bu kıraat farklılığı için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1400), 219; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Me'âni'l-kirâ'ât* (Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Êdêb, 1991), 1/281; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Îrâbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, nşr. Abdurrahmân el-Useymîn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992), 1/123.

⁵⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, ts.), 2/244; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mühre (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 232.

⁵⁶ el-Enbiyâ 21/2.

⁵⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/444.

⁵⁸ Hüzeli, *el-Kâmil*, 600.

⁵⁹ el-Enbiyâ 21/3.

⁶⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/446.

⁶¹ Hüzeli, *el-Kâmil*, 600.

⁶² el-Enbiyâ 21/81.

verilebilir. Müellif burada çoğunluğun söz konusu lafzı mansub okuduklarını ve mukadder “سَحْرُنَا” fiilinin mef'ûlü olduğunu açıklamıştır. İbn Hürmüz (öl. 117/735) ve Âsım'dan Ebû Bekr'in (öl. 193/809) bir rivayette aynı kelimeyi cümlelerin mübtedası kabul ederek merfu okuduklarını nakleden İbn Âdil, “وَلِسَلِيمَانَ”nin câr-u mecrur olarak öne geçmiş haber olduğunu da bildirmiştir. Üçüncü bir vecih olarak Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Recâ'nın (öl. 105/723-24 [?]) söz konusu lafzı “الرِّيَّاحَ” şeklinde cemî-mansub okuduklarını zikretmiştir.⁶³

Kaynaklara bakıldığında “الرَّيْحَ” kelimesinin Âsım'ın râvisi Ebû Bekr tarafından merfu okunmasının Sebe' Sûresi'nin 12. âyetinde geçen “وَلِسَلِيمَانَ الرَّيْحَ” ibaresi için söz konusu olduğu görülmüştür. Enbiyâ Sûresi'ndeki “الرَّيْحَ” lafzının sadece nasb ile okunduğuna dikkat çekmişlerdir.⁶⁴ Diğer taraftan Ebû Bekr Şu'be'den Yahyâ el-Cu'fî (öl. ?) “الرَّيْحَ” lafzının Enbiyâ Sûresi'nde de merfu okunduğunu rivayet etmiştir. Bu okuyuşun mütevatir kıraate karşın tek bir kişi tarafından nakledilmiş şâz bir kıraat olduğu vurgulanmıştır.⁶⁵ Söz konusu lafzın üçüncü veçhi olan cemî kıraati “الرِّيَّاحَ” de bir kıraat kaynağında tespit edilmiştir.⁶⁶

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً”⁶⁷ âyetidir. Müellif, çoğunluğun “أُمَّتُكُمْ” lafzını “إِنَّ”nin haberi olarak damme ile Hasan-ı Basrî, İbn Ebû İshak, Eşhebü'l-Uklîl (öl. ?), Ebû Hayve, İbn Ebû Able ve Ebû Amr'dan Hârûn'un (öl.?) ise “هَذِهِ”den bedel ya da atf-ı beyan olarak nasb ile okuduklarını aktarmıştır. Müellif, aynı âyette geçen “أُمَّةً وَاحِدَةً” ibaresinin “إِنَّ”nin haberi olarak “أُمَّةً وَاحِدَةً” şeklinde damme ile okunduğunu da kaydetmiştir.⁶⁸ İbn Âdil burada âyetin anlamı ile ilgili Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) şu sözlerine yer vermiştir: “Ümmet, milletin ta kendisidir. Yani İslâm ümmetidir. “أُمَّةً وَاحِدَةً” ile tek din olan hakkında ihtilaf edilmeyen İslâm kastedilmiştir. Böylelikle İslâm'dan gayrı diğer dinler batıl olmuştur. Ümmetin aslı tek bir amaç doğrultusunda birleşen bir topluluk olmasıdır. Şeriat tek bir gaye üzerinde birleşen bir topluluğa ümmet demiştir.” Zemahşerî bu açıklamalarının

⁶³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/561.

⁶⁴ Ezherî, *Me'âni'l-kırâ'ât*, 2/288; İbn Hâleveyh, *İrâbü'l-kırâ'ât*, 2/210; Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, thk. Saîd el-Efgânî (Dârü'r-Risâle, ts.), 583.

⁶⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü'ş-Şerika, 2007), 3/1371.

⁶⁶ Detaylı bilgi için bk. Dimyâtî, *İthâf*, 393.

⁶⁷ el-Enbiyâ 21/92.

⁶⁸ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/590.

devamında “أُمَّتِكُمْ” ile “أُمَّةً وَاحِدَةً” kelimelerinin İbn Âdil'deki gibi Hasan-ı Basrî tarafından mansub okunduğunu⁶⁹ nakletmiştir.

Kaynaklar incelendiğinde âyetteki mezkûr “أُمَّتِكُمْ” lafzının İbn Âdil'in zikrettiği kişiler tarafından mansub okunması, şâz kıraatlerin değerlendirildiği tek bir eserde tespit edilmiştir. “أُمَّةً وَاحِدَةً” ibaresinin, tıpkı “زَيْدٌ أَخوكَ رَجُلٌ صَالِحٌ/Kardeşin Zeyd salih bir adamdır.” cümlesindeki kullanım gibi “أُمَّتِكُمْ”den bedel olduğu; şayet “أُمَّتِكُمْ” lafzı “هَذِهِ”den bedel ve tevdîh olarak nasb okunursa “أُمَّةً وَاحِدَةً” terkinin “إِنَّ”nin haberi olarak “أُمَّةً وَاحِدَةً” şeklinde ref okunacağı ifade edilmiş, nihayetinde bu kıraatin güzel ve hasen bir vecih olduğuna işaret edilmiştir.⁷⁰ Ayrıca başka bir eserde “أُمَّةً وَاحِدَةً” ibaresinin ref okunduğu -Zemahşerî'nin naklettiği gibi- Hasan-ı Basrî'ye isnat edilerek teyit edilmiştir.⁷¹

İbn Âdil'in fiillerdeki hitap ya da bâb farklılığından kaynaklı okuyuş değişikliklerinde de lügavî tahlillerde bulunduğu görülmektedir. Bu konuya “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ”⁷² âyeti örnek verilebilir. Onun aktarımına göre İhvân⁷³ ve Hafs “قَالَ” fiilini, müstetir zamirin Hz. Peygamber'e râci olmasından ötürü haberî fiil –mazi kalıbında- okumuşlardır. Diğer imamlar ise “قُلْ” şeklinde emir kalıbında okumayı tercih etmişlerdir.⁷⁴ Bazı âlimler İbn Âdil'in kaydettiği gibi, âyetteki söz konusu lafzın Hafs tarafından elif ile “قَالَ”, geri kalan imamlar tarafından ise “قُلْ” şeklinde emir sîgasında okunduğunu teyit etmişlerdir. Âyet, mazi kalıbında/قَالَ okunduğunda “Peygamber dedi ki: Ey Rabbim! Hak ile hükmet.” anlamına gelirken “قُلْ” kıraatiyle okunduğunda ise Allah, peygamberine hak ile hükmetme noktasında nasıl dua etmesi gerektiğini öğretmektedir. Burada “Allah zaten hak ile hükmetmez mi? Neden kendisinden hak ile hükmetmesi istenilsin ki!” gibi bir soru akla gelirse âlimler şu şekilde cevap verileceğini salık vermişlerdir: Bu cümle “Ey Rabbim! Sen hükmünle/hikmetinle hüküm

⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeikân, 1418/1998), 4/164.

⁷⁰ Müellif'in naklettiği bu veçhin aynı şekilde aktarıldığına dair bk. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l- kırâ'ât ve'l- îzâh 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/109.

⁷¹ İbn Hâleveyh, *î'râbü'l-kırâ'ât*, 1/87.

⁷² el-Enbiyâ 21/112.

⁷³ Bu tabir Kisâ ve Hamza için kullanılır.

⁷⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/450.

ver.” manasında olmuş, böylelikle hüküm hak olarak isimlendirilmiş/onun yerine kullanılmıştır.⁷⁵

Hitap farklılığıyla ilgili başka bir örnek “يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ”⁷⁶ âyetidir. İbn Âdil çoğunluğun kıraatinin âyette geldiği üzere nûn ile “نَطْوِي” iken Şeybe b. Nusâh'ın (öl. ?) âyeti gaib yâ'sı ile “يَطْوِي” şeklinde okuduğunu ifade etmiştir. Bu okuyuşa göre cümlenin failinin Allah olduğunu bildiren Müellif, mezkûr kelimeyi Ebû Ca'fer'in (öl. 130/747-48) “نَطْوِي” şeklinde müennes tâ'sı ile meçhul kalıbında okuduğunu da belirtmiştir.⁷⁷ İbn Âdil'den farklı olarak Hüzelî “يَطْوِي” veçhini okuyanlar arasında Ebû Ca'fer, Şeybe ve İbn Ebû Able'yi de saymıştır.⁷⁸ Bu vecih başka bir kıraat eserinde tespit edilememiştir. İbnü'l-Cezerî “نَطْوِي” kelimesinde ihtilaf olduğunu, Ebû Ca'fer'in bu lafzı vâv'ın fethası ve tâ'nın dammesi ile “السَّمَاءَ” lafzını ref kılarak “نَطْوِي” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.⁷⁹ Bu bilgi, İbn Âdil'in rivayetini doğrulamaktadır.

İbn Âdil, “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ”⁸⁰ âyetindeki “احْكُم” fiilinin çoğunluk tarafından emir sîgasında okunduğunu; İbn Abbas, İkrime ve İbn Ya'mer'in “رَبِّ” kelimesini sakîn yâ ile “رَبِّي”; “احْكُم” fiilini de “أَحْكُم” şeklinde fethalı mim ile mazi kalıbında okuduklarını zikretmiştir.⁸¹ Bu örnek de Müellif'in hitap farklılığından kaynaklanan kıraat vecihlerini dilsel yönden analiz ettiğini göstermektedir.

Kaynaklara bakıldığında, İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) “رَبِّي” veçhinin Mushaf hattına aykırı olsa da hasen olduğunu ve Dahhâk (öl. 105/723) tarafından bu şekilde okunduğunu ifade ettiği görülmüştür. Ayrıca İbn Âdil'den farklı olarak mezkûr lafzın dammeli bâ ile “رَبُّ” şeklinde okunduğuna dair bir kıraatin varlığından da söz etmiştir.⁸²

İbn Âdil bu bağlamda aynı âyetin devamında gelen “تَصِفُونَ” fiilinin, çoğunluğun kıraatinde muhatap sîgasında tâ ile okunurken Hz. Peygamber'in Übey'den rivayetle “يَصِفُونَ” şeklinde yâ ile okuduğunu naklettiğinde de kıraatin dilsel yönden açıklamasını bildirmiştir. Müellif, bu rivayetin benzer şekilde Âsım ve İbn Âmir'den (öl. 118/736) de nakledildiğini

⁷⁵ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/457; Muhammed Muhammed Sâlim Muhaysın, *el-Kirâ'ât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1984), 1/316.

⁷⁶ el-Enbiyâ 21/114.

⁷⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/613.

⁷⁸ Bu bilgi için bk. Hüzelî, *el-Kâmil*, 393.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324.

⁸⁰ el-Enbiyâ 21/112.

⁸¹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/628.

⁸² İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâ'ât*, 2/70; ayrıca bk. Muhaysın, *el-Kirâ'ât*, 1/316.

ifade ederken kendi görüşünü beyan ederek iki okuyuşun da açık olduğunu belirtmiştir.⁸³ Kaynaklarda ise âyetin “يَصِفُونَ” şeklinde yâ ile okunduğu vecih, İbn Âmir'e nispet edilmiştir.⁸⁴

İbn Âdil'in lügavî tahlillerde bulunduğu kıraat vecihlerinin bir kısmı da fiillerdeki bâb farklılıklarında görülmektedir. Bu anlamda “قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ”⁸⁵ âyetinde geçen “يَكْفُرْكُمْ” lafzı örnek verilebilir. Müellif'in bildirdiğine göre zikri geçen ifadeyi Zührî (öl. 124/742) ve İbn Ka'kâ' hemzesiz “يَكْفُرْكُمْ” şeklinde; Kisâî ve Ferrâ (öl. 207/822) “يَكْفُرْكُمْ” olarak lââm'ın fethi, vâv'ın sükûnu ile okumuşlardır. Müellif, bu okuyuşun Arapça'nın bir lehçesi olduğu yönünde görüşünü beyan etmiştir.⁸⁶ Âyetin zikredilen bu iki veçhi kıraat kaynaklarında yer almamakla birlikte söz konusu lafzın Hamza tarafından “يَكْفُرْكُمْ” şeklinde hemzesiz okunduğu nakledilmiştir. Fakat bu okuyuş için vâv'ın mazmûm hemzeye bedel kılınamayacağından, bunun lahn olup Kur'ân dışı bir okuyuş olduğunun altı çizilmiştir.⁸⁷

Bâb farklılığından kaynaklı kıraat vecihlerine bir diğer örnek “ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُؤْسِهِمْ”⁸⁸ âyetinde geçen “نَكِسُوا” lafzıdır. Müellif, bu fiilin çoğunluğun kıraatinde kâf'ın tahfifi ile meçhul sîgada okunduğunu aktarmıştır. Ebû Hayve, İbn Ebû Able ve İbn Miksem'in ise bu kelimeyi şedde ile “نَكِسُوا” şeklinde okuduklarını belirten Müellif, teşdid kıraatinin burada çokluk ya da ta'diye için gelmediğini ifade etmiştir. Mezkûr kelimenin üçüncü bir vecih olarak “نَكِسُوا” şeklinde tahfifli ve malum sîgada okunduğunu; buna göre cümlede mef'ûlün hafzedildiğini de eklemiştir.⁸⁹ Âyette söz konusu edilen teşdid kıraati şâz kıraatlerin ele alındığı başka bir eserde⁹⁰ İbn Âdil'in naklettiği şekliyle yer almaktadır. Bu veçhin İbn Âmir'e dayandırıldığı da vakidir.⁹¹ Yine İbn Âdil, “فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ”⁹² âyetindeki “فَفَهَّمْنَاهَا” fiilinin çoğunluk tarafından şedde ile; İkrime'nin ise “فَأَفْهَمْنَاهَا” şeklinde hemze ile okuduğunu nakletmiştir. Müellif, her iki okuyuştan maksadın fiilin geçişli kılınması olduğuna dikkat çekmiştir.⁹³ Bu vecih herhangi bir kıraat kaynağında tespit edilememiştir.

⁸³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/628.

⁸⁴ Ezherî, *Me'âni'l-krâ'ât*, 2/174; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-krâ'ât*, 2/70.

⁸⁵ el-Enbiyâ 21/42.

⁸⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/506.

⁸⁷ Bu vecih için bk. Ezherî, *Me'âni'l-krâ'ât*, 2/165.

⁸⁸ el-Enbiyâ 21/65.

⁸⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/535.

⁹⁰ Teşdid kıraati ile ilgili bk.; Hüzeli, *el-Kâmil*, 601.

⁹¹ Bu konuyla alakalı bk. Dâni, *Câmi'*, 3/1371.

⁹² el-Enbiyâ 21/79.

⁹³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/551.

2.3 Kıraat Vecihlerinin Hücchetini Zikretmesi

İbn Âdil, âyetlerdeki okuyuş farklılıklarını ele alırken onların hüccheti bağlamında bir takım deliller öne sürerek kıraatleri temellendirmiştir. O, bazı vecihler söz konusu olduğunda başka âyetlerden verdiği örneklerle istişhâdda bulunmuştur. Bu bağlamda “أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا”⁹⁴ âyetinin tefsirini yaparken “أَوَلَمْ” ibaresinin İbn Kesîr tarafından vâv'sız; geri kalan imamlar tarafından vâv ile okunduğuna temas etmiştir. İbn Âdil, vâv'ın hazfedilmesi ve sabit bırakılması ile ortaya çıkan bu kıraat ihtilafını, bir benzerinin Bakara⁹⁵ ve Âl-i İmrân sûrelerinde⁹⁶ de geçtiğini ifade ederek delillendirmiştir.

Esasen kaynaklara bakıldığında, sadece İbn Kesîr'in âyeti vâv olmaksızın “أَلَمْ يَرِ” şeklinde okuduğu görülmektedir. Zira âyet, Mekke ehlinin Mushaf'ında bu şekilde iken; diğer bütün Mushaflarda vâv ilavesiyle yazılmıştır. Bu sebeple İbn Kesîr dışında diğer kalan imamlar âyeti vâv ile okumayı tercih etmişlerdir.

İbn Âdil'in kıraat ihtilaflarını âyetlerle delillendirmesine bir başka örnek “وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ”⁹⁷ âyetidir. Müellif, burada geçen “وَلَا يَسْمَعُ” lafzının İbn Âmir'in kıraatinde dammeli tâ ve kesreli mîm ile muhatab sîgasında “وَلَا تُسْمِعُ” şeklinde okunduğundan bahsetmiştir. O, bu kıraatin ispatında “لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ”⁹⁸ âyetini ileri sürmüştür. Zira bu âyette İbn Kesîr “وَلَا تُسْمِعُ” lafzını “وَلَا يَسْمَعُ” şeklinde okumuştur.⁹⁹ Ayrıca Müellif, İbn Hâleveyh'in âyetin gâib yâ'sı ile meçhul sîgada “وَلَا يُسْمَعُ” şeklinde okunduğuna dair bir rivayeti naklettiğini de belirtmiştir.¹⁰⁰

İbn Hâleveyh'in kıraatleri ele aldığı iki eseri de incelendiğinde İbn Âdil'in zikrettiği “وَلَا يُسْمَعُ” şeklinde bir veçhe rastlanılmamıştır. İbn Hâleveyh isim zikretmeksizin âyette geçen “وَلَا يُسْمَعُ” lafzının, dammeli tâ ile “الصُّمُّ” şeklinde fethalı mîm ile okunduğunu aktarmıştır. Devamında ise kıraat ihtilafının âyetin anlamı üzerindeki etkisine temas ederek yâ ile okunması durumunda fiilin onlara (Allah'ın âyetlerine karşı çıkanlara/tâbi olmayanlara) has kılındığını ve sözün onların üzerine yükseltildiğini/onlara atfedildiğini; tâ ile okunduğunda

⁹⁴ el-Enbiyâ 21/30.

⁹⁵ el-Bakara 2/116.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/133.

⁹⁷ el-Enbiyâ 21/45.

⁹⁸ en-Neml 27/80.

⁹⁹ İbn Zencele, *Hücchetü'l-kirâ'ât*, 561; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/458; Dimyâtî, *İthâf*, 431.

¹⁰⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/508.

ise kastın/muhatabın Hz. Peygamber olduğunu (hitabın ona yapıldığını) ima etmiştir.¹⁰¹ Ayrıca âyetin Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (öl. 73/692 [?]) nispet edilen “وَلَا يُسْمِعُ” şeklinde bir veçhi de mevcuttur. Diğer taraftan âlimlerin kıraat ihtilafına değinirken İbn Âdil gibi Kur'an'dan başka bir âyet ile istişhâdda buldukları görülmüştür. Şöyle ki “وَلَا تُسْمِعُ” kıraatinde âyetin “*Ey Muhammed! Sen sağır olanlara sözü işittirmeye kadir değilsin.*” manasını yüklenmesi, Yüce Allah'ın “وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ/Sen kabirdekilere işittirecek değilsin.”¹⁰² âyetindeki buyruğuna teşbih edilmiştir.¹⁰³ Âlimlerin bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere zikredilen âyet, kıraatin tevcihi kabilinden örnek gösterilmiştir.

İbn Âdil'in kıraatlerin tevcihini yaparken kullandığı bir diğer argüman ise Arap şiiridir. Bu bağlamda “خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ”¹⁰⁴ âyeti örnek verilebilir. Müellif, burada aceleciliğin sudûru ve insanda bulunmasının gerekliliği düşünülünce âyeti “خُلِقَ الْعَجَلُ مِنَ الْإِنْسَانِ” şekline dönüştürmenin (takdim-tehir) caiz olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) “خُلِقَ الْعَجَلُ مِنَ الْإِنْسَانِ” şeklindeki kıraatinin bu görüşü desteklediğini ifade eden Müellif, bu şekilde kelimelerin takdim-tehiri ile meydana gelen kullanımın Arapların sözlerinde var olduğunu bildirerek bu duruma örnek olarak “حَسْرَتُ كَفِّي عَنِ السَّرْبَالِ”¹⁰⁵ şiirini zikretmiştir. Bu beyitte de “كَفِّي” ile “السَّرْبَالِ” ifadeleri takdim-tehir yapılarak kastedilen mana teyit edilmiştir. Kaynaklar incelendiğinde Müellif'in bahsettiği gibi âyetin Abdullah b. Mes'ûd'a ya da bir başkasına ait böyle bir veçhinin olduğu bilgisine ulaşamamıştır.

İbn Âdil'in kıraatlerin hüccetini dil âlimlerinin görüşleri çerçevesinde ele aldığı da bir gerçektir. O, bu bağlamda Ferrâ¹⁰⁶ ve Kutrub (öl. 210/825)¹⁰⁷ gibi âlimlerin isimlerini zikretmiştir. Nitekim “فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا”¹⁰⁸ âyeti bu hususa örnek verilebilir. Müellif âyette geçen “جُدَادًا” kelimesinin çoğunluğun kıraatinde cîm'in dammesiyle; Kisâi'nin kıraatinde “جُدَادًا” cîm'in kesresiyle; İbn Abbas, Ebû Nüheyk (öl. ?) ve Ebü's-Semmâl'in kıraatlerinde ise “جُدَادًا” olarak cîm'in fethasıyla okunduğunu aktarmıştır. O, âyetin üç farklı okunuşunu Kutrub'un şu sözleriyle desteklemiştir: “Bu üç farklı kullanımın hepsi de mastar kalıbındadır. Bunlar ne ikil

¹⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kurâ'âti's-seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mükerrrem (Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1401), 248-249.

¹⁰² Fâtır 35/22.

¹⁰³ Ezherî, *Me'âni'l-kurâ'ât*, 2/166; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahvecî (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 5/255.

¹⁰⁴ el-Enbiyâ 21/37.

¹⁰⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/500.

¹⁰⁶ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/506.

¹⁰⁷ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/524.

¹⁰⁸ el-Enbiyâ 21/58.

ne çoğul ne de müennestir. Dammeli olan “جَدَادًا”, “حُطَامٌ” ve “رَفَاتٌ” gibi bir ismin cemî mükesseridir.”¹⁰⁹ Âyette kıraate konu olan lafzın “جَدَادًا” şeklinde fethalı okunuşu kıraat telifatında yer almazken, Kisâî'nin kesre kıraati kaynaklarda zikredilmiştir. Kutrub'un naklinden farklı olarak fethalı okunuşa değinilmeden, Arap dilinin iki farklı kullanımından meydana gelen “جَدَادًا” ve “جَدَادًا” kelimelerinin ikisinin de “جَدَّ” fiilinin mastarı olduğu; “قطع/kesmek, kırmak, koparmak” anlamına geldiği belirtilmiştir.¹¹⁰

2.4 Kıraat- Anlam İlişkisine Yer Vermesi

İbn Âdil'in tefsirinde kıraat ihtilafının âyetlerin anlamı üzerindeki etkilerine işaret ettiği görülmektedir. Bu duruma “مِنْ خَرَدَلٍ آتَيْنَا بِهَا”¹¹¹ âyeti örnektir. Müellif'in bildirdiğine göre çoğunluk, “آتَيْنَا” kelimesini “إِئْتَانٌ”dan türediğini kabul etmiş ve hemzenin kasrı ile okumuşlardır. Bu kelimenin anlamı hakkında pek çok görüş vardır. İbn Âdil, en doğru görüşün bu fiilin “فَاعَلْنَا” kalıbında “mükâfatlandırmak, karşılığını vermek” manasını taşıdığını ifade etmiştir. O, Ebü'l-Bekâ'nın (öl. 616/1219) mezkûr kelimeyi med ile “karşılığını vermek, mükâfatlandırmak” anlamına gelen “آتَيْنَا” şeklinde okuduğunu aktarmıştır. Ebü'l-Bekâ'ya göre bu okuyuş “vermek” manasına daha yakındır. Zira mükâfat, karşılık vermektir.¹¹² Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Âdil, iki kıraat arasındaki mana değişimi sebebiyle tercih yapmıştır. Bazı araştırmacılar İbn Âdil'den farklı olarak âyetin “آتَيْنَا” veçhinin İbn Abbâs, Mücâhid, İbn Cübeyr (öl. 94/713 [?]), İbn Ebû İshak ve diğerlerine ait olduğunu, “مُفَاعَلَةٌ” bâbından bir işin karşılıklı yapıldığına işaret ederek “mükâfatlandırmak, karşılık vermek” anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir.¹¹³

İbn Âdil, kıraat ihtilaflarını naklederken bazen bu vecihlerden kaynaklanan anlam değişikliklerine de temas etmiştir. Bu durumun bir örneği, “حَصَبٌ جَهَنَّمَ”¹¹⁴ âyetinde görülmektedir. İbn Âdil'in naklettiğine göre, çoğunluk âyette geçen “حَصَبٌ” ifadesini fethalı sâd ile okumuştur. O'na göre “حَصَبٌ”, yakılan yani ateşe atılan şeydir. Bir şeyin bizzat kendisine “حَصَبٌ” denilmez. Bilakis bu kelime ateşin içindeki şey için kullanılır. Zira o şey, ateşe girmeden önce “حَطَبٌ” (odun) ya da “شَجَرٌ” (ağaç)tır. Müellif, mezkûr lafzın anlamını izah ettikten sonra İkrime'den bu kelimenin Habeş lehçesinde “حَطَبٌ” olduğu yönündeki

¹⁰⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/524.

¹¹⁰ Ezherî, *Me'âni'l-kırâ'ât*, 2/288; Muhaysin, *el-Kırâ'ât*, 1/252.

¹¹¹ *el-Enbiyâ* 21/47.

¹¹² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/513.

¹¹³ Fârisî, *el-Hücce*, 1/237; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/292.

¹¹⁴ *el-Enbiyâ* 21/98.

rivayeti aktarmıştır. İkinci bir kıraat olarak “حَصْبُ” ifadesinin İbn Sümeifâ‘ (öl. ?), İbn Ebû Able, İbn Kesîr'den Ruveyt (öl. ?) tarafından sâd'ın sükûnu ile “حَصْبُ” okunduğunu bildiren Müellif, İbn Abbas'ın ise dâd ile “حَصْبُ” şeklinde okuduğunu haber vermiştir. Bu kıraate göre de “حَصْبُ” kelimesi ateşin içine atılan şeyi ifade etmektedir. Devamında mezkûr kelimenin Emîrül-Mü'minîn (Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661)), Übey, Âişe ve İbn Zübeyr tarafından “tâ” harfi ile “حَطْبُ” şeklinde okunduğunu, fakat bu okuyuşun kıraat değil tefsir kabilinden olduğunu bildirmiştir.¹¹⁵

İbn Âdil'den farklı olarak âyetin dâd ile “حَصْبُ” şeklinde okunduğu veçhi Hasan-ı Basrî'ye isnad eden de olmuştur. Ayrıca mezkûr lafzın sâkin dâd ile “حَصْبُ” şeklinde okunduğuna dair şâz bir kıraatten söz edilmiştir.¹¹⁶ Kıraat kaynaklarında âyetin “حَصْبُ”, “حَطْبُ”, “حَصْبُ” şeklinde üç farklı okunuşu, Arap dilinin lehçeleri ile izah edilmiştir. Bir şey ocağa ya da yanan bir ateşe atıldığı zaman “حَصْبُ” kelimesi kullanılır. O şeye, ateşe atılmadan önce “حَصْبُ” denilmez. “حَصْبُ” sözcüğünün aslı “رمى/atmak”tır. Bu bilgi de yine ateşe atılan şey için kullanıldığını teyit etmektedir. İkinci harfi sâkin olan “حَصْبُ” ve “حَطْبُ” kıraatleri de “حَطْبُ/atmak” manasındadır. Bu iki vecih ism-i mef'ûl kalıbında mastar anlamı ifade etmektedir.¹¹⁷ Burada açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Âdil'in naklinden farklı olarak “حَطْبُ” lafzı da kıraat veçhi olarak zikredilmiş; fakat bu kelimenin “حَصْبُ” lafzından farklı olarak bir şeyin ateşe atılmadan önceki halini anlatan “odun/ağaç” manasına geldiğinden söz edilmemiştir.

Müellif, bazen kıraat vecihlerini naklederken âyetin her iki okunuş şekliyle anlamının aynı olduğuna, mana bakımından bir değişikliğin zuhur etmediğine dikkat çekmiştir. Örneğin “الرُّبُورُ”¹¹⁸ âyetindeki “الرُّبُورُ” ifadesinin Hamza tarafından zâ'nın dammesiyle “الرُّبُورُ” şeklinde; geri kalan imamlar tarafından ise zâ'nın fethasıyla okunduğunu bildiren Müellif, her iki kıraatin de aynı anlamı taşıdığını ifade etmiştir.¹¹⁹ Diğer taraftan kıraat kaynaklarında âyetin iki farklı okunuşu İbn Âdil'in aktardığı gibi ele alınmıştır.

¹¹⁵ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/603-604.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/111.

¹¹⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/111; Hüzelî, *el-Kâmil*, 602; Dimyâtî, *İthâf*, 394.

¹¹⁸ *el-Enbiyâ* 21/105.

¹¹⁹ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/618.

2.5 Kıraatlerle İstişhâdda Bulunması

İbn Âdil'in âyetleri tefsirinde kelimelerin lügavî analizlerini, kıraat vecihleriyle de desteklediği görülmektedir. Bu konuya ¹²⁰“قَالَ بَلْ فَعَلَهُ” âyeti örnek verilebilir. Müellif, buradaki “فَعَلَهُ” fiilinin aslının “فَعَلَ” olmadığı gibi, başındaki “ف”nin de atıf harfi olduğu ve “عَلَّ” lafzının üzerine getirildiği yönünde bir görüşün varlığından söz etmiştir. “فَعَلَهُ” fiilinin aslı “فَعَلَ” dir. Fakat başındaki lâm harfi hafzedilmiştir. Böylece aslı “فَعَلَّهُ” iken “فَعَلَهُ” olmuştur. Bu görüşün Ferrâ'ya nispet edildiğini¹²¹ ve rağbet edilen bir görüş olduğunu belirten Müellif, aynı zamanda İbn Sümeiyâ'nın da âyeti “فَعَلَهُ” kelimesi ile okuduğuna dair rivayetin bu görüşü teyit ettiğine dikkat çekmiştir. Bu açıklamaların sonrasında İbn Âdil, bu okuyuşun şâz olduğunu ve meşhur kıraate tercih edilemeyeceğini özellikle belirtmiştir.¹²² Esasen sair kıraat telifatında da âyetin bu şekilde bir veçhine rastlanılmamıştır.

İbn Âdil'in dilsel açıklamalarını kıraat ile delillendirmesine dair bir başka örnek ise “وَكُنَّا” ¹²³“لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ” âyetinde geçen “لِحُكْمِهِمْ” ifadesidir. Müellif, “لِحُكْمِهِمْ” kelimesindeki zamir ile tesniye kastedildiğini, cemînin tesniye konumunda iki şekilde mümkün olabileceğini beyan etmiştir. Böylece ya mecazî manada olur ya da hakiki anlamında cemî ile en az iki kişiden oluşabilir. Müellif, daha sonra buradaki lügavî ihtilafı çözebilmek adına âyetin İbn Abbas tarafından “لِحُكْمِهِمَا” ifadesi ile okunduğunu nakletmiştir.¹²⁴ Netice itibarıyla İbn Âdil'in aktardığı bu veçhin kıraat eserlerinde karşılığı bulunamamıştır.

Sonuç

Hicrî sekizinci asırda yaşadığı tahmin edilen İbn Âdil, tefsiri ile şöhret bulmuş bir âlimdir. Tefsirinde mezhebî temayülü hissedilmemekle birlikte Hanbelî fakihlerindedir. *el-Lübâb* adlı tefsiri kendisinden sonraki araştırmacıların başvuru eserlerinden biri olmuş, özellikle de kıraat vecihlerinin çokluğuyla bilinmektedir. Müellif'in eserinde Enbiyâ Sûresi özelinde naklettiği kıraatler arasında, yedili ve onlu sistemin dışında şâz okuyuşların da çokça yer aldığı görülmüştür. Ayrıca yazı bakımından Hatt-ı Osmânî'ye uygun olmayan kıraat vecihleri ile kıraat kaynaklarında yer almayan pek çok okuyuşun da değerlendirmeye alındığı tespit edilmiştir. Sahih ve şâz kıraatlerin ele alındığı pek çok kaynakta bulunmayan kıraat vecihlerinin bu sûrede ve dahi eserde nakledilmiş olması, eserin ayırt edici özelliklerindedir.

¹²⁰ el-Enbiyâ 21/63.

¹²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – Muhammed Alî en-Neccâr (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.), 2/206-207.

¹²² İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/532.

¹²³ el-Enbiyâ 21/78.

¹²⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/551.

Bu eserde kıraatlerin farklı yönleri incelenmekle birlikte söz konusu kıraatlere yönelik dilbilimsel analizleri ön plana çıkmaktadır.

İbn Âdil, Enbiyâ Sûresi'ndeki kıraatlerde genellikle isnat edilen kişileri zikretmiştir. Müellif, bu nakillerin bazısında kıraat imamlarına ve râviler arasındaki okuyuş farklılıklarına değinmiştir. Bunun yanında Hz. Âişe, İbn Zübeyr ve Übey b. Kâ'b gibi birçok sahabenin kıraatine yer vermiş, bazen de İbn Ebû Able, İbn Ya'mer ve Mücâhid gibi tâbiîn âlimlerinin okuyuşlarını aktarmıştır. Bu durum, onun kıraatleri naklederken genellikle nispetlerini kaydettiğini göstermektedir. Bu sebeple eser, şâz kıraatlerin tespitinde önemli bir kaynak niteliğindedir.

İbn Âdil söz konusu sûrede, bazı yerlerde okuyanın ismini zikretmeksizin "العامة", "جميعهم" gibi ifadeler ile kıraatleri serdetmiştir. Bazen sadece kıraat vecihlerinden bahsetmiş, bazen de okuyuşlarda meydana gelen farklılıkların mahiyetine temas etmiştir. Bu bağlamda Müellif'in eserinde Enbiyâ Sûresi özelinde usûl farklılıklarıyla ilgili herhangi bir okuyuş veçhine rastlanılmamıştır. Ferş farklılıklarıyla ilgili ise isim ve fiillerde hareke farklılığı, bâb farklılıkları ve hitap farklılıklarından müteşekkil okuyuşları izah ettiği görülmüştür. Eserde asıl öne çıkan husus, kıraatlerin naklinde lügavî tahlillere çokça yer verilmesi, gerek hüccet gerekse de istişhâd bağlamında Arap dilinin kaidelerinden oldukça istifade edilmesidir. Bu noktada Müellif, Arap şiri, sarf-nahiv kaideleri, lehçe farklılıkları gibi lügavî hüccetlerle kıraatlerin tevcihini yapmış, kimi zaman ele alınan âyetin dilsel bağlamına kıraatler ile istişhâdda bulunmuştur.

Ayrıca Müellif, kıraatleri salt vecih ve tarikleri ile nakletmekle iktifa etmemiş, lüzum gördüğü yerlerde kıraat-anlam ilişkisine de temas etmiştir. Âyetlerin anlam dünyasındaki yansımalarına işaret ederek farklı perspektiften bakılmasına olanak sağlamıştır. Bu da eseri âyetlerin tefsiri esnasında, satır aralarında kıraat vecihlerinin de zikredildiği bir tefsir olmaktan çıkarmış, kıraatlerin lehçesel, lügavî, anlamsal gibi pek çok yönüyle değerlendirildiği kıymetli bir kaynağa dönüştürmüştür.

Kaynakça

- Bâbânî, İsmâil Paşa b. Muhammed Emîn b. Mir Selîm. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1955.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Alî Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâ'âti's-seb'*. 4 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şerika, 2007.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mühre. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Me'âni'l-kırâ'ât*. 3 Cilt. Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Êdêb, 1991.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddîn Kahvecî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1993.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Alî en-Neccâr. Mısır: Dârü'l-Mısıryye, ts.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsiyye, 1414/1994.
- Husayn, Abdullâh b. Umeyr b. Abdillâh. *İhtiyârâtü İbn 'Âdil en-nahviyye fî kitâbi'l-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb min evveli sûreti'l-Fâtiha ilâ nihâyeti sûreti'n-Nisâ'*. Mekke-i Mükerrreme: Ümmülkurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1430.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâ'î eş-Şâib. Müessesetü Semâ li't-Tevzi' ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî en-Nu'mânî ed-Dimaşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. thk. Abdülâl Sâlim Mükerrrem. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 4. Basım, 1401.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'a ve 'ilelihâ*. nşr. Abdurrahmân el-Useymîn. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh b. Alî en-Necdî. *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâihi'l-Hanâbile*. nşr. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd - Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, 1400.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Saîd el-Efgânî. Dârü'r-Risâle, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Muhaysın, Muhammed Muhammed Sâlim. *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1984.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbidîn b. Muhammed. *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü tula'î'l-hâne*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1969.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1409/1988.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-krâ'âti'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Özel, Ahmet. "İbn Âdil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/582-584. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Süyûrî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Kenzü'l-'irfân fî fîkhi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-Mürtedaviyye, 1343.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ marifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matba'atü Bûlâk, 1285.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeikân, 1418/1998.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Eserinde Ebû Bekir el-Esamm Rivâyetleri*

The Narrations of Abu Bakr al-Asamm in al-Hâkim al-Jushamî's Work Titled *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*

Halil SARI**

Öz

Hâkim el-Cüşemî, 412/1022 yılında Horasan'ın "Cüşem" kentinde dünyaya gelmiştir. Soyunun Kahtâni Araplarına dayandığına dair bazı rivâyetlere yer verilmiştir. Fıkıhta Hanefî mezhebini benimseyen Cüşemî, Zeydî âlimlerden dersler alması hasebiyle daha çok "Zeydî müfessir" şeklinde anılmıştır. Ancak gerek tefsirinde gerekse başka eserlerinde Mu'tezile'nin öğretilerini diğer mezhep ve fırkalara karşı kıyasıya savunduğundan, ayrıca âyetlerin delâlet ettiği hükümleri Mu'tezile'nin temel öğretileri çerçevesinde ortaya koyduğundan dolayı kendisini Mu'tezilî müfessir olarak tanımlamak daha isabetlidir. Öyle ki bazı kaynaklarda Mu'tezile davetçisi, destekçisi, Cübbâiyye ekolünün son temsilcisi şeklinde sıfatlarla tavsif edilmiştir. Bu makale, Mu'tezilî geleneğe ilk müfessir kabul edilen ve tefsiri günümüze ulaşmamış Ebû Bekir el-Esamm'ın (öl. 200/816) başlıca tefsir rivayetlerini, Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı eserinde yer alışı biçimiyle incelemeyi hedeflemektedir. Mu'tezile âlimleri daha çok kelâmî meselelerle alakalı yapmış oldukları yorumlarla kendilerinden söz ettirmişler, bununla birlikte tefsir sahasında da derin etkiler bırakmışlardır. Bu açıdan, tabakât ve tefsir tarihi kaynaklarındaki bilgilere göre, Mu'tezile âlimleri birçok tefsir telif etmiş ve tefsir geleneğinde hatırı sayılır eserler meydana getirmişlerdir. Bu önemli katkılarına rağmen, Mu'tezile'ye yönelik menfî tutum sebebiyle birçok Mu'tezilî müfessirin tefsiri kaybolmuştur. Cüşemî, hicrî beşinci yüzyılda yaşamış bir müfessir olarak kendisinden önceki Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüşlerini miras almış ve *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı eserinde günümüze intikal etmeyen birçok Mu'tezilî rivayeti aktarma imkânı bulmuştur. Cüşemî, Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılara ait birçok görüşü benimsemiş ve bunları *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı eserinde çoğunlukla tahlil etmeksizin nakletmiştir. Bu durum, eserin Mu'tezilî tefsir mirasının günümüze aktarılmasında önemli bir kaynak niteliği taşıdığını göstermektedir. Özellikle, Mu'tezile tefsir geleneğinin önde gelen simalarından biri olan Ebû Bekir el-Esamm'a ait rivayetlerin *et-Tehzîb fi't-efsîr*'de dikkate değer bir yer işgal etmesi ve bu bağlamda şimdiye kadar detaylı bir araştırmaya konu edilmemiş olması, bu çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

* Bu makale, "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* Adlı Eserinin Mu'tezilî Kaynakları" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, kasas_26@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3887-3504, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 04/06/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 26/08/2024, Published/Yayın Tarihi: 26/03/2025.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, Ebû Bekir el-Esamm, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzîb fi't-Tefsîr.

Abstract

Hâkim al-Jushamî was born in 412/1022 in the city of "Jusham" in Khorasan. There are some reports suggesting that his lineage traces back to the Kahtani Arabs. Al-Jushamî adopted the Hanafi school of jurisprudence and due to having studied under Zaydî scholars, he was mostly referred to as a "Zaydî exegete." However, since he fiercely defended the teachings of the Mu'tazilah against other sects and factions in both his tafsîr and other works and presented the rulings derived from the Qur'anic verses within the framework of Mu'tazilite principles, it is more accurate to define him as a Mu'tazilite exegete. In fact, some sources describe him as a Mu'tazilite advocate, supporter and the last representative of the Jubbâ'îyya school. This article aims to analyze the primary exegetical reports of Abû Bakr al-Aşamm (d. 200/816), who is considered the first Mu'tazilite exegete and whose tafsîr has not survived, as they appear in al-Jushamî's *al-Tahdhîb fî al-tafsîr*. Mu'tazilite scholars are primarily known for their interpretations concerning theological matters, but they have also left a profound impact on the field of tafsîr. In this respect, according to biographical and tafsîr historiographical sources, Mu'tazilite scholars authored numerous tafsîrs and produced notable works within the exegetical tradition. Despite these significant contributions, many Mu'tazilite exegetes' tafsîrs have been lost due to the negative attitude toward Mu'tazilism. As an exegete of the fifth century AH, al-Jushamî inherited the views of earlier Mu'tazilite exegetes and theologians and had the opportunity to transmit numerous Mu'tazilite reports that have not survived to the present day in his *al-Tahdhîb fî al-tafsîr*. Al-Jushamî adopted many of the views of Mu'tazilite exegetes and theologians, transmitting them in *al-Tahdhîb fî al-tafsîr* largely without analysis. This indicates that the work serves as a crucial source for preserving the Mu'tazilite exegetical tradition. In particular, the fact that the exegetical reports of Abû Bakr al-Aşamm, one of the prominent figures of the Mu'tazilite tafsîr tradition, occupy a significant place in *al-Tahdhîb fî al-tafsîr* and that no detailed study has yet been conducted in this regard highlights the necessity of this research.

Keywords: Tafsîr, Mu'tazilah, Abû Bakr al-Asamm, al-Hâkim al-Jushamî, *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*.

Giriş

Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başında Bağdat'ta doğmuş, düşünsel temelini *usûl-i hamse* olarak bilinen beş ilkedен alan ve i'tikâdî meselelerde akli ön plana çıkararak kelâmî ekoldür. Mu'tezile, özellikle; Dehrîler, Seneviyye, Berâhime, Hıristiyanlar, Yahudiler, Sâbiûler ve mülhidler gibi gayri müslim gruplardan gelen Kur'ân'a yönelik eleştiriler ve saldırılara karşı müdafaa edici tavır ve tutum sergilemiştir. Bu müdafaa daha çok içsel bir mesele olmaktan çok, dışsal tehditlere karşı bir reaksiyon olarak şekillenmiştir.

Nassların yorumunda büyük ölçüde akli nakle önceleyen Mu'tezile âlimleri, kelâm sahasında olduğu gibi tefsirde de birçok eser vermiştir. Dolayısıyla, hicrî üçüncü ve dördüncü asırda (816-1009) Mu'tezile tefsirleri telif edilmiş, bilhassa dördüncü asırda (913-1009) Mu'tezile'ye ait tefsir faaliyetleri büyük bir ivme kazanmıştır. Hicrî üçüncü ve dördüncü asır,

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve ilkelerinin şekillenmesi açısından "Mu'tezile tefsirinin erken dönemi" şeklinde tavsif edilmiştir.

Mu'tezile'ye karşı geliştirilen olumsuz tavır, birçok Mu'tezilî müfessirin eserlerinin günümüze ulaşmamasına sebep olmuştur. Özellikle mezhebî taassubun etkisiyle, Mu'tezile tefsir külliyyatının günümüze kadar ulaşmadığı görüşü yaygın bir şekilde tebarüz etmiştir. Bunun yanı sıra; ideolojik sebepler, tahammülsüzlük ve dışlayıcı tutumlar da bu kayıplara katkıda bulunmuş; doğal afetler ise bu sürecin daha da hızlanmasına yol açmıştır.

Mevcut Mu'tezilî literatürünün büyük bir kısmı Cübbâiyye ve Behşemiyye medreselerinden gelmektedir. Bu bağlamda Cüşemî, bu iki medrese arasında önemli bir bağlantı kurarak, bu ekollere ait âlimlerin görüşlerini nakletmesiyle Mu'tezile düşüncesine yeni bir perspektif kazandırmaktadır. Bu nedenle Cüşemî, Mu'tezile düşüncesinin mirasını aktarırken önemli bir köprü vazifesi görmüş ve Kâdî Abdülcebbâr'dan (öl. 415/1025) sonra Cübbâiyye ve Behşemiyye ekollerinin en önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eseri; bilhassa Ebû Bekir el-Esamm (öl. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) gibi önemli âlimlerin tefsir izahlarını geniş bir şekilde içermesi nedeniyle büyük bir öneme sahiptir. Bu eser, Mu'tezile tefsir ekolünün hicrî üçüncü-dördüncü asırlardaki seviyesini belgeleyen zengin bir kaynak sunmaktadır. Ayrıca, Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcıların görüşleri de eserde önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Cüşemî, aktardığı rivâyetler sayesinde dönemin Mu'tezile ansiklopedisti olarak kabul edilmektedir.

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eseri, büyük oranda Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılara ait tefsir rivâyetlerine yer vermesi nedeniyle, Mu'tezile'nin tefsir alanındaki kültürel mirasının gün yüzüne çıkarılmasına yönelik çalışmaların önemini gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada, çeşitli sebeplerle kaybolmuş olan Ebû Bekir el-Esamm'ın tefsir örnekleri, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* çerçevesinde ele alınacaktır.

Ebû Bekir el-Esamm'la ilgili daha önce bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin 2009 yılında Filistin'de İsmail Şendî tarafında Esamm'ın miras, ibadet, nikah gibi muamelata dair müstakil bir çalışma yaptığı tespit edilmiştir. Ülkemizde ise Ali Karataş 2016 yılında, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği" başlıklı bir çalışma yapmıştır. Yazar, bu araştırmasında Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Tabersî (öl. 548/1154) ve Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) tefsirlerini dikkate alarak Esamm'ın ehl-i sünnet üzerindeki etkisini bazı tefsir örneklerini zikrederek ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu çalışmada Esamm'ın ve Cüşemî'nin kısaca hayatlarından bahsedilecek, daha sonra da *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de bulunmayan fakat bazı klasik tefsirlerde bulunan Esamm'a ait belli başlı rivâyetlerden söz edilecektir. Bunun akabinde, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de yer verilen Esamm'ın birtakım tefsir rivâyetleri müstakil başlıklar altında tahlil edilecektir. Çalışmada, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî'nin tahkikiyle Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye ve Dâru'l-

Kütübî'l-Lübânîyye yayınevlerinin ortaklaşa basımıyla 2019 yılında 10 cilt hâlinde neşredilen baskısı kullanılacaktır. Ayrıca, Esamm'ın yorumlarının müfessirlerin görüşlerinden ne ölçüde farklılaştığını tespit etmek için klasik tefsir kaynaklarıyla karşılaştırmalar yapılacaktır.

Ebû Bekir el-Esamm (öl. 200/816)

Basra Mu'tezilesine mensup Ebû Bekir Abdurrâhmân b. Keysân el-Esamm'ın hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bir bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830), Nazzâm (öl. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50) aralarında bulunduğu altıncı tabakada yer alması dikkate alınır. Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında Basra'da doğduğu söylenebilir.¹ Hocası Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tır.² Her ne kadar Esamm'ın, Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin (öl. 218/833) talebesi olduğu rivâyet edilmişse de³ bunun isabetli olmadığı belirtilmektedir. Şöyle ki Fuvatî, Muammer b. Abbâd'ın öğrencisidir ve Esamm'ın fikirlerine reddiyeler yazmıştır. Bu durum, Fuvatî'nin Esamm'dan bir nesil sonra yaşadığını düşündürmektedir. Esamm ise İbn Ebû Duâd'ın (öl. 240/854) tahrikiyle zamanın âlimlerini *Halku'l-Kur'ân* konusunda sorguya çektiğinden adı Mihne olayına karışan ve bundan dolayı tekfir edilen Mısır kadısı Ebû Bekr Muhammed b. Ebû'l-Leys el-Esamm (öl. 235/850) olmalıdır.⁴

Esamm, İmâm-ı Şâfi ile yaptığı münazaralarla adını duyuran İbrâhîm b. İshâk b. Uleyye'nin de aralarında bulunduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁵ İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) bildirdiğine göre, Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli simalarından Sümâme b. Eşras (öl. 213/828) Esamm'ı, dönemin halifesi Me'mûn'a (öl. 218/833) şöyle anlatmıştır: Esamm, oldukça fakir olmasına rağmen o günün yöneticilerinden herhangi bir beklenti içerisinde olmamıştır. Öyle ki öğrencileri ona, "Kadılar ve onun dışındaki herkes hocası vasıtasıyla bir yerlere gelirken biz ise senden bir şey görmüyoruz." şeklinde söylediklerinde, Esamm: "Ben,

¹ Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Dâru'l-İhsân, 1439/2018), 101; Yusuf Şevki Yavuz "Ebû Bekr el-Esamm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1415/1995), 11/353-355.

² Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: y.y., 1380/1961), 57.

³ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 10/169.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm, (Târîhu Bağdâdî)*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1421/2001), 14/265.

⁵ Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1427/2007), 247.

Allah'ın hoşnutluğu için bir arada bulunduğumuzu zannediyordum. Halbuki siz, sadece dünyalık için bunu yapıyormuşsunuz.” diye cevap vermiştir.⁶

Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), Esamm'la ilgili insanların en fasihi, en fakihi, en takvalısı ifadelerini kullanmıştır.⁷ Ayrıca o, İmâmiyye kelâmının önde gelen temsilcilerinden olan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ile çetin tartışmalar yapmıştır.⁸ Esamm, 200/816 senesinde Basra'da vefat etmiştir.⁹

1. Esamm'ın Tefsir Geleneğindeki Yeri

Klasik tefsir geleneğinde Esamm'ın tefsir rivâyetleri birçok müfessir tarafından muteber kabul edilmiştir. Özellikle Ebû Alî Cübbâî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bü, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Kâdî Abdülcebâr gibi Mu'tezile âlimleri bazı âyetlerin yorumunda Esamm'a muvafakat etmişlerdir. Örneğin Kâdî Abdülcebâr, Esamm'ın Âl-i İmrân Sûresi 3/135. âyetteki “Onlar, çirkin bir iş yaptıkları yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isterler.”¹⁰ ifadesini “küçük günahlar” şeklindeki açıklamasını isabetli bulmuştur.¹¹

Kâdî Abdülcebâr, Esamm'ın tefsirdeki önemine binaen, Cübbâî'nin tefsirinde Esamm'dan başka kimseyi anmadığını söylemiş ama tefsirinde fıkıh ve dilbilimsel izahlara yeterince temas etmediği için Cübbâî tarafından eleştirildiğini nakletmiştir.¹² Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'indeki Esamm'ın ilgili rivâyetlerine bakıldığında Cübbâî'nin tespitlerini doğrular niteliktedir. Nitekim Cüşemî'nin bildirdiğine göre Esamm'ın, Âl-i İmrân Sûresi 3/30. âyetteki “يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ كَتُوبًا”¹³ ifadesindeki “Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde.” ifadesindeki “هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ”¹³ hitabındaki

⁶ Muhammed b. Ebû Ya'küb İbnû'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıdâ Teceddüd (b.y.: y.y., ts.), 1/ 214.

⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, thk. Selmân Abdül Fettâh el-Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matba'ati'l-İslâmiyye, 1422/2002), 5/121; Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/308; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî İbnû'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1409/1989), 1/274; İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 56.

⁸ İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57.

⁹ İbnû'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/214.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1432/2011), Âl-i İmrân 3/135.

¹¹ Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye - Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1440/2019), 2/1316.

¹² İbnû'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57.

¹³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1140.

الَّذِينَ lafızlarının *isti'nâf* cümlesi olduğunu söylemesi dışında dikkat çeken dilbilimsel bir izahı yoktur.¹⁴

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr, Esamm'ın bazı istidlallerini zayıf bulmuştur.¹⁵ Nitekim Cüşemî, İbrâhîm Sûresi 14/27. âyetteki “Allah, sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sapaşğlam tutar.” ifadelerinin kabir suâline delâlet ettiğini belirtmiş, ayrıca kabirde suâlin gerçekleşeceğini Esamm'ın kabul ettiğini aktarmış fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın buna itiraz ettiğini söylemiştir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre, âyetin kabir suâline delâlet ettiğine dair herhangi bir emare yoktur. Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın sözlerini şu şekilde nakletmiştir: “Bu âyetle Allah, şayet kabir suâlinin varlığına işaret etseydi o zaman, ‘Allah iman edenleri sabit bir söz üzerine tutuyor’ demesi beklenirdi. Dolayısıyla, kabir suâli dünyada olurdu.” Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ı hakkında hadis rivâyet edilmiş ve üstelik sahâbe ve tâbiîn tarafından da muteber kabul edilmiş bir hâdiseyi kabul etmediği gerekçesiyle eleştirmiştir.¹⁶

Sünnî geleneğe de Esamm'ın tefsir rivâyetleri göz ardı edilmemiştir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin, Esamm'ın birçok yorumunu onayladığı kaydedilmiş, hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın, Esamm'ın bazı istidlallerini zayıf bulmasına Râzî'nin iştirak etmediği belirtilmiştir.¹⁷ Râzî, kimi durumlarda Esamm'ın görüşlerine karşılık Ebû Müslim'in yaklaşımlarını daha isabetli bulmuştur.¹⁸

Fuad Sezgin (öl. 2018) *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* adlı eserinde Sünnî tefsir geleneğinde sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlerle tefsirini telif eden Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinde Esamm'a ait rivâyetlerin bulunduğu söz etmesi ve Âdil en-Nüveyhîd'in de *Mu'cemü'l-müfessirîn* adlı eserinde Fuad Sezgin'in eserine atıfta bulunması birtakım karışıklıkları beraberinde getirmiştir.¹⁹ Diğer bir deyişle Fuad Sezgin'in, Sa'lebî'nin tefsirinde Esamm'a ait rivâyetlerin bulunduğunu belirtmesi, Fuad Sezgin'in Horasanlı muhaddis olan Ebû'l-Abbâs el-Esamm'la (öl. 346/957) karıştırmış olabileceğini akıllara getirmiştir.²⁰

Esamm'ın tefsirinin Mu'tezilî bakış açısıyla tedvin edilen ilk tefsir olduğu kabul edilmiştir.²¹ Esamm'a ait tefsir rivâyetleri Hıdr Muhammed Nebhâ tarafından tek cilt halinde Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân*, Tabersî'nin *Mecmau'l-beyân* ve Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb* adlı

¹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1577.

¹⁵ Hıdr Muhammed.Nebhâ, *Mevsûatü tefâsiri'l-Mu'tezile tefsîru Ebî Bekr el-Esamm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007), 1/19.

¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3867.

¹⁷ Nebhâ, *Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile*, 1/19.

¹⁸ Nebhâ, *Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile*, 1/21.

¹⁹ Âdil Nüveyhîd, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi hatte'l-asri'l-hâdiri*, thk. Hasen Hâlid (ys: Müessesetü Nüveyhîd es-Sekâfiyyeti, 1403/1983), 1/272.

²⁰ Nebhâ, *Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile*, 1/20.

²¹ Nebhâ, *Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile*, 1/1.

tefsirlerinden derleyerek bir tasnif yaptığını ve tek cilt halinde 2007 yılında neşredildiğini bu vesileyle hatırlatmak gerekmektedir.²² Ancak Hıdr Muhammed Nebhâ'nın, bilhassa Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Tevîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde geçen Esamm'a ait tefsir örneklerini bilinçli veya farkında olmadan dikkate almadığı belirtilmiştir. Eğer Nebhâ, bu çalışmasında Mâtürîdî'yi görüp buradaki rivâyetleri de hesaba katmış olsaydı daha kapsamlı bir Esamm tefsiri ortaya çıkmış olacaktı.²³

Malatî (öl. 377/987) gibi bazı Sünnî müellifler, Esamm'ın ömrünün sonuna doğru Mu'tezile'nin özellikle tevhîd ve adâlet ilkelerini benimsemekten vaz geçtiğini söylemesi dikkat çekicidir. Malatî delilini temellendirmek için Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr'ı (öl. 200/815/?) örnek olarak göstermiştir. Zira Malatî'ye göre Dırâr b. Amr hâli hazırda Mu'tezile ekolüne mensup iken daha sonra Mu'tezile mezhebinden ayrılmıştır.²⁴ Malatî'nin söz konusu bu iddiası çarpıcı gözüke de Esamm'ın, tefsirini Mu'tezile'nin temel esaslarına göre yazdığı Mu'tezile'nin meşhur müfessir ve tabakât yazarlarınca dile getirilmiştir.²⁵

2. Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101)

Hayatı hakkında çok fazla bilgi olmayan Hâkim el-Cüşemî'nin kaynaklarda tam ismi el-Muhsîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Çüşemî el-Beyhâkî el-İmâm el-Hâkim Ebû Said el-Cüşemî'dir.²⁶ Çüşemî, 413/1022 yılında Horasan'ın "Çüşem" kasabasında dünyaya gelmiştir.²⁷ Nisbesinin Kahtânî Arap aşiretine bağlı Benû Çüşem b. el-Hâris b. el-Hazrec olduğu belirtilmiştir.²⁸ Horasan'da bulunan Arap kabilelerinden birine mensup olabileceğine dair rivâyetler de zikredilmiştir.²⁹

²² Nebhâ, Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile, 1/9.

²³ Ali Karataş "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (Ekim 2006), 178-187.

²⁴ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'â*, thk. S. Dederling (Beyrut: el-Ma'hedu'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 1430/2009), 31.

²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 247; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 5/122.

²⁶ İbn Funduk Ebû'l-Hasen Zâhîrüddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu Beyhakî*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Dımaşk: Dâru İkra, 1424/2004), 390; İbrâhîm b. el-Kâsım b. el-İmâm el-Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdüsselâm b. Abbâsi'l-Vecîhî (Amman: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2001), 891; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeri'a ilâ tesânîfi's-Şi'a* (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983), 5/122.

²⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 1/538; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390.

²⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâili'l-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/187-188.

²⁹ Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1390/1971), 68.

Cüşemî'nin, "Cüşem" şeklinde anılması bir telakkiye göre, doğduğu yöreye nisbet edilmesinden dolayıdır.³⁰ Diğer bir yaklaşıma göre, bağlı bulunduğu kabilesinden dolayı bu isimle yâd edilmiştir.³¹ "Hâkim" lakabını alması ise ilmî disipliniyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim, birçok açıdan rivâyetleri büyük bir hassasiyetle toplamasından dolayı kendisinin bu şekilde zikredildiği kaydedilmiştir.³² Ama o, daha çok "Cüşem" ismiyle meşhur olmuştur.³³

Fıkıhta Hanefî mezhebini benimseyen Cüşemî,³⁴ bazı kaynaklarda Mu'tezile davetçisi, destekçisi, Cübbâiyye ekolünün son temsilcisi şeklinde sıfatlarla tavsif edilmiştir.³⁵ Cebriyye karşıtı sert söylemleriyle ön planda olan Cüşemî, bir rivâyete göre *Risâletü Şeyh Ebî Mürre*,³⁶ başka bir rivâyete göre, *Risâletü Şeyh İblîs İlä Manâhîs* eseri sebebiyle,³⁷ diğer bir iddiaya göre, i'tizâlî görüşlerinden dolayı 494/1101 yılında Mekke'de öldürülmüştür.³⁸

3. et-Tehzîb fi't-efsîr ile Klasik Tefsirlerde Bulunan Ebû Bekir el-Esamm Rivâyetleri

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr*'inde zikredilen Esamm'ın rivâyetlerine geçmeden önce özellikle bir hususu hatırlatmakta fayda vardır: Mâtürîdî'nin *Te'vilât*, Tûsî'nin *et-Tibyân*, Tabersî'nin *Mecmau'l-beyân* ve Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı tefsirlerinde zikredilen Esamm'ın bazı tefsir rivâyetleri Cüşemî'nin tefsirinde bulunmamaktadır. Örneğin Esamm'ın tartışmalı görüşleri arasında bulunan namazda kıraatin farz olmadığına dair yaptığı açıklamalar Râzî'nin tefsirinde zikredilirken, Cüşemî'nin tefsirinde söz konusu rivâyetten bahsedilmemiştir. Râzî, Esamm'ın bu konuda Hz. Peygamber'in, "*Beni gördüğünüz gibi namaz kılın.*" hadisini argüman olarak takdim ettiğini söylemiştir. Zira Esamm'ın deliline göre, Hz. Peygamber hadiste kıraati

³⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî (Kahire: el-Fûrûku'l-Hadiseti lit'-tibâati ve'n-nüşûr, 1397/1977), 3/278; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

³¹ İbrâhim. b. el-Kâsım, *Tabakâtü'z-Zeydiyye*, 891; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

³² Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 66.

³³ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, 1422/2002), 5/287.

³⁴ Abdurrahmân Süleymân Sâlimî, "Mukaddime", *et-Tehzîb fi't-efsîr*, mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1440/2019); Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, 27, 29.

³⁵ Abdüsselâm Abbâs Vecihî, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 1439/2018), 2/175; Ebû'l-Hasen Abdullâh b. Miftâh, *el-Müntezau'l-muhtâr mine'l-ğaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ezhâr* (Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/88; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 93.

³⁶ Ahmed b. Sâlih Ebû'r-Ricâl, *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*, thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr (Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, 1424/2004), 1/405.

³⁷ Vecihî, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/175-176; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keîlâm*, "Zeydiyye" (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1411/1991), 3/185.

³⁸ Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 73.

zikretmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber doğrudan namazın kılınış şekline vurgu yapmıştır.³⁹

Furkân Sûresi 25/48. âyetteki gökten temiz suyun indirilmesiyle alakalı ifadeler de bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir. Râzî, Esamm'dan menkul "Akan tüm suların abdest almak câizdir." görüşüne yer verirken,⁴⁰ Esamm'ın söz konusu bu rivâyeti Cüşemî'nin tefsirinde bulunmamaktadır. Buna karşılık Cüşemî, Esamm'dan hurma suyundan ve gül suyundan abdest alınmasının câiz olmadığı şeklinde bir rivâyet nakletmiştir.⁴¹

Râzî'nin tefsirinde bulunan Esamm'ın bazı rivâyetleriyle *et-Tehzîb fi't-tesfîr*'deki Esamm'a ait rivâyetlerde benzerlik olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin, Allah'ın bir şeye "ol" demesinin anlatıldığı ifadelerde⁴² Râzî, Esamm'a atıfta bulunarak kendisinden, "Buradaki "ol" ifadesi, bu ve benzeri durumlarda mevcut olan insanlara mahsus söylenen bir lafızdır. Bu tıpkı Allah'ın, "Onlara rezil maymunlar olun" demesi gibidir" şeklinde bir nakilde bulunmuştur.⁴³ Râzî'nin tefsirindeki bu rivâyet, Cüşemî'nin tefsirinde de aynı şekilde yer almaktadır.⁴⁴

Râzî'nin yanı sıra Mâtürîdî'nin *et-Te'vilât*'ında bulunan, fakat Cüşemî'nin tefsirinde yer almayan Esamm'a ait rivâyetlerden biri Â'râf Sûresi 7/31. âyetteki, "Yiyin için, fakat israf etmeyin." hitabındaki, "israf etmeyin" ifadesi hakkında yapmış olduğu yorumdur. Nitekim Esamm'a göre buradaki israf etmek, "Câhiliyye Araplarının Bahîra ve Sâibe⁴⁵ gibi hayvanları haram saymaları sûretiyle haddi aşmaları" şeklinde bir manaya karşılık gelmektedir.⁴⁶

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 1/242.

⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/85.

⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tesfîr*, 3/1890.

⁴² el-Bakara 2/117.

⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/313.

⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tesfîr*, I, 566. Bu konuda diğer örnekler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tesfîr*, 1/717, 742; 799; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/30, 64, 148.

⁴⁵ *Sâibe*: Câhiliyye devrinde terk edilmiş dişi devedir. Araplar bu deveye binmezler, sütünü içmezlerdi; ancak misafire ikram ederlerdi. Her şeye rağmen doğum yaparsa kulağını yararlar ve annesiyle beraber onu salıverirlerdi. Artık her ikisine ne binilir ne de sütleri içilirdi. *Sâibe*'nin yavrusuna Araplar *Bahîra* derlerdi. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Komisyon (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/89.

⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005), 7/488. Vâhidî de (öl. 468/1076) âyetin öncelikle kendi nüzûl ortamına dikkat çekmiş ve meseleye o dönemin sosyo-kültürel durumunu göz önünde bulundurarak ele almıştır. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Vahidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, thk. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz (Riyad: Silseletü'r-Rasâi'l-Câmiîye 1431/2010), 9/98-102. Esamm, aynı hayvanların isimlerini müşriklerin yanlış uygulamalarının eleştirildiği ifadeler kapsamında zikretmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tesfîr*, 3/1750.

4. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'de Ebû Bekir el-Esamm Rivâyetleri

Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr* adlı eserinde, Ebû Bekir el-Esamm'ın rivâyetlerine önemli ölçüde yer vermiştir. 1851 rivâyet ile Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ardından eserin en önemli Mu'tezilî kaynağı konumuna gelmiştir. Ancak, bu noktada dikkat edilmesi gereken belirli bir husus vardır: Cüşemî'nin tefsirinin başlangıcından itibaren Esamm'ın rivâyetlerini titizlikle ve sıkça nakletme gayretinde olduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte, özellikle yedinci ciltten itibaren, Esamm'a ait rivâyetlerde belirgin bir azalma görülmüş ve sekizinci ciltte Esamm'a dair hiçbir rivâyete yer verilmemiştir. Bu durumun arkasındaki olası sebepleri incelediğimizde, sekizinci ciltte yer alan Neml Sûresi'nden Fussilet Sûresi'ne kadar olan tefsir rivâyetlerinin içeren nüshanın kaybolmuş olabileceği ve dolayısıyla Cüşemî'nin bu rivâyetlere ulaşamamış olabileceği düşünülebilir. Ayrıca, Esamm'a ait bu rivâyetlerin, Mâtûrîdî, Tabersî ve Fahreddin er-Râzî gibi diğer önemli müfessirlerin tefsirlerinde de bulunmaması, söz konusu kayıp nüshanın varlığına işaret eden önemli bir kanıt oluşturmaktadır.⁴⁷

Öte yandan Cüşemî, Esamm'ın tefsir rivâyetlerinden söz ederken çoğunlukla *عَنْ الْأَصَمِّ* (Esamm'dan rivâyetle) ifadesini kullanmıştır. Bazen *قَالَ الْأَصَمُّ* (Esamm şöyle dedi), *حَكَاهُ أَصَمُّ* (onu Esamm hikâye etti),⁴⁸ *عَلَى مَا يُحْكِي عَنِ الْأَصَمِّ* (Esamm'dan rivâyet olunduğu üzere)⁴⁹ şeklinde ifadelerle yer vermiş, nadir de olsa *عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْأَصَمِّ* (Ebû Bekir el-Esamm'dan rivâyetle) şeklinde künye ve lakabıyla birlikte zikrettiği olmuştur.⁵⁰ Cüşemî, Esamm'la ilgili rivâyetleri naklederken arada *وَهُوَ قَوْلُ الْأَصَمِّ* (o, Esamm'ın görüşüdür) tarzında bir cümle kullanmıştır. Bazen de *ذَكَرَهُ الْأَصَمُّ* (onu Esamm zikretti), *رَوَاهُ الْأَصَمُّ* (onu Esamm rivâyet etti) biçiminde anlatım şeklini benimsemiştir.⁵¹ Kimi yerlerde de *ذَكَرَ الْأَصَمُّ فِي تَفْسِيرِهِ* (Esamm tefsirinde zikretti),⁵² *ذَكَرَ الْأَصَمُّ عَنْ بَعْضِهِمْ* (Esamm bazılarında nakletti),⁵³ *حَكَى الْأَصَمُّ عَنْ بَعْضِهِمْ* (Esamm bazılarında hikâye etti) şeklinde ifadeler serdetmiştir.⁵⁴

Cüşemî, Esamm'dan gelen rivâyetleri bazen *قِيلَ* (rivâyet edildiğine göre) şeklinde nakletmiştir. Örneğin Cüşemî, Tevbe Sûresi 9/80. âyette Allah'ın fâsıkları doğru yola

⁴⁷ Halil Sarı, "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-efsîr* Adlı Eserinde Mu'tezilî Müfessir ve Kelâmcıların Görüş ve Yorumları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 20 (Aralık 2023), 1-45.

⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 5/3758.

⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 3/1890.

⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 3/2365.

⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 5/3277.

⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 5/3504.

⁵³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 3/2016.

⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-efsîr*, 4/2804.

iletmeyeceğini bildirdiği ifadeler hakkında Esamm'ın "Onlara hidâyetle hükmetmez" şeklinde bir açıklama yaptığını rivâyet etmiş,⁵⁵ aynı sûrenin 109. âyetindeki Allah'ın zâlimleri doğru yola iletmeyeceğinin bildirildiği hitapların izahında Esamm'ın benzer görüşünü قِيلَ formuyla aktarmıştır.⁵⁶

Cüşemî, Esamm'ın izahlarına zaman zaman Ebû Müslim, Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi önde gelen Mu'tezilî âlimlerle aynı bağlamda yer vermiştir. Örneğin Cüşemî, Enfâl Sûresi 8/48. âyetteki şeytanın müşriklerin amellerini süslediğine dair ifadeleri açıklarken, âyetle ilgili kendi şahsî fikrini söylemiş ve daha sonra da Esamm ve Ebû Müslim'in bu konudaki görüşlerine müracaat etmiştir. Nitekim Esamm ve Ebû Müslim'e göre, âyetteki "süsledi" fiili, "vesvese" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şeytan, insan sûretine girmeden süsleme işini vesvese verme yoluyla gerçekleştirmiştir. Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın da bu görüşü benimsediğini söylemiş, Cübbâî'nin ise diğerlerinin aksine şeytanın, peygamberin tanıyacağı şekliyle insan sûretinde gösterildiği görüşünü aktarmıştır.⁵⁷

Cüşemî, bazen de Esamm'ın rivâyetlerini Cübbâî ve Ebû Müslim ile birlikte zikretmiştir. Örneğin, Yûsuf Sûresi 12/68. âyetteki Hz. Ya'küb'un oğulları için söylediği, "Hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin." ifadeleri Esamm ve Ebû Müslim'e göre Hz. Ya'küb, onlara nazar değmesinden korktuğu için bu şekilde bir tembihte bulunmuştur. Cübbâî ise âyetin herhangi bir şekilde nazar değmesine imada bulunmadığını savunmuş, Cüşemî de Cübbâî'nin bu görüşünden hareketle onun nazarı kabul etmediğini belirterek onu bu konuda eleştirmiştir.⁵⁸

Cüşemî, tefsirinin bazı bölümlerinde tâbiî müfessirler ile Esamm'ın görüşlerine birlikte yer vermiş, böylelikle Esamm'ın tefsir izahlarını İslâm tefsir geleneğindeki müfessirlerin görüşleriyle mukayese imkânı elde etmiştir. Örneğin o, İbrâhîm Sûresi 14/43. âyetteki مُهْطِعِينَ kelimesini Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve Esamm'ın "seri olmak, acele etmek" şeklinde açıkladıklarını nakletmiştir.⁵⁹ Cüşemî, Esamm'ın izahlarını bazı yerlerde İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî ile zikretmiş,⁶⁰ kimi yerlerde de Esamm'ın İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, İkrime (öl. 105/723), Hasan-ı Basrî ve Dahhâk (öl. 105/723) gibi tâbiî âlimlerine itiraz ettiğini söylemiştir.⁶¹

Cüşemî, tefsirinde bazı meselelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla soru-cevap yöntemini kullanmış, Esamm'ın yorumlarını aktardığı yerlerde, onun cevaplarını kendi

⁵⁵ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3211.

⁵⁶ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3211.

⁵⁷ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 4/2957.

⁵⁸ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3677-3678.

⁵⁹ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3894.

⁶⁰ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3857.

⁶¹ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 6/3228.

cevapları gibi sunmuştur. Örneğin Cüşemî, Bakara Sûresi 2/102. âyetteki “*And olsun, onu satın alanın âhirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı.*” hitabındaki “*biliyorlardı*” ifadesiyle, hemen akabindeki “*keşke bilselerdi*” âyeti arasındaki münasebeti Esamm’ın, “*Bunlar iki gruptur: Bilen ve karşı koyan, diğeri de câhil olan bir gruptur*” ifadesiyle izah etmiş, böylece Esamm’ın bu yorumunu kendi görüşüne mesned teşkil ettirmiştir.⁶²

Cüşemî, Esamm’ı kelime ve kavramların tahlilinde, kıraat, esbâb-ı nüzûl, nüzûl bağlamına göre tefsirde, temsilî anlatımlarda, kelâmî meselelerde, âyetler arası tenâsüp-insicâm ve mucizelere yaklaşımı gibi hususlarda kaynak olarak kullanmıştır. Söz konusu bu hususları şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

4.1 Lugavî İzahlarda

Cüşemî, kelime ve kavramları tefsir ederken dil bilimcilerin görüşlerini esas almış, aynı zamanda Esamm’ın yaptığı izahlardan da istifade etmiştir. Örneğin Cüşemî, Esamm’a atıfta bulunarak وَيْلٌ lafzının, “*Kederli birisinin helak durumunda söylediği bir kelime*” olduğunu söylemiştir.⁶³ Bununla birlikte Cüşemî, Esamm’ın عَزِيْزٌ kelimesini, “*Hiçbir şeyin kendisini âciz bırakmadığı her şeye gücü yeten*”,⁶⁴ رَفَتْ lafzını, “*Erkeklerin kadınlara ihtiyaç duyması*”,⁶⁵ خَطَاً kelimesini, “*Kasıtsız yapılan eylemler*” şeklinde izah ettiğini aktarmıştır.⁶⁶

Cüşemî, Esamm’a atıfta bulunarak İsrâ Sûresi 17/71. âyetteki, “*Bütün insanları kendi imamlarıyla birlikte çağıracağımız gün.*” ifadesindeki “*imamlarıyla*” lafzını “*dinleriyle*”,⁶⁷ yine aynı sûrenin 102. âyetindeki Hz. Mûsâ’nın Firavun için kullandığı مُتَّبِعٌ kelimesini, “*hayırdan çevrilmiş*” olarak tefsir etmiştir.⁶⁸ Cüşemî, Esamm’a isnad ederek, “*Gazap üstüne gazaba uğramak.*”⁶⁹ şeklinde tekrar edilen lafızların tekit ve mübalağa ifade ettiğini belirtmiştir.⁷⁰

Kelime ve kavramların üzerinde büyük bir hassasiyetle duran Cüşemî, kelimeler arasında farklara temas etmiş ve bu noktada Esamm’dan nakillerde bulunmuştur. Örneğin Cüşemî, كَرِيْبٌ ve اَلشَّكُّ kelimelerini izah ederken Esamm’ın, “*Rayb, şekk’ten daha şiddetlidir*” dediğini belirtmiştir.⁷¹

⁶² Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/525.

⁶³ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/452.

⁶⁴ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/594.

⁶⁵ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/818.

⁶⁶ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 2/1090.

⁶⁷ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 6/4264.

⁶⁸ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 6/4324.

⁶⁹ el-Bakara, 2/90.

⁷⁰ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/489.

⁷¹ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3521.

4.2 Kıraat Tahlillerinde

Cüşemî, Esamm'ın kelimelerin okunuşlarıyla ilgili bazı görüşlerine yer vermiş⁷² bazen onun izahlarını yeterli bulmamıştır. Örneğin, Tevbe Sûresi 9/129. âyetteki *وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ* ifadesindeki *الْعَظِيمِ* kelimesi cumhurun kıraatine göre *الْعَظِيمِ* şeklinde م harfinin kesresi ile okunduğunu söylemiş ve Esamm'ın da bu konudaki görüşlerinden bahsetmiştir. Esamm'a göre *الْعَظِيمِ* lafzındaki م harfinin dammesi ile de okunması mümkündür. Hatta Cüşemî, Esamm'ın “*Raf*” okumak benim hoşuma gitti” dediğini aktarmış ancak söz konusu okuyuşun rivâyetlere ve kurrânın okuyuşuna aykırı olduğu için makbul olmadığını söylemiştir.⁷³

Cüşemî, Esamm'ın Yûsuf Sûresi 12/72. âyetteki *صَوَاعٍ* lafzıyla ilgili bazı açıklamalarda bulunduğunu söylemiştir. Şöyle ki Esamm'a göre, *الصَّاعِ* ile *صَوَاعٍ* aynı değildir. Dolayısıyla *صَوَاعٍ* lafzının çoğulu *صِيَعَانٍ* şeklindedir. Bu açıdan *الصَّاعِ* kelimesinin çoğulunu *أَصْوَعٌ* biçiminde okumak daha isabetlidir.⁷⁴ Ayrıca Cüşemî, Esamm'dan Meryem Sûresi 19/74. âyetteki *إِنَّا* kelimesinin tıpkı *كَحَمَامٍ وَحَمَامَةٍ* kelimeleri gibi olduğu bilgisini nakletmiştir.⁷⁵

4.3 Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinde

Cüşemî, Esamm'ın sebep-i nüzûllerle ilgili rivâyetlerini tefsirinin muhtelif yerlerinde çokça kullanmış, bazen de onun bu minvalde yaptığı değerlendirmelerinden bahsetmiştir. Örneğin Cüşemî, Meryem Sûresi 19/77-80. âyetlerinin Habbâb ve Âs b. Vâil arasında gerçekleşen olaya atıfta bulunduğunu belirtmiş, daha sonra bu rivâyeti Esamm'ın kabul etmediğini söylemiştir.⁷⁶

Cüşemî, Esamm'ın sebep-i nüzûllerle ilgili rivâyetlerini çoğunlukla tasvip etmiş fakat onun bu konudaki bazı görüşlerine iştirak etmemiştir. Rivâyet edildiğine göre, Hicr Sûresi 15/91. âyetteki Kur'ân'ı parça parça yapan kişilerden maksat Ehl-i kitap'tır. Esamm, tefsir geleneğinde mâkes bulmuş bu anlayıştan farklı olarak ilgili hitapların Mekke ehli hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. Zira onlar, insanların yollarını ayırmışlar ve onları imandan uzaklaştırmışlardır. Cüşemî, Esamm'ın bu yorumunu isabetli bulmamış ve âyette sözü edilen kişilerin Ehl-i kitap olduğunu vurgulamıştır.⁷⁷

Buna karşılık Esamm, Âl-i İmrân 3/106. âyetteki, “*O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, “İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize*

⁷² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3307; 3794.

⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3301.

⁷⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3683.

⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4598.

⁷⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4606.

⁷⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/3984, 3986.

karşılık azabı tadın” denilir.” ifadelerinin sebebin hususiliği prensibince Ehl-i kitaba yönelik olduğunu belirtmiştir.⁷⁸

Cüşemî, sebab-i nüzûllerle ilgili yapılan hatalı yorumları Esamm'ı referans göstererek eleştirmiştir. Örneğin Cüşemî, İsrâ Sûresi hakkında genel malumat verirken sûrenin Mekke'de nâzil olduğunu söylemiş, bazı kimselerin de sûrenin 73. âyetindeki “*Nerdeyse, sana vahyettiğimizden saptracaklardı.*” ifadelerinin Medine'de nâzil olduğuna dair görüşleri Esamm'ı delil getirerek hatalı kabul etmiştir.⁷⁹

4.4 Nüzûl Bağlamına Göre Tefsirde

Mu'tezilî gelenekte âyetleri olgusal bağlama uygun şekilde yorumlayanların başında Esamm gelmektedir. Nitekim o, birçok âyeti nüzûl ortamındaki verili durumu hesaba katarak açıklamaktadır. Örneğin, Bakara Sûresi 2/154. âyette, Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” denilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Hâkim anlayışa göre bu kişiler aslında canlı olup, yaşamlarına devam etmektedirler, ancak bu durum insanlar tarafından hissedilememektedir. Cüşemî'nin bildirdiğine göre Esamm mezkûr âyeti, “Ey Müşrikler! Kim Muhammed'in dini üzerine öldürülürse o rabbinden bir hidayet üzerinedir. Fakat siz bunu fark edemezsiniz.” şeklinde izah etmektedir.⁸⁰

Cüşemî, kelimelerin izahını yaparken onların nüzûl vasatındaki manalarına ehemmiyet vermiştir. Dolayısıyla kelimelerin tarihsel ve bağlamsal karşılıklarını netleştirmek için Esamm'ın görüşlerinden yararlanmıştır. Örneğin Esamm, En'âm Sûresi 6/ 52. âyette yer alan “*Sabah akşam, Rablerinin rızasını isteyerek ona dua edenleri kovma.*” hitaplarındaki “dua edenler” ifadesini “onu birlerler” ve “onu yüceltirler” şeklinde açıklamıştır.⁸¹ Cüşemî'nin, Esamm'ı referans göstererek açıkladığı yerlerden birisi de En'âm Sûresi 6/23. âyetteki “*Sonra onların fitneleri 'rabbimize yemin olsun ki müşriklerden değıldik' sözleri olacaktır.*” hitabındaki “onların fitneleri” ifadeleridir. Esamm söz konusu ibareyi “şirk koştukları varlıkları” şeklinde izah etmiştir.⁸²

Cüşemî, Esamm'a atıfta bulunarak A'râf Sûresi 7/56. âyetteki “*Yeryüzünde fesadlık yapmayın.*” ifadesindeki “fesad” kelimesini “şirk” olarak izah etmiş ve âyetin, “Allah'ın dışındaki varlıklara taparak yeryüzünü ifsada uğratmayın” şeklinde mesaj içerdiğini söylemiştir.⁸³ Esamm'ın dikkat çeken görüşlerinden bir diğeri de İbrâhîm Sûresi 14/28. âyetteki “*Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık vermek.*” ifadesidir. Esamm mezkûr âyetten

⁷⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1268.

⁷⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4143.

⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/656.

⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2247.

⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2189.

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2592.

kastın “Lât’a ve Uzzâ’ya ibadet etmek” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁸⁴ Benzer şekilde Esamm, Yûnus Sûresi 10/100. âyetteki Allah’ın aklını kullanmayanları pislik kılmasıyla ilgili ifadelerin şirk inancıyla ilgili olduğunu belirtmiştir.⁸⁵

Bu konuda Cüşemî’nin, Esamm’a atıfta bulunarak izah ettiği bazı meseleler şu şekildedir:

4.4.1 Emriyle Güneşe Aya Yıldızlara Boyun Eğdirmesi

A’râf Sûresi 7/54. âyette Allah’ın emriyle güneşe, aya boyun eğdirdiğinden bahsedilmektedir. *أَمْرٌ* lafzı fiil ve sözlerin tamamını kapsayan genel bir lafızdır. Örneğin Hûd Sûresi 11/123. âyetteki *وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ* “Bütün işler ona döndürülür.” ifadesindeki *الْأَمْرُ* kelimesiyle “Firavun’un emri doğru değildi.” âyetlerindeki *الْأَمْرُ* lafzı bu kabilden zikredilebilir.⁸⁶

Lugatte nehyin zıttı anlamına gelen *أَمْرٌ* sözcüğü Kur’ân’da farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin Tâhâ Sûresi 20/132. âyetteki “Ailene namazı emret!”, ifadeleriyle A’râf Sûresi 7/199. âyetteki “Sen, af yolunu tut, iyiliği emret!” âyetlerindeki *أَمْرٌ* lafızları “emir, buyruk” anlamında kullanılırken, Nahl Sûresi 16/1. âyetteki “Allah’ın emri gelecektir. Dolayısıyla onu acele istemeyin!” beyanlarıyla Yûnus Sûresi 10/24. âyetteki “Geceleyin veya güpegündüz ansızın ona emrimiz geliverir.” ifadeleri emir anlamında olmayıp “Allah’ın onlara vaat ettiği azap” manasına gelmektedir.⁸⁷

Cüşemî’nin naklettiğine göre *أَمْرٌ* lafzı bazı yerlerde sadece Allah için kullanılmıştır. Bu bakımdan, Cüşemî, A’râf Sûresi 7/54. âyetteki “Yaratmak da emretmek de ona mahsustur.” ifadeleriyle Kamer Sûresi 54/50. âyetteki “Emrimiz ancak tek bir emirdir.” hitapları ve İsrâ Sûresi 17/85. âyetteki “Ruh rabbimin emrinden ibarettir.” beyanlarındaki *أَمْرٌ* lafızları buna örnek olarak göstermiştir. Cüşemî’nin bildirdiğine göre, Mu’tezile âlimleri söz konusu âyette geçen *أَمْرٌ* lafzıyla ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Nitekim Allah’ın; güneşi, ayı, yıldızları emriyle boyun eğdirdiğini ifade eden âyetteki *أَمْرٌ* lafzını Cübbâî ve Ebû Müslim, “iradesiyle” şeklinde izah etmişler ve ayrıca bu lafzın söz konusu varlıkların Allah’ın çizdiği güzergâha göre hareket ettiklerine dair anlam taşıdığını belirtmişlerdir. Esamm ise âyete daha farklı bir zaviyeden bakarak, âyetteki *أَمْرٌ* kelimesinin, tevhîd inancı manasına geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla Esamm’a göre *أَمْرٌ* lafzıyla Allah’ın kendisinden başkasına itaati

⁸⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3871.

⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/3435.

⁸⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), 88-89.

⁸⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1434/2013), 1/212.

yasakladığı şeklinde bir mana kastedilmiştir. Cüşemî, rivâyetlerini zikrettiği üç müfessirin görüşü hakkında tercih belirtmemiştir.⁸⁸

4.4.2 Allah'ın Semayı Yedi Gök Düzenlemesi

Bakara Sûresi 2/29. âyette “Allah yeryüzündekilerin tamamını sizin için yarattı. Sonra göğe doğru yönelip onu yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilendir.” buyrulmaktadır. İslâm henüz gelmeden önceki zamanlarda da göklerin yedi kat olduğu telakki edilmektedir. Nitekim İbn Manzûr (öl. 711/1311) bu durumu Emevîler devrinde yaşamış hiciv şairlerinden Ferezdak'ın (öl. 114/732) şu şiiriyle ilişkilendirmektedir:

وَكَيْفَ أَخَافُ النَّاسَ وَاللَّهَ قَابِضٌ عَلَى النَّاسِ وَالسَّبْعِينَ فِي رَاحَةِ الْيَدِ

(İnsanları öldüren Allah olduğu hâlde insanlardan neden korkayım ki!

Dolayısıyla, yedi kat sema ve yedi kat yer onun hakimiyetindedir).⁸⁹

Ferezdak'ın bu şiiri açıkça göstermektedir ki nüzûl dönemindeki kültürel muhayyilede yerin ve göklerin yedi kat olması hakiki anlamda tasavvur edilmektedir.⁹⁰ Diğer taraftan, Arap dilinde “yedi” ve “yetmiş” gibi rakamlar kesretten kinaye ya da mübalağa için kullanılmaktadır.⁹¹ Bu mülahazalardan sonra, Cüşemî'nin aktardığına göre Esamm'ın âyetle ilgili yorumu (Âyet, öldükten sonra dirilmenin gerçekleşeceğine delâlet etmektedir. Nitekim duman halindeki yedi kat gökleri yaratanın öldükten sonra diriltmeye de gücü yetmektedir) şeklindedir.⁹²

4.4.3 Şeytanın Dostlarına Birtakım Şeyleri Telkin Etmesi

En'âm Sûresi 6/121. âyette şeytanın dostlarına birtakım şeyleri telkin etmesinden bahsedilmektedir. Müfessirler bu âyetle ilgili farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir. Örneğin Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) İblîsin insanları ve cinleri saptırmak için şeytanları görevlendirdiğinden söz etmiş ve böylece âyetin zâhirini esas alarak izah yoluna gitmiştir. Buna göre, insanları saptırmakla görevli şeytan ile cinleri saptırmakla görevli olan şeytan karşılaştıklarında birbirlerine, “Ben adamımı şu yollarla saptırdım. Sen de aynı şekilde yap! derler. Dolayısıyla, “onların bazısı bazısına vahyeder” ifadesi bu anlama gelmektedir.”⁹³

⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2589.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/79.

⁹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *Kıyasu'l-enbiyâ (Arâisu'l-mecâlis)*, thk. Abdülfettâh Abdülhamîd (İskenderiye: Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyyeti, ts.), 12.

⁹¹ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnû'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eseri*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî (y.y.: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1382/1963), 2/335.

⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/308.

⁹³ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003), 1/583-585.

Taberî (öl. 310/923) âyetin tefsiriyle alakalı bazı rivâyetlere yer vermiştir. Örneğin, âyette sözü edilen şeytanlar Farslılar ve Mecûsilerdir. Kendilerine telkinde buldukları kişiler de müşrik Araplardır. Onların yaldızlı sözler söylemesi ise sırf Hz. Peygamber ve ashâbına karşı didişme kastıyla ölü etinin yenmesine cevâz veren ifadeleridir. Taberî, âyetin tefsiri kapsamında birçok rivâyet sıraladıktan sonra, kendi kanaatini şu şekilde dile getirmiştir: “Âyette bahsedilen şeytanların kendi cinsinden olan dostlarına vahyetmesi mümkün olabileceği gibi cin şeytanlarının da insan şeytanlarının da kendi cinslerinden olan kimselere birtakım telkinlerde bulunmaları mümkündür. Fakat işin aslı, bir önceki âyetlerde ölü etinin haram kılınmasıyla ilgili ifadelerin, müşrikler tarafından münakaşa konusu hâline getirilerek Hz. Peygamberle mücadeleyle girilmesidir.”⁹⁴

İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008) âyette kastedilen şeytanların müşrikler olduğunu söylemiş ve onların birtakım iddialarına binaen söz konusu âyetin nâzil olduğunu ifade etmiştir. İbn Ebû Zemenî'nin aktardığına göre müşrikler hayvanın boğazlanması konusunda Müslümanlarla münakaşa ederek şöyle demişlerdir: “Siz, kendi öldürdüğünüz hayvanları yiyorsunuz fakat Allah'ın öldürdüğüne gelince onu yemiyorsunuz. Bu hâldeyken siz, Allah'ın emrine tâbi olduğunuzu mu zannediyorsunuz?”⁹⁵ Vâhidî de (öl. 468/1076) benzer hususun altını çizmiş ve âyette şeytanların kendilerine telkinde bulunduğu kişilerin müşrikler olduğunu söylemiş böylece âyetin, hayvanların boğazlanması konusundan Müslümanlara itirazlarını konu edindiğini ifade etmiştir.⁹⁶

Cüşemî'nin bildirdiğine göre Esamm, söz konusu âyeti klasik tefsirlerden farklı yorumlamış ve âyetin farklı bir meseleye atıfta bulunduğunu belirtmiştir. Nitekim Esamm, âyetteki şeytanlardan kastın cin şeytanları olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Esamm'a göre, şeytanların dostlarına vahyetmesi, cin şeytanlarının müşriklere *Sâibe*'nin haram olduğunu, putlar dışında diğer bazı varlıklara da kurban kesilebileceğinin cevâzına dair birtakım düşünceler telkin etmesi anlamına gelmektedir.⁹⁷

4.4.4. İnsanlara İyiliği Emretmek

Cüşemî'nin Esamm'a atıfta bulunarak açıkladığı yerlerden bir diğeri Bakara Sûresi 2/44. âyetteki “*Kitâb'ı okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup insanlara iyiliği mi emrediyorsunuz?*” ifadelerindeki “iyilik” şeklinde anlaşılan بَرٌّ lafzıdır. بَرٌّ kelimesi lugatte “doğruluk, sadakat” gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Araplar بَرٌّ فِي يَمِينِهِ ifadesini “yemininde sâdık veya doğru

⁹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, ts.), 9/520-527.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2002), 2/95.

⁹⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/316-317.

⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2388.

sözlü olan” kimse için kullanılmaktadırlar.⁹⁸ بَرّ kelimesinin anlamlarından birinin de itaat olduğu söylenmiştir.⁹⁹ Mukâtil b. Süleyman âyette geçen بَرّ kelimesini “Hz. Muhammed’e tâbi olmak” şeklinde izah etmiştir.¹⁰⁰

Buradaki hitabın bilhassa Yahudi din adamlarına yönelik olduğunun üzerinde de durulmuştur.¹⁰¹ Âyette istifhâm üslûbunun kullanılması Arapların dilsel örfünde bilindik bir tarz olup, hayret manası içermektedir.¹⁰² Âyetin istifhâmla başlaması aynı zamanda pekiştirme ve kınama amacı taşımaktadır. Dolayısıyla âyetin zımnen “Sizler de böyle bir yol üzerinesiniz” şeklinde bir mahiyete sahip olduğu belirtilmiştir.¹⁰³

Cüşemî, بَرّ kelimesinin “ihسان” anlamında olduğunu söyleyerek Arapların, “O, kendisine ihşanda bulunanlardan kimin hoşlanmadığını veya kendisinden kimin nefret ettiğinin farkında değil” anlamında لَا يَعْرِفُ الْهَرَّ مِنَ الْبَرِّ dediklerini söylemiştir.¹⁰⁴ Cüşemî, daha sonra Esamm’ın ilgili lafzı “Onlar, Allah’a itaati emrettiler fakat kendileri buna uymadılar” şeklinde açıkladığını nakletmiştir.¹⁰⁵

4.5 Temsilî Anlatımlarda

Mu‘tezilî tefsir geleneğinde temsilî anlatımların önemli bir yeri vardır. Mu‘tezilî âlimler, temsilî anlatımları keyfî istidlâllerden ziyade haberi sıfatları te’vil etmek için kullanmışlardır.¹⁰⁶ Temsilî anlatımlar Arapların dilsel örflerinde çokça kullanıldığından dolayı Kur’ân’ın üslûbuna büyük ölçüde yansımıştır.¹⁰⁷

Cüşemî, temsilî anlatımı âyetleri yorumlama tekniğinde fazlaca kullanmış ve temsilî anlatımın olduğu yerlerde “Bu, temsil üzerine gelmiştir veya bu âyette temsil usûlü

⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 114.

⁹⁹ Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb Fîrûzâbâdî, *Mu’cemu’l-kâmûsi’l-muhît*, thk. Halîl Me’mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1430/2009), 93.

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/102.

¹⁰¹ Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/130.

¹⁰² Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1431/2010), 1/338.

¹⁰³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlimü’l-Kütüb, 1408/1988), 1/125.

¹⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/359.

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/360.

¹⁰⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-Aklî fi’t-Tefsîr: Dirâse fi Kazıyyeti’l-Mecâz fi’l-Kur’ân inde’l-Mu’tezile* (Kahire: el-Merkezu’s-Sekâfî’l-Arabî, 1416/1996), 130.

¹⁰⁷ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998), 5/103.

kullanılmıştır” gibi ifadelere yer vermiştir.¹⁰⁸ Cüşemî, temsîlî anlatımları ele alırken zaman zaman Esamm’a atıfta bulunmuştur. Örneğin, Tevbe Sûresi 9/109. âyetteki, “*Binasını Allah korkusu ve rızası üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını yıkılacak bir uçurumun kenarına kuran mı?*” beyanlarını Esamm’ı referans göstererek temsil şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁹

Cüşemî'nin, Esamm’a izafe ederek temsil olarak yorumladığı bazı meseleler şu şekildedir:

4.5.1 Allah'ın Alay Etmesi

Bakara Sûresi 2/15. âyette münafıkların iki yüzlü davranışlarına ve “Müslümanlarla biz alay ediyoruz” sözlerine karşılık olarak, “*Onlarla Allah alay eder ve taşkınlıkları içinde bocalar durumda bırakır.*” buyrulmuştur. Söz konusu bu âyet, Mu'tezilî müfessirler tarafından kelâmî bir mesele olarak algılanmış ve *istihzâ* (alay etmek) fiilinin Allah için hakiki anlamda kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmıştır.

Mu'tezile sistematüğinde yer alan tenzihçi doktrin prensibi gereği, “Allah'ın alay etmesi” gibi ifadeler mecâzî olarak yorumlanmıştır. Nitekim Zemahşerî (öl. 538/1144) *istihzâ* fiilinin Allah'a izafe edilmesinin câiz olmadığını söylemiştir. Çünkü *istihzâ* hattı zatında bir ayıp, kusur ve cehalet belirtisi olduğu için Allah, *istihzâ* gibi çirkin bir fiili işlemekten münezzehtir. Zemahşerî, görüşünü desteklemek için Bakara Sûresi 2/67. âyetini delil olarak kullanmıştır. Söz konusu âyette “*Hani Mûsâ kavmine, “Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor” demişti. Onlar da “Sen bizimle eğleniyor musun?” demişlerdi. Mûsâ, “Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım” demişti.*” Zemahşerî'ye göre, “Bu âyetteki *istihzâ* kötü bir fiil olmasaydı Hz. Mûsâ “*Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım.*” demezdi. Şu hâlde, Allah'ın münafıklarla alay etmesinden maksat, münafıkları önemsiz ve aşağılık kılmasıdır.”¹¹⁰

Bir değerlendirmeye göre Allah'ın münafıklarla alay etmesi, istihzalarına karşılık gerekli cezayı vermesi anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu âyet, Arapların dilsel örflerinde bulunan söz içinde bir kelimeyi başka bir anlam ve bağlam içinde kullandıkları müşâkele sanatına bir örnektir.¹¹¹

Cüşemî, Arapların bir sözü bir başka sözün karşıtı, cevabı veya cezası olarak zikrettiklerinde o sözü tekrarladıklarını ifade etmiştir. Bu noktada Cüşemî Şûrâ Sûresi 42/40. âyetteki “*Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür.*” ifadesini örnek babında zikretmiş ve görüşünü temellendirmek için Muallaka şairlerinden Amr b. Külsüm'ün (öl. 584 veya 600) şu beytini delil olarak kullanmıştır:

¹⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6218.

¹⁰⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3267.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/185.

¹¹¹ Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn Şerîf er-Râdî, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Mukallid (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 29-30.

أَلَا يَجْهَلُونَ أَحَدًا عَلَيْنَا فَجَاهِلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Dikkat edin! Kimse bize karşı zorbalık etmeye kalkmasın! (Şayet böyle bir kalkışma olursa) Biz de zorbaların zorbalıklarından daha fazlasıyla karşılık veririz!”

Cüşemî, aktardığı rivâyetleri desteklemek amacıyla Esamm'ın ileri sürdüğü delillerden faydalanmıştır. Nitekim Esamm'a göre, Allah'ın münafıklarla alay etmesi, لَمَّا أَظْهَرَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا مِنْ الْأَحْكَامِ الَّتِي يَنْتَفِعُونَ بِهَا خِلَافَ مَا لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْعَذَابِ كَانَ كَأَنَّهُ اسْتَهْزَأَ بِهِمْ mukabil dünyada yararlanacakları hükümler koymakla sanki onlarla alay etmiş oldu) şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹²

Cüşemî, Esamm'ın Tevbe Sûresi 9/79. âyetteki Allah'ın münafıklarla alay etmesinin anlatıldığı ifadeler bağlamında da görüşlerine başvurmuştur. Esamm, söz konusu bu âyeti Tevbe Sûresi 43. âyetteki Hz. Peygamber'in izin vermesi meselesiyle ilişkilendirerek burada mecâzî bir anlatımın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah, peygamberine onların görünüşteki sahte mazeretlerini kabul etmesini emretti ki yalandan beyan ettikleri mazeretleri sebebiyle maskara oldukları ortaya çıksın. Dolayısıyla Esamm'ın bu tespitlerinden hareketle, Allah'ın onlarla alay etmesinin Hz. Peygamber'e karşı dürüst olmamalarıyla ilişkilendirilebilir.¹¹³

4.5.2 Taşların Allah Korkusundan Yuvarlanması

Cüşemî, Bakara Sûresi 2/74. âyetteki “Sonra kalpleriniz katılaştı. O kadar katılaştı ki taş gibi hatta taştan daha sert oldu. Halbuki öyle taşlar vardır ki içinden nehirler fışkırır. Yine öyle taşlar da vardır ki yarılr ve içinden sular çıkar. Yine öylesine taşlar vardır ki Allah korkusundan aşağıya yuvarlanır.” ifadeleri hakkında müfessirlerin çoğunun وَإِنَّ مِنْهَا “Taşlardan öylesi vardır” ifadesindeki ها zamirinin taşlara râci olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmıştır. Bu açıdan Cüşemî, Mücâhid ve İbn Cüreyc'in söz konusu bu ifadeler hakkında “Her taş Allah korkusu sebebiyle dağın başından yuvarlanır.” dediklerini rivâyet etmiş fakat bunun doğru olmadığını sözlerine eklemiştir. Çünkü Cüşemî'ye göre, cansız bir nesne olan taşın Allah korkusundan dolayı yuvarlanması imkânsızdır.¹¹⁴

Cüşemî, konuyla ilgili yaklaşımını Fussilet Sûresi 41/11. âyetteki yerin ve göklerin boyun eğerek Allah'a bağlılıklarını bildirdikleri “İtaat ederek geldik.” beyanlarıyla Haşr Sûresi 59/21. âyetteki, “Şayet biz, bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, o dağın Allah korkusundan paramparça olduğunu görürdün.” ifadeleri bağlamında ortaya koymuştur. Ona göre, mezkûr

¹¹² Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/258.

¹¹³ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3211.

¹¹⁴ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/440.

âyetlerde temsilî anlatım kullanılmış olup taşların Allah korkusundan yuvarlanması meselesinde de buna benzer bir durum gerçekleşmiştir.¹¹⁵

Cüşemî, Esamm'ın da konuyla alakalı görüşlerine atıfta bulunmuştur. Nitekim Esamm, âyette temsilî bir anlatımın kullanıldığını söylemiş, ayrıca âyetin Yahudi din adamlarına, “Onlar dünyayı talep ediyor, büyükleniyor, gerçeği kabul etmiyor ve kendilerine yapılan öğütlere kulak asmıyorlardı.” şeklinde mesaj içerdiğini belirtmiştir.¹¹⁶

4.5.3 Allah'ın Bulut Gölgeleriyle Gelmesi

Bakara Sûresi 2/210. âyette “*Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.*” buyrulmaktadır. Bu âyetin kutsal metinler arası ilişki bağlamında belli bir müteradife üzerinden mesaj verdiği ileri sürülebilir. Nitekim, Allah'ın bulut gölgeleri veya kara bulutlar içinde olması vahyin nüzûl dönemine şahitlik eden Yahudilerin Tanrı tasavvurlarıyla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, Tanah/Çıkış bölümünde şöyle buyrulmaktadır: “Halk gök gürlemelerini, boru sesini duyup şimşekleri ve dağın başındaki dumanı görünce korkudan titremeye başladı. Mûsâ, Tanrı'nın içinde bulunduğu koyu bulut karanlığına yaklaşırken halk uzak durdu.”¹¹⁷

Allah'ın bulut gölgeleri içinde olması, vahyin nüzûlüne şahitlik eden insanların Tanrı'yı algılama biçimini yansıttığı düşünülebilir. Bu itibarla, bir rivâyete göre Ebû Rezîn, Hz. Peygamber'e, “Ey Allah'ın Rasülü! Rabbimiz, mahlukatı yaratmadan önce neredeydi?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Kara bulut içinde. Ne altında ne de üstünde hava vardı.” şeklinde cevap verdi.¹¹⁸

Bunun yanında, En'âm Sûresi 6/158. âyetteki “*Onlar kendilerine meleklerin gelmesini mi, yoksa Rabbinin gelmesini mi, yahut Rablerinden birtakım mucizelerin gelmesini mi bekliyorlar?*” ifadeleri de bu başlık altında zikredilebilir. Müfessirler, meleklerin gelmesini insanların ruhlarının kabzedilmesi, Rabbinin gelmesini kıyamet gününde olacak bir hâdise, Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini ise güneşin batıdan doğması ve diğer bazı kıyamet alâmetlerinin vuku bulması olarak yorumlamışlardır.¹¹⁹ Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi âlimler “*Rablerinden birtakım mucizelerin gelmesi*” ifadesiyle ilgili on kıyamet alâmeti zikretmişlerdir.¹²⁰ İbn Ebî

¹¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/440.

¹¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/440.

¹¹⁷ Çıkış 20/18-21.

¹¹⁸ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2006), 4/266.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/12; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/334.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/415.

Hâtim Râzî (öl. 327/938) meleklerin ve Rabbin gelmesini kıyamet gününde koyu bulutlar içerisinde gerçekleşeceğine dair bir rivâyet aktarmıştır.¹²¹

Esamm, tıpkı Allah'ın koyu bulut gölgeleri içinde geleceğine dair ifadeleri "Allah'ın mükâfatı ve azabı" şeklinde izah ettiği gibi,¹²² Allah'ın birtakım âyetlerle gelmesi beyanlarını, Allah'ın müşrikleri yakalaması ve yok edici bir azapla onları yok etmesi şeklinde açıklamıştır. Esamm, "meleklerin gelmesi" ifadesini de klasik tefsirlerde olduğu gibi ruhların kabzedilmesi şeklinde tasrih etmiştir.¹²³

4.5.4 Allah'ın Yerini ve Göklerin Nuru Olması

Cüşemî'nin Esamm'ın görüşlerini naklettiği yerlerden birisi de Nûr Sûresi 24/35. âyetteki "Allah'ın yerini ve göklerin nuru olduğu" ifadeleridir. Bunun öncesinde Cüşemî, âyetle ilgili şu rivâyetlere yer vermiştir: İbn Abbâs'a göre, Allah'ın yerini ve göklerin nuru olması "Allah'ın hidâyet etmesi demektir. Dolayısıyla Allah gerek delilleri ortaya koyarak gerekse elçiler göndererek ışık olur ve onunla hidâyete erdirir." Kâ'b, Ebû'l-Âliye, Hasan-ı Basrî ve Dahhâk söz konusu ifadeyi "yıldızlarla, güneş ve ay ile Allah göklerin nurudur" şeklinde izah etmişlerdir. Mücâhid ise, "gökleri evirip çevirmesinden dolayı Allah göklerin nurudur" şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. Zira Araplar, bir şehri yöneten ve idare eden kimseye "Falanca bu şehrin nurudur" derlerdi.¹²⁴ Esamm ise bu görüşlerden farklı olarak söz konusu ifadeyi, "Yarattıkları varlıkları rızıklandırması" şeklinde izah etmiştir.¹²⁵

4.6 Kelâmî Yorumlarda

Birçok âyeti Mu'tezile'nin öğretileri doğrultusunda yorumlayan Cüşemî, Esamm'ın bu kapsamda yaptığı açıklamalara yer vermiştir. Cüşemî'nin kelâmî meselelerle alakalı Esamm'dan aktardığı bazı hususları şu şekilde sıralamak mümkündür.

4.6.1 Allah'ın Tuzak Kurması

Cüşemî, Âl-i İmrân Sûresi 3/53. âyetteki Allah'ın, Hz. İsâ'yı öldürmek isteyen Yahudilere karşı tuzak kurduğunun bildirildiği ifadeler çerçevesinde Esamm'ın yorumlarını nakletmiştir. Cüşemî'nin aktardığına göre Esamm, ilgili ifadeyi Mu'tezile'nin tenzih doktrini kapsamında açıklamış ve tuzak kurmanın insana özgü bir eylem olduğundan Allah için kullanılmasının muhal olduğunu söylemiştir. Esamm'a göre, Allah'ın tuzak kurması gerçek anlamın dışında

¹²¹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 4/56.

¹²² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/849.

¹²³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2478.

¹²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5200.

¹²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5200.

kullanılmış olup, “Hz. İsa’yı öldürmeye çalışan Yahudilere Farşlıların musallat edilmesi ve esir alınmaları” şeklinde bir manaya karşılık gelmektedir.¹²⁶

4.6.2 Allah’ın Aldatması

Cüşemî, Esamm’ın Nisâ Sûresi 4/142. âyetteki münafıkların Allah’ı aldatması ifadeleriyle alakalı yaklaşımlarından söz etmiştir. Bu tür bir ifade, Allah’a izafe edilen “aldatma” gibi bir fiilin lafzî anlamda alınması durumunda, Mu‘tezile’nin tenzihiçi öğretisiyle tenakuz arz etmektedir. Bu sebeple Mu‘tezilî müfessirler, bu tarz ifadeleri mecâzî kapsamda değerlendirmişlerdir. Nitekim Esamm’a göre, esasında burada anlatılmak istenen Hz. Peygamber’in aldatılmasıdır. Zira münafıklar iman etmiş gibi görünerek Müslümanlarla içli-dışlı hâle gelmişler, böylece Hz. Peygamber’i kandırmaya çalışmışlardır.¹²⁷

4.6.3 Peygamberlerin Üstünlüğü Meselesi

Peygamberler, Allah’ın vahyine muhatap olmaları nedeniyle diğer varlıklara nazaran ayrıcalıklı bir konumda yer alırlar. Bu üstünlük, zaman zaman peygamberlerin ruhânî varlıklarıyla mukayese edilmelerine sebep olmuştur. Bu tartışmaların önemli bir boyutu ise, “Peygamberlerin mi yoksa meleklerin mi daha üstün olduğu” meselesi etrafında şekillenmiştir.

Cüşemî de bu tartışmaya dahil olmuş ve tefsirinde bu meseleyle ilgili bazı izahlarda bulunmuştur. Cüşemî, bu konuda Mu‘tezile’nin genel yaklaşımını benimsemiş ve bahse konu olan âyetleri bu olguya göre yorumlamıştır. Nitekim Mu‘tezile, “Melekler günahattan korunmuş ve Allah’a daha yakın olmaları hasebiyle peygamberlerden üstündür.” şeklinde bir anlayışı benimsemiştir.¹²⁸ Cüşemî de Mu‘tezile’nin bu anlayışı temelinde Hûd Sûresi 11/31. âyetteki Hz. Peygamber’in dilinden nakledilen, “*Melek olduğumu da söylemiyorum.*” ifadesinden hareketle meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu söylemiştir.¹²⁹

Cüşemî, İsrâ Sûresi 17/55. âyetteki, “*Peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.*” ifadesinin peygamberlerin birbirlerinden üstün olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Cüşemî mezkûr âyetin, Hz. Muhammed’in bütün insanlara ve cinlere gönderilmesi hasebiyle diğer peygamberlerden mevki itibarıyla üstün olduğunu dile getirmiş ve âyetin bu hususa işaret ettiğini ileri sürmüştür.¹³⁰

Cüşemî’nin naklettiğine göre Esamm, A‘râf Sûresi 7/206. âyetteki “*Doğrusu Rabbinin katında olanlar, O’na kulluk etmekten büyüklemezler, O’nu tenzih ederler ve yalnız O’na secde*

¹²⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1181.

¹²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1796.

¹²⁸ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidîn'n-Nesefiyyeti*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1435/2014), 165.

¹²⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3488.

¹³⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/ 4237.

ederler.” ifadelerinin meleklerin Âdemoğlundan üstün olduğuna delâlet ettiğini söylemiş, Cüşemî de Esamm'ın bu görüşüne muvafakat etmiştir.¹³¹

4.6.4 Kalplerin Mühürlenmesi

Mu'tezile sistematığına göre, kalplerin mühürlenmesi gibi ifadeler lafzî olarak telakki edilmesi durumunda Mu'tezile'nin “adâlet” prensibiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî âlimler, “ilâhi ezeli takdir” şeklinde anlaşılabilir ifadeleri mecâz olarak yorumlamışlardır. Örneğin Zemahşerî, kalplerin mühürlenmesi meselesiyle ilgili yaptığı açıklamada, hakikatte burada kalplere mühür koyma ve gözlere perde çekme diye bir şeyin söz konusu olmadığını bilakis bu ifadede mecâzın iki nevinden biri olan istiare ve temsilin bulunduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî, buradaki anlamın “Sanki, onlar kalplerinde mühür, gözlerinde perde var gibi hareket ediyorlar” şeklinde olduğunu söylemiştir.¹³²

Cüşemî'nin aktardığı rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Esamm buna benzer ifadeleri Mu'tezile'nin genel fikrî anlayışı kapsamında izah etmiş ve ilgili hitapların, “Kâfirlerin tevbelerinin kabul edilmemesi, Allah'ın onların küfürlerini kınaması ve cehenneme girmeleri” şeklinde imada bulunulduğu belirtmiştir.¹³³

4.7. Tenâsüp ve İnsicâm İzahlarında

Cüşemî, âyetler arası tenasüp ve insicâm gibi hususlarda Esamm'ı kaynak olarak kullanmıştır. Örneğin Cüşemî, Bakara Sûresi 2/44. âyetteki “*Kitab'ı okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup insanlara iyiliği mi emrediyorsunuz? Hiç mi akıl etmiyorsunuz?*” hitabındaki “*Hiç mi akıl etmiyorsunuz?*” ifadesinin kendinden önceki âyetlerle münasebetini Esamm'a atıfta bulunarak, “Hz. Muhammed'in peygamberliği gerçektir. O halde onu tasdik edin ve ona uyun” şeklinde izah etmiştir.¹³⁴

4.8. Arapların İfade ve Üslûp Özelliklerinde

Cüşemî, kelimeleri izah ederken Arapların ifade ve üslûp özelliklerini sıkça kullanmış, bu doğrultuda Esamm'ın görüşlerinden bazı nakillerde bulunmuştur. Nitekim Cüşemî, En'âm Sûresi 6/60. âyetteki, Allah'ın geceleyin insanları öldürdüğünü bildirdiği ifadelerden kastın

¹³¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2837.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

¹³³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2653.

¹³⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/361. Cüşemî'nin, Esamm'ın âyetler arası tenâsüp ve insicâm ile ilgili zikrettiği diğer değerlendirmeleri için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1022, 1035, 1084, 1124, 1245, 1405; 3/1717, 1834, 1857, 1902, 1933, 1974, 2039, 2200, 2204, 2208, 2261, 2325, 2365, 2415; 4/2472, 2506, 2565, 2587, 2931, 3075, 3121; 5/3302, 3279, 3314, 3336, 3369, 3431, 3752, 3757, 3801; 6/4607.

“uyku” olduğunu ve Arapların uyuyan birisi için “ölü” tabirini kullandıklarını Esamm'ı referans göstererek izah etmiştir.¹³⁵

Cüşemî, muhtelif âyetlerde zikredilen “Onlar sağır, dilsiz ve kördürler.” ifadeleri kapsamında Esamm'ın bazı görüşlerini nakletmiştir. Nitekim Esamm, Arapların bir kişiyi kınama veya kötüleme durumunda söz konusu ifadeleri mübalağa için kullandıklarını söylemiş ve Arapların “Hoşlanmadığı şeylere karşı sağırdır. Oysa o işiten kimsedir” cümlelerini nakletmiştir.¹³⁶

4.9. Mucizeler

Cüşemî, mucizeler konusunda büyük ölçüde Sünnî eğilimdeki yaygın kanaatin tutumunu benimsemiş, görüşlerini teyit etme babında sahâbe ve tabiîn görüşlerini kullanmış, bazen de Mu'tezile müfessirlerinin görüş ve yorumlarına başvurmuştur. Esamm da Cüşemî'nin bu doğrultuda kullandığı kaynaklar arasında yer almıştır. Örneğin Cüşemî, Nisâ Sûresi 4/154. âyetteki Tûr Dağının İsrâiloğullarının üzerine kaldırılmasını,¹³⁷ Cumartesi yasağına uymayan Yahudilerin hakiki sûrette maymuna dönüştüğünü,¹³⁸ Meryem Sûresi 19/57. âyetteki Hz. İdrîs'in yüksek bir mekâna yükseltilmesi ile ilgili beyanların gerçek anlamda olduğunu ve yüksek mekândan kastın cennet olduğunu,¹³⁹ Hz. Mûsâ'nın asasının yılan olması,¹⁴⁰ Yûnus Sûresi 10/92. âyetteki Firavun'un bedeninin geride kalanlara ibret olması için kurtarıldığının bahsedildiği ifadeleri “İbret olması için tüysüz, soyulmuş bir şekilde Firavun'un halkın huzuruna çıkarılması” şeklinde izah etmesi bunlardan bazılarıdır.¹⁴¹

4.10 Esamm'a Eleştirileri

Cüşemî, Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların görüşlerini her zaman nakletmekle kalmamış, dolayısıyla bu görüşlere eleştirel perspektifle yaklaştığı zamanlar olmuştur. Cüşemî'nin tenkit ettiği müfessirlerin başında Esamm gelmiştir. Örneğin Cüşemî, Esamm'ı Âl-i İmrân Sûresi 3/45. âyetteki, “Bir vakit melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah, seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor.” ifadesindeki Meryem'in kelimeyle müjdelenmesinin ne anlama geldiğine yönelik yapmış olduğu açıklamaları sebebiyle eleştirmiştir. Zira Esamm'a göre, Allah kelimeyi var etmiş daha sonra da o kelimeyi evirip çevirerek ondan da İsrâ'yı

¹³⁵ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 3/2265.

¹³⁶ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 1/269.

¹³⁷ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 3/1811.

¹³⁸ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 3/2050.

¹³⁹ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 6/4578. Cüşemî, Esamm'dan Hz. İdrîs'in yüksek bir mekâna yükseltilmesinin mekân cihetinde olmadığını bilakis buranın konum cihetinden bir yere atıfta bulunduğu bilgisini de aktarmıştır. Bk. Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 6/4578.

¹⁴⁰ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 4/2676.

¹⁴¹ Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3423.

yaratmıştır. Bu, tıpkı Hz. Âdem'in topraktan yaratılması, Âdemoğlunun da nutfeden yaratılması durumu gibidir. Cüşemî, Esamm'ın bu görüşünü fâsid olarak nitelendirmiştir.¹⁴²

Cüşemî, Esamm'ı Enfâl Sûresi 8/68. âyetteki, “Allah'ın daha önceden verilmiş bir yasası olmasaydı aldığınız şeylerden dolayı kesinlikle sizi büyük bir azaba çarptırırđık.” ifadeleri kapsamında yapmış olduğu izahlar sebebiyle de eleştirmiştir. Cüşemî'ye göre, âyette Bedir esirlerinin öldürülmeyip fidye karşılığında hayatta bırakılmalarından dolayı muhataplar tevbih edilmektedir. Esamm mezkûr beyanları, “Eğer Allah, kasıtsız günah işleyene azap etmeyeceğim şeklinde kendine ölçü belirlemiş olmasaydı, size bu hatanız sebebiyle azap ederdi” şeklinde yorumlamıştır. Cüşemî, Esamm'ın bu yorumunu isabetli bulmamıştır.¹⁴³

Cüşemî, Esamm'ı “Allah, onların binalarını temellerinden söktü üstlerindeki tavan da tepelerine çöktü.”¹⁴⁴ âyetine yapmış olduğu izah gerekçesiyle tenkit etmiştir. Esamm'a göre ilgili âyet, “Allah'ın, onların planlarını boşa çıkarması ve hükümsüz kılması” şeklinde mesaj içermektedir. Cüşemî, Esamm'ın bu açıklamasını “Bu, görüş doğru değildir” diyerek makbul addetmemiştir.¹⁴⁵

Cüşemî, Esamm'ı Kur'ân'da Arapça dışında birtakım kelimelerin olduğu görüşünden dolayı da eleştirmiştir. Nitekim Esamm, Hicr Sûresi 15/74. âyetteki *siccîl* kelimesinin Farsça olduğunu ileri sürmüş, Cüşemî de Esamm'ın bu görüşünün, Kur'ân'ın Arapça bir dille nâzil olduğunun beyan edildiği hitaplarla çeliştiği gerekçesiyle doğru olmadığını söylemiştir.¹⁴⁶

Esamm, Bakara Sûresi 2/45. âyetteki sabır ve salâtle Allah'tan yardım istenilmesinin ifade edildiği beyanları peygamberin çağrısına karşılık vermek anlamına geldiğini vurgulamış fakat Cüşemî, âyette peygambere herhangi bir atıfta bulunulmadığı gerekçesiyle Esamm'ın yaklaşımını sahih bulmamıştır.¹⁴⁷

Cüşemî, bazen de Esamm'ın aktardığı rivâyetlerin doğru olmadığını belirtmiştir. Örneğin Esamm'ın bildirdiğine göre, bazıları Hûd Sûresi 11/114. âyetteki “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl.” ifadelerinin Medine'de nâzil

¹⁴² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1167.

¹⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2999.

¹⁴⁴ en-Nahl 16/26.

¹⁴⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4021.

¹⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/3972.

¹⁴⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/363. Cüşemî'nin Esamm'ı eleştirdiği yerlerden bazıları şöyledir: Cüşemî, Esamm'ın Bakara Sûresi 2/187. âyetteki “Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz.” ifadesini, “Eşlerden her biri birbirlerine yasak olan şeylere karşı elbise gibi örtü olur ve birbirlerini diğer insanlara karşı örter” açıklamasını zorlama bir yorum olarak değerlendirmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/776. Bunun yanında Cüşemî, Esamm'ın Âl-i İmrân Sûresi 3/118. âyetteki “Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin.” ifadesindeki “Ey iman edenler!” hitabından kastın münafıklar olduğunu dolayısıyla âyetin takdirinin “Ey imanlarını açığa çıkarınlar!” şeklindeki izahının tefsir değerini taşımadığını söyleyerek kabul etmemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1286.

olduğunu belirtmişlerdir. Cüşemî, Esamm'ın naklettiği bu görüşü “Bu, Esamm'ın dediği gibi değil” diyerek doğru bulmamıştır.¹⁴⁸

Cüşemî, kimi durumlarda da Esamm ile Cübbâî'nin kelâmî görüşlerini mukayese etmiş ve Cübbâî'nin görüşü karşısında Esamm'ın yorumlarının hükümsüz olduğunu bildirmiştir. Örneğin Cübbâî'ye göre, Nisâ Sûresi 4/140. âyetteki “*Allah, münafıkları ve kâfirlerin hepsini cehennemde toplayacaktır.*” ifadeleri arazları ispata delâlet etmektedir. Cüşemî, Esamm'ın arazları kabul etmediğini rivâyet etmiş ve onun görüşünün hükümsüz olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹

Cüşemî, bazı yerlerde de Esamm ile Kâ'bî'nin görüşlerinin doğru olmadığını söylemiştir. Örneğin Kamer Sûresi birinci âyetteki ayın yarılması hadisesi hakkında, Esamm ve Kâ'bî'nin, “Şayet ay yarılıysa onu herkes görürdü. Dolayısıyla bu hâdise meşhur değildir” ifadelerinin doğru olmadığını, dolayısıyla onların bu görüşünün âyetin zâhirine ters düştüğünü ve söz konusu hâdisenin ise meşhur olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁰

Sonuç

Hâkim el-Cüşemî'nin hicrî beşinci asırda yaşamış olması, onu kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin mirasını devralan ve bu mirası sürdüren biri hâline getirmiştir. Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri, önceki Mu'tezilî müfessir ve kelâmcıların rivâyetlerini ihtiva etmesi sebebiyle Mu'tezile'nin tefsir ve kelâm geleneğini yansıtan önemli bir kaynak hâline gelmiştir.

Tarih boyunca Mu'tezile'ye karşı oluşan olumsuz yaklaşım, birçok Mu'tezilî müfessirin tefsirlerinin günümüze intikaline mani olmuştur. Mu'tezilî tefsir geleneğinin ilk müfessirlerinden biri kabul edilen Ebû Bekir el-Esamm'ın tefsiri de bu geleneğin kayıp eserleri arasında bulunmuştur. Ancak *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, Esamm'ın Kur'ân ve tefsire dair görüşlerini geniş çapta ihtiva etmesi bakımından müstesna bir öneme sahiptir. Cüşemî, bu eseriyle Esamm'ın yorumlarını sonraki kuşaklara nakletme bakımından birleştirici bir rol oynamış ve onun rivâyetlerine erişim imkânı tanımıştır.

Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinde Esamm'ın birçok görüşünden istifade etmiştir. Dolayısıyla Cüşemî, tefsirinde Esamm'ın birçok rivâyetine yer vermiş, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Müslim el-İsfahânî'den sonra en gözde Mu'tezilî kaynak hâline gelmiştir. Cüşemî, Esamm'ın başta sebep-i nüzûller olmak üzere, tenasüp-insicâm, kelime ve kavramların izahında, simgesel anlatımlarda, bazı kelâmî izahlarda, âyetlerin nâzil olduğu dönemdeki aslî anlamların tespiti gibi konularda görüşlerini referans olarak kullanmıştır. Cüşemî, Esamm'ın büyük ölçüde

¹⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3447.

¹⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/1792.

¹⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/6675.

görüşlerini kritik etmeden kabul etmiş, bazen de ona muhalefetini sarîh bir şekilde ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm, (Târîhu Bağdâdî)*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2001.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *U'yûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Dâru'l-İhsân, 1. Basım, 1439/2018.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1. Basım, 1440/2019.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Basım, 1403/1983.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Alî Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1431/2010.
- Ebû'r-Ricâl, Ahmed b. Sâlih. *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*. thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr. 4 Cilt. Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâseti'l-İslâmiyyeti, 1424/2004.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: dirâse fi kaziyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*. Kahire: el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî, 1. Basım, 1417/1996.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr. (Mefâthu'l-gayb)* thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1433/2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb *Mu'cemu'l-kâmûsi'l-muhît*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1430/2009.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (et-Tefsîr bi'l-me'sûr)*. thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse. 1. Basım, 1422/2002.
- İbn Funduk, Ali b. Zeyd Beyhâkî. *Târîhu Beyhâkî*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Dimeşk: Dâru İkra, 1. Basım, 1424/2004.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Selmân Abdül Fettâh el-Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1422/2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Komisyon. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye. ts.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2. Basım, 1426/2006.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1434/2013.
- İbn Miftâh, Ebû'l-Hasen Abdullâh. *el-Muntazau'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ezhâr*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- İbnû'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eseri*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 4 Cilt. ys.: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1382/1963.
- İbnû'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvût-Muhammed el-Arnâvût 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1. Basım, 1410/1989.
- İbnû'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'küb. *el-Fihrist*. thk. Rıdâ Teceddüd. 2 Cilt. yrs.: b.y., 1. Basım, ts.
- İbnû'l-Murtazâ, Mehdî-Lidîfillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1380/1961.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlî'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1. Basım, 1439/2007.
- Karataş Ali, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebû Bekir el-Esamm Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (Ekim 2006), 178-187. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/338125>
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu kabâilî'l-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Kur'ân'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 1432/2011.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'â*. thk. S. Dederîng. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2003.
- Müeyyed-Billâh, İbrâhîm b. el-Kâsım el-İmâm. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbâsi'l-Vecihî. Ammân: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 1421/2001.
- Nebhâ, Hıdr Muhammed. *Mevsûatü tefâsîri'l-Mu'tezileti Tefsîru Ebî Bekr el-Esamm*. thk. Rıdvân Seyyîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1428/2007.
- Nüveyhîd, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi hatte'l-asri'l-hâdiri*. thk. Hasen Hâlid. 2 Cilt. Yrs: Müessesetü Nüveyhîd es-Sekâfiyyeti, 1. Basım, 1403/1983.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1435/2014.

- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1420/2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *Kıyasu'l-enbiyâ (Arâisu'l-mecâlis)*. thk. Abdülfettâh Abdülhamîd. İskenderiye: Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyyeti, ts.
- Sâlimî, Abdurrahmân Süleymân. "Mukaddime". *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. mlf. Kâdî Ebû Sa'd el- Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî. 1/41. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1440/2019.
- Sarı, Halil. "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Mu'tezilî Müfessir ve Kelâmcıların Görüş ve Yorumları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 20 (Aralık 2023), 1-45. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3282345>
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî. 13 Cilt. Kahire: el-Fûrûku'l-Hadîseti lit'-tibâati ve'n-nüşûr, 1397/1977.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi'l-keîâm, "Zeydiyye"*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, ts.
- Tabersî, Ebû Alî Emînuddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *ez-Zeri'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu'l-akâidin'n-Nesefiyyeti*. thk. Alî Kemâl. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1435/2014.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Komisyon. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz. 22 Cilt. Riyad: Silseletü'r-Rasâi'l-Câmiîye, 1. Basım, 1432/2010.
- Vecihî, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*. 2 Cilt. San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfi, 2. Basım, 1439/2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Bekr el-Esamm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1415/1995).
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1. Basım, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücuhî't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418/1998.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1971.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-'A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

Kitap İncelemeleri

Psikolojik Bir Şey: Sen Ben ve Ötekine Dair (Kitap İncelemesi)

Hasan KAPLAN | İstanbul: VEGA Yayınları, 2023, 408 s | ISBN 978-605-80182-5-9

Mustafa ÇALIŞKAN*

Psikolojik Bir Şey: Sen Ben ve Ötekine Dair, Yazar: Hasan Kaplan, (İstanbul: VEGA, 1. Basım, 2023, 408 Sayfa)

Psikolojik Bir Şey: Sen Ben ve Ötekine Dair adlı kitap, Hasan Kaplan tarafından yazılmış bir sosyal psikoloji kitabıdır. Kitap, önsöz ve birbirinden bağımsız 22 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde psikolojik, din, toplumsal ve biyolojik konularla ilgili bilgiler verilmektedir. Eserde yer bu konular, yaşanmış ve hayatımızı etkileyen olgulardan oluşmaktadır. Kitabın amacı bu yaşanmış ve ilgi çeken olayların arka planındaki psikolojik etkenleri ortaya çıkarmaktır. Kitap, açık, anlaşılır ve konuşma tadında bir üslup ile yazılmıştır. Herkesin yararlanabileceği bir psikoloji kitabıdır.

Yazar, farkında olunmadan ya da bazı şeylerin sebebi açıklanamadığında söylenen “psikolojik bir şey” sözünden hareketle kitabın yazılma hikâyesinden ve gerekçesinden bahsetmektedir. Kitapta yer alan konular, yaşanan ve hayatımızı etkileyen olgulardan oluşmaktadır. Kitabın temel amacının, ilgimizi çeken bu olay ve olguların arka planında yer alan psikolojik etkenleri açığa çıkarmak olduğu anlaşılmaktadır. Literatüre bakıldığında psikoloji ve sosyal psikoloji alanında hem ülkemizde hem de yurtdışında yapılan pek çok araştırma mevcuttur.¹ Hem ülkemizde hem de yurtdışında yazılan bu konudaki kitapların alana katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte incelenen bu eserin de psikolojik, din, biyolojik, toplumsal gibi farklı boyutlara değinmesi nedeniyle alana ve sahaya önemli katkı yapacağı düşünülmektedir. Kitapta incelenen olgular güncel konulardan oluşmaktadır. Aynı zamanda kitabın hem ülkemizde hem de yurtdışında yapılan akademik araştırmalardan yararlanılarak hazırlandığı görülmektedir. Hem işlediği konular itibariyle hem de akademik

* Dr., MEB Ezine İmam Hatip Ortaokulu, mustafacalisikan86@hotmail.com, ORCID: 0009 0005 5000 5568, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/11/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 21/03/2024, Published/Yayım Tarihi: 26/03/2024.

¹ Ahmet Özalp, *Bireylerden Gruplara İnanç: Sosyal Psikoloji* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017); Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018); Michael A. Hogg - Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2021).

çevrenin ve aynı zamanda psikolojiye ilgi duyan herkesin yararlanabileceği bir eser olduğu görülmektedir. Çünkü eser, sadece bir ders kitabı ya da kişisel gelişim kitabı değildir.

Yazar ele aldığı konuları sunarken benzetmeler, zıt örnekler, kıyaslamalar, bilimsel kaynaklar, konuyla ilgili yapılmış deneyler, somut ve güncel örnekler, deyimler ve atasözleri, resim, şekil, fotoğraf ve görsellerle desteklemektedir. Bu çok yönlü sunum şekli konuların anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Tüm bunlarla birlikte yazar kendi tecrübelerinden, bilim insanlarının, tanınmış kişilerin, din âlimlerinin ve sanatçıların konuyla ilgili önemli sözlerinden, şiirler, hadisler, Kur'an-ı Kerim'den ayetler paylaşarak kanıt tekniğinden yararlanmıştır. Konunun başında ya da önemli yerlerinde “siz olsaydınız ne yapardınız?” gibi sorular sorarak okuyucuyu düşünmeye ve empati yapmaya yöneltmektedir. Bu gibi sorularla okuyucuyu güdülemekte ve okuyucunun dikkatini çekmektedir. Ayrıca anne, baba, öğretmenlere ve büyüklere tavsiyelerde ve hatırlatmalarda bulunmaktadır. Bazı konularla ilgili geniş bilgi elde edebilmek için kaynağa ulaşmak amacıyla karekod da paylaşmaktadır. Kitabın sonunda her bölüm için ayrı ayrı kaynakça yer almaktadır. Konuyla ilgili birincil ve güncel kaynaklara ulaşıldığı görülmektedir. Kitapta yanlış yazılmış birkaç kelime dışında olumsuz herhangi bir taraf görülmemektedir. Bu kitabın psikoloji alanında çalışmalar yapan akademisyenler başta olmak üzere psikolojiye ilgi duyan herkes için faydalı olacağını söylemek mümkündür.

“Psikolojik Bir Şey: Sen Ben ve Ötekine Dair” adlı bu eser, önsöz, birbirinden bağımsız 22 bölüm, referans kaynaklar ve dizinden oluşmaktadır. Kitabın muhtevastındaki yer alan 22 bölümün konuları birbirine yakın konular olarak sınıflandırıldığında psikolojik, din, biyolojik ve toplumsal üst başlıkları altında toplanıp açıklanabilir.

Kitapta öncelikle “Giriş” bölümünde, psikoloji tanımlanmakta, psikolojinin ne olduğu ve neyi incelediği, psikolojinin öneminden ve pratik yararlarından bahsedilmektedir. İlk bölümde psikolojiden bahsedilmesi konunun önemi açısından çok değerlidir. Devamında psikolojinin alanına giren konuları ve diğer konuların psikolojik temelleri irdelenmeye çalışılmıştır. “Aynadaki Ben” başlığında, benlik ve benlik algısından bahsedilmektedir. Benlik bilincinin nasıl oluştuğu, benlik saygısı ve özgüveni etkileyen faktörlerden bahsedilmektedir. Benlik algısının oluşumunda diğer aynaların (etrafımızdaki insanların) etkisi olduğu gibi aynaya bakan kişinin yani kendisinin de önemli olduğu vurgulanmaktadır. “Kafamdaki Sen” başlığında, öteki algısının varoluşsal öneminden, ben ve öteki ayrımının sürecinden, öteki algısının oluşumunu etkileyen ilk izlenim, kişilik özellikleri ve zan (nedensel yükleme) gibi faktörlerden bahsedilmektedir. “İçimizdeki Onlar” başlığında, insanların, başkalarının kendisi hakkında ne düşündüklerini önemsemesiyle ‘el âlem ne der’ deyiimiyle hareket ederek olumsuz tutum içinde olsalar da aslında ‘ölçülü’ bir ‘el âlem ne der’ tutumu, sağlık ve mutlulukta olumlu bir rol oynayabileceğine dikkat çekilmektedir. Aslında ‘kim ne derse desin’ diye bir tutumla hareket edenlerin olumsuzluk içerisinde olduğunu belirtmektedir.

“Mutluluk” başlığında, mutluluk kriterlerinin kişiden kişiye değiştiği, mutluluğun nasıl şekillendiği ve mutlu insanların özellikleri açıklanmaktadır. “Arzular ve Özdenetim” başlığında, nefis ve arzulara niçin yenik düşüldüğü ve nasıl direnilmesi gerektiği kuramlarla açıklanmaktadır. “Tuhaf İnançlar” başlığında, tuhaf inançların ne olduğu, tuhaf inançlara neden inanıldığı ve tuhaf inançların arkasındaki psikolojik etkenlerden, tuhaf inançların psikolojik olumlu ve olumsuz sonuçlarından bahsedilmektedir. “Komplo Teorileri” başlığında, komplo teorisi açıklanarak komplo teorilerine örnekler verilmektedir. İnsanların komplo teorilerine inanmalarının psikolojik nedenlerine ve komplo teorileriyle ilgili bilimsel bulgulara değinilmektedir. “Subliminal Mesajlar” başlığında, subliminal mesajın ne olduğu açıklanarak subliminal mesajla ilgili yapılan araştırmalarda psikolojik ve bilimsel bir eylem olduğu belirtilmektedir. “Paranormal ve Psişik Olaylar” başlığında, paranormal olayların olduğunu kanıtlamaya çalışan parapsikoloji yaklaşımı ve olmadığını ileri süren çalışmalar yapan anomalistik psikoloji yaklaşımlarından bahsedilerek bu olayların kanıtlanamayacağı ama aynı zamanda inkâr da edilemeyeceği vurgulanmaktadır.

Kitapta yer alan bazı bölümlerin konuları, biyolojik ve toplumsal konular olarak sınıflandırılıp açıklanabilir. “İnsanın Gelişen Doğası ve Büyüme Krizleri” başlığında, insanın gelişen doğası, gelişimin bir bütün olduğu, gelişim boyutlarının birbirinin gelişimini etkilediği, bedensel büyüme gibi ruhsal büyümenin de olduğu ve ruhsal gelişimin süreçleri, gelişim teorilerinden en yaygın olan Erik Erikson’un ‘insanın sekiz çağı’ modelinin gelişim aşamaları hakkında bilgi verilmektedir. “Büyüme Krizleri: Ergenlik” başlığında, birey, ergenlik çağında kimlik kazanma duygusu geliştirir. Bu dönemde beden, zihnen ve duygusal olarak değişmektedir. Ancak bu süreç çatışma, gerginlik, itirazların olduğu riskli ve çalkantılı bir süreçtir. Birey bu dönemde anne babasıyla inanç ve değerler konusunda da ayrışmalar yaşadığı vurgulanmaktadır. “Orta Yaş krizi” başlığında, orta yaş olarak kabul edilen kırklı yaşlarda görülen radikal değişimlerin orta yaş krizi olarak adlandırıldığı ve psikolojik bir uyum sendromu olduğu belirtilmektedir. Orta yaş krizinin belirtileri ve bu krizden korunmak için öneriler açıklanmaktadır. “Cinsiyet Farklılıkları” başlığında, kadınlar ve erkekler arasında kişilik, zekâ, eş seçimi tutumu, ruh sağlığı eğilimi, dindarlık düzeyi gibi durumlarda farklılıklar olduğunu ama aynı zamanda fizyolojik ve psikolojik olarak birçok ortak özelliklere de sahip oldukları belirtilmektedir. Cinsiyet farkları birbirini tamamlayan ve bu yüzden hayata renk katan bir zenginlik olduğu ifade edilmektedir. “İlişkilerin Kimyası” başlığında, evliliklerin başarılı veya başarısız olarak görülmesi insanlara göre farklılık göstermekle birlikte evliliğin başarılı ya da başarısız olmasını belirleyen iki unsur olduğu belirtilmektedir. Bunlar: Çiftlerin kişiliği ve ilişkinin niteliğidir.

Kitapta yer alan bazı bölüm başlıkları dini ve ahlaki konular olarak tasnif edilerek açıklanabilir. “Kötülüğün Psikolojisi” başlığında, iyi insanların neden kötülük yaptığı psikolojik nedenlerle birlikte açıklanmaktadır. “Öfke, Saldırganlık ve Şiddet” başlığında yazar, saldırganlığın psikolojisi insanların saldırgan davranışlar sergileme nedenleri ve öfkeyi

kontrol etme yollarını açıklamaktadır. “Küfür ve Argo” başlığında, küfretmenin nedenleri, küfrün türleri, kimlerin daha çok küfür etme eğiliminde oldukları ve küfretmenin psikolojik işlevlerinden bahsedilmektedir. “Kült Tarikatlar ve Beyin Yıkama” başlığında, kült tarikatlarının nasıl oluştuğu, özellikleri, insanların bu tarikatlara katılma nedenleri, tarikatların zararları ve faydaları psikolojik açıdan değerlendirilmektedir. “Adalet Duygusu” başlığında, bireyin olumsuz bir şey yaşadığı zaman ‘neden ben’ ya da ‘ben ne yaptım da Allah bana bunu verdi’ diye düşünebildiği ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak ilahi adalet duygusunun ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Başımıza gelen olayların gerekçesi olarak yaptığımız bir kötülüğün cezası olabileceği hissini oluşturabildiği ifade edilmektedir. İlahi adalet hissini oluşturan psikolojik etkenlerden bahsedilmektedir. İlahi adalet duygusunun olumlu ve olumsuz sonuçları belirtilmektedir. “Tanrı İnancı” başlığında, Tanrı’nın varlığı, insanların Tanrı’ya inanma nedenleri, Tanrı inancı ve ruh sağlığı ilişkisi incelenerek kısaca Tanrı inancının psikolojisi açıklanmaktadır. “Yardım Etmenin Psikolojisi” başlığında, yardım etme ya da etmemenin psikolojik nedenleri, insanların ne zaman ve hangi durumlarda yardım ettiği gibi hususlar incelenmektedir.

Kitap amacına uygun bir şekilde hayatımıza dokunan olay ve olguların arka planındaki psikolojik etkenleri açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Eserde yer alan konuların birbirinden bağımsız 22 bölüm yerine birbirine yakın konuların üst başlıklarda toplanarak birkaç bölümde tasnif edilebilirdi. Örneğin din ile ilgili konuların ortak bir başlıkta ya da biyolojik ve toplumsal ile ilgili konuların yine ortak bir başlıkta toplanması mümkün olabilirdi. Bununla birlikte eserde işlenen konuların kalıcı, etkileyici, faydalı, güncel olduğu anlaşılmaktadır. Sadece bir kitap yazmak için yazılmadığı aksine gerçekçi ve samimi bir hikayesinin ve amacının olduğu görülmektedir. Bu anlamda kitaptan hem akademi dünyasının hem de psikolojiyle ilgilenen herkesin yararlanacağı görülmektedir.

Kaynakça

Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.

Hogg, Michael A. - Vaughan, Graham M. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya Yayınevi, 7. Basım, 2021.

Özalp, Ahmet. *Bireylerden Gruplara İnanç: Sosyal Psikoloji*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2017.

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimedenden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlülüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suiistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.

4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen Şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurulmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDİTÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildirin.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannameyi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, İğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanmıştı.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24’tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html>

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilirliğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.