



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ

KUR'AN'I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM

DALI

**HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN TEFSİRİNDE KIRAAT
OLGUSU**

İlyas HIZIROĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET

Bingöl/2024

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ
KUR'AN'I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM
DALI

HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN TEFSİRİNDE KIRAAT
OLGUSU

İlyas HIZIROĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET

Bingöl/2024

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	iv
TEZ KABUL VE ONAY	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. BİRİNCİ BÖLÜM	5
1.1. HÂKİM EL CÜŞEMÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	5
1.1.1. Hayatı	5
1.1.2. İlmi Kişiliği	7
1.1.3. Mezhebi Kimliği	8
1.1.3.1. İtikadi Mezhebi	8
1.1.3.2. Fıkîhî Mezhebi	9
1.1.4. Eserleri	10
1.1.4.1. Matbu Eserleri	11
1.1.4.2. Mahtut Eserleri	13
1.2. HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZÎB Fİ'T-TEFSÎR ADLI TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME	17
1.2.1. Et-Tehzîb fî't-Tefsîr	17
1.2.1.1. Kıraat	19
1.2.1.2. Lügat	19
1.2.1.3. İ' râb	20
1.2.1.4. Nazm	21
1.2.1.5. Mana	22
1.2.1.6. Nüzûl	23
1.2.1.7. Ahkam/Fıkıh	24
1.2.1.8. Kıssa	26
2. İKİNCİ BÖLÜM	28

2.1. CÜŞEMÎ'NİN KIRAATLERE BAKIŞI	28
2.1.1. Sahih Kıraatlere Bakışı	28
2.1.2. Şâz Kıraatlere Bakışı.....	31
2.1.3. Sahabe ve Tabiin Kıraatlerine Bakışı	35
2.2. KIRAATLERİ DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIĞI KAVRAMLAR... 38	
2.2.1. İhtiyar Kavramı	38
2.2.2. Evceh Kavramı	41
2.2.3. Ecved Kavramı	42
2.2.4. Efsah ve Eşher kavramları.....	44
2.2.5. Kıraat-i Zâhire	45
2.2.6. Kıraat-i Âmme.....	46
2.3. CÜŞEMÎ'NİN KIRAATLERİ HÜCCETLENDİRMESİ	48
2.3.1. Ana Hatlarıyla Hüccet Olgusu	48
2.3.2. Cüşemî'nin Kıraatleri Âyetlerle Gerekçelemesi.....	50
2.3.3. Hadislerin Hüccet Olarak Kullanılması	52
2.3.4. Mushaf'ın Hüccet Olarak Kullanılması	54
2.3.5. Dilin Hüccet Olarak Kullanılması.....	57
2.3.6. Şiirlerin Hüccet Olarak Kullanılması.....	60
2.3.7. Kur'an'ın İç Bütünlüğü Boyutuyla Kıraatleri Hüccetlemesi.....	62
2.3.8. Lehçe ile Kıraatleri Gerekçelemesi.....	64
2.3.9. Cumhurun Okuyuşunun Hüccet Olarak Kullanılması	65
2.4. LEHÇE YÖNÜNDEN KIRAAT VECİHLERİ.....	66
2.4.1. Fonetikle İlgili Vecihler.....	67
2.4.1.1. İdğam	67
2.4.1.2. İmâle-Beyne-Feth ile İlgili Vecihler.....	69
2.4.1.3. İşmam ile İlgili Vecihler.....	70
2.4.1.4. Harekenin Hazf Edilmesi	72
2.4.2. Sarf Bağlamında Lehçe-Kıraat İlişkisi	74
2.4.2.1. İsimlerde Görülen Lehçe Farklılıkları.....	74
2.4.2.2. Fiillerde Görülen Lehçe Farklılıkları	79
2.4.2.3. Harf ve Hareke Değişikliğiyle İlgili Kıraat Vecihleri	80
2.4.3. Nahiv Bağlamında Lehçe-Kıraat İlişkisi.....	86

2.4.3.1. “ما” Edatı Üzerinden Lehçe-Kıraat İlişkisi.....	86
2.4.3.2. Müenneslik-Müzekker Üzerinden Lehçe-Kıraat İlişkisi Etkileri.....	88
2.5. SARF AÇISINDAN KIRAAT VECİHLERİ VE ANLAMA ETKİSİ	89
2.5.1. İsimlerde Görülen Kıraat Vecihleri	90
2.5.1.1. İsm-i Fâil İle İlgili Kıraat Farklılıkları	90
2.5.1.2. Kelimenin Müfred-Cem’ Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları.....	92
2.5.1.3. Mastar ile ilgili Kıraat İhtilafları	94
2.5.1.4. Kelimedeki Ziyadelik ve Noksanlıkla İlgili Kıraat İhtilafları.....	96
2.5.2. Fiillerde Görülen Kıraat Vecihleri.....	98
2.5.2.1. Fiilin Malûm ve Meçhul Formuyla İlgili Kıraat İhtilafları	99
2.5.2.2. Fiilin Farklı Formlarda Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları	101
2.5.2.3. Fiillerin İltifat Sanatına Bağlı Olarak Farklı Sigalarda Okunması..	103
2.6. NAHİV AÇISINDAN KIRAAT VECİHLERİ	105
2.6.1. İsimlerin İrabında Oluşan Kıraat Vecihleri	105
2.6.2. Fiillerin İrabına Bağlı Olarak Farklılık Gösteren Kıraat Vecihleri	109
2.6.3. Harf/Edatlarla İlgili Kıraat Farklılıkları	112
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA	117
ÖZGEÇMİŞ.....	123

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

08/07/2024

İmza

İlyas HIZIROĞLU

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ KUR'AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI VE KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlyas HIZIROĞLU tarafından hazırlanan *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Kıraat Olgusu* başlıklı bu çalışma, [Savunma Sınavı Tarihi] tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından [Anabilim Dalının Adı] Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	:	İmza:
Danışman	:	İmza:
Üye	:	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Kur'an-ı Kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmî Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../ 2024 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN
Enstitü Müdürü

ÖZET

Araştırmaya konu ettiğimiz “*Hâkim el-Cüşemî’nin Tefsirinde Kıraat Olgusu*” başlıklı yüksek lisans çalışmamız, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Bu çalışma, Hâkim el-Cüşemî’nin kıraat olgusuna yaklaşımını ve bu alandaki katkılarını derinlemesine incelemeyi amaçlamıştır. Birinci bölümde, müfessirin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel durumunu yansıtacak şekilde hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve mezhebi kimliği incelenmiştir. Mu’tezilî-Zeydî bir anlayışa sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca Cüşemî’nin tefsirinden hareketle ilmi birikimi-ele alınmış, tefsir alanındaki konumu ve tefsir yöntemi ortaya konulmuştur. İkinci bölüm, farklı yönleriyle Cüşemî’nin kıraat anlayışına yöneliktir. Çeşitli alt başlıklardan oluşan bu bölüm, tezin kapsamını aşmayacak şekilde zengin örneklerle desteklenmiştir. Bu bağlamda sahih ve şâz kıraatler ile Sahabe ve Tabiîn kıraatlerine yönelik yaklaşımı araştırılmıştır. Ayetleri tefsir ederken yaptığı kıraat tahlillerinde kullandığı temel kavramlar ve yer verdiği istişadlar (delillendirmeler) üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte, lehçe-kıraat, sarf-kıraat ve nahiv-kıraat ilişkileri ve bu ilişkilerin anlama yansımaları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Cüşemî’nin kıraat âlimi olmamasına rağmen, kıraat meselelerine bir kıraat âlimi kadar derinlemesine eğildiği ve bu bilgi birikimini tefsirine yansıttığı göz önüne alındığında, Mu’tezilî-Zeydî oluşunun kıraatleri tahlil ederken herhangi bir farklılık oluşturmadığını söylemek doğru olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Kıraat, Huccet, Lehçe, Cüşemî, İhtiyar.

ABSTRACT

Our master's thesis titled "The Phenomenon of Qiraat in Hakim al-Jushamī's Tafsir" consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. This study aims to examine in depth Hakim al-Jushamī's approach to the phenomenon of qiraat and his contributions to this field. In the first chapter, the commentator's life, scholarly personality, works, and sectarian identity are analyzed to reflect the political, social, and cultural context of his time. It was concluded that he adhered to a Mu'tazilite-Zaydī understanding. Additionally, al-Jushamī's scholarly background, his position in the field of tafsīr, and his method of exegesis are explored based on his tafsīr. The second chapter focuses on al-Jushamī's understanding of qiraat from various perspectives. This chapter, which includes multiple subheadings, is supported with rich examples without exceeding the scope of the thesis. In this context, his approach to sahih and shāz qira'ahs, as well as the qira'ahs of the Sahabah and Tabi'īn, is examined. The fundamental concepts he used in his qiraat analyses and the istishhad (evidences) he employed in his exegesis are emphasized. Furthermore, the relationships between dialect and qiraat, morphology and qiraat, and syntax and qiraat, along with their implications for meaning, are discussed in detail. Despite not being a qiraat scholar, al-Jushamī's deep engagement with qiraat issues and the reflection of this knowledge in his tafsīr indicate that his Mu'tazilite-Zaydī affiliation did not influence his qiraat analyses.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Hujjat, Dialect, Jushami

ÖNSÖZ

Hız. Ebû Bekir döneminde, hâfızların şehit edilmesinden sonra Hız. Ömer'in teşvikleriyle Zeyd b. Sâbit, Kur'an'ın kitaplaştırılması için görevlendirilmiş ve yazılı metin olarak bulunan her âyetin kabulü için iki şahit getirilmesi şart koşulmuştur. Hız. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanan Mushaf'ta yedi harf kaynaklı kıraat farklılıkları aynen korunmuştur. Hız. Ebû Bekir zamanında yapılan derleme faaliyetinin asıl amacı, Kur'an'ı bir kitap haline getirmektir. Savaşların devam etmesi ve hâfızların şehit edilmesi sebebiyle Kur'an'ın kaybolması gibi haklı bir korku bulunmaktaydı. Bu sebeple, yapılan cem faaliyeti ile istinsah faaliyeti birbirinden ayrı tutulmalıdır.

Hız. Osman dönemine gelindiğinde Müslümanların geniş topraklara hâkimiyet kurmasıyla İslamiyet, Araplar dışındaki milletler tarafından kabul edilmiştir. İslamiyet'i kabul eden her bölgede bulunan sahâbeler ve tabiînler tarafından Kur'an öğretimi yapılmış ve bu kıraat farklılıkları yedi harf ruhsatının hedeflediği maksadı da aşarak tehlikeli bir zemine kaymıştır. Her şehir halkı, kendi kıraatlerine aykırı okuyanları tekfir edecek dereceye gelmiştir. Bu sapmalar, Hız. Osman döneminde Mushafların teksiri sayesinde önlenmeye çalışılmış ve teksir edilen Mushaflar dışındaki farklı ve dağınık nüshalar yakıtılmıştır.

İstinsah ettirilen Mushaflarda Kureyş lehçesi temel alınmış ve herhangi bir noktalama işlemine başvurulmadığı için Mushaf hattına uygun olan kıraatler aynen korunmuştur. Mushaf'ın hat yapısına bağlı olarak okunabilen kıraatler, sonraki dönemlerde yedi harfin tek harfe indirilip indirilmediğine dair ihtilafları da beraberinde getirmiştir. Yedi harf kaynaklı Kur'an tilavetine yönelik tarihsel süreçte oluşan geniş kıraat birikimi, zamanla müstakil bir ilim haline gelmiştir. Kısa süre sonra kıraat ilminin çerçevesi çizilmiş ve kabulü için bazı şartlar kıraat alimleri tarafından oluşturulmuştur. Belirlenen şartlara uymayan kıraatler şâz ve zayıf olarak kabul edilmiştir. Kıraat ilminin temellerini atan Taberî (ö. 310/923), İbn Mücâhid (ö. 324/936) ve Mekki b. Ebî Tâlib'ten (ö. 437/1045) yaklaşık bir asır sonra Hâkim el-Cüsemî (ö. 413/1022) gelmiştir.

Kıraatın müstakil bir ilim haline gelmesinden sonra gerek tefsirlerde gerekse müstakil yapılan çalışmalarla zengin bir kıraat kitabiyatı oluşmuştur. Selefin oluşturduğu bu tefsir ve kıraat mirası üzerinde modern dönemde birçok araştırma ve

eserler telif edilmiştir. Bu çalışmamız da söz konusu ilmi geleneğin bir devamı olarak ve bu geleneği Hâkim el-Cüşemî özelinde anlamayı hedeflemektedir. Mu'tezilî-Zeydi bir anlayış geliştiren Cüşemî'nin tefsirinde ortaya koyduğu kıraat müktesebatı konusunda Türkiye akademiyasında ulaşabildiğimiz kadarıyla yeterli düzeyde bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla *Hâkim el-Cüşemî'nin Tefsirinde Kıraat Olgusu* isimli çalışmamız, bu anlamda bir ihtiyacı gidermesi ve alana katkı sunması itibarıyla önem arz etmektedir.

Çalışmamız esnasında bilgi ve tecrübesiyle araştırmanın olgunlaşmasına katkı sunan ve bizlere akademik anlamda yol gösteren değerli danışmanım Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET hocama kalbî şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez savunma jürisinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Servet KILIÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Yunus İŞERİ hocalarıma da kıymetli değerlendirmelerinden ve katkılarından dolayı şükranlarımı arz ederim. Tezin yazım aşamasında ve son okumalarında katkıda bulunan tüm arkadaşlarıma ve hocalarıma da teşekkür ederim. Ayrıca çalışmanın her aşamasında maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen değerli Dr. Öğr. Üyesi İsa HIZIROĞLU ve Arş. Gör. İbrahim HIZIROĞLU ağabeylerime, sabır ve dualarıyla yetişmemde büyük emekleri olan pek kıymetli aileme de teşekkürü bir borç bilirim. Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi Selam
b.	: bin (Oğlu)
bk.	: Bakınız
c.c	: Celle Celâluhu
H	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
öl.	: Ölüm (vefat) Tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Bu çalışmada, konunun kapsamı, amacı ve önemi belirlenerek araştırılacaktır. Ayrıca takip edilen yöntem ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacak ve tefsir üzerine yapılan diğer çalışmalar incelenerek literatür değerlendirmesi yapılacaktır.

ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI, ÖNEMİ VE AMACI

Kur'ân, Müslümanların hayatında önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber, müminlere yedi harf ruhsatı vererek Kur'ân'ın geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Her mümin, gücü nispetinde Kur'ân'ı okumaya ve anlamaya çalışmaktadır. Ashabın hayatına bakıldığında, onların da Kur'ân'ı anlama ve yaşama konusunda farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması da kıraatlerle yakından ilişkilidir. Sahâbelerin kendi Mushaflarına aldıkları müdrec kıraatler, tefsir açısından önemli bir birikim oluştururken, şâz kıraatler de tefsire önemli katkılarda bulunmaktadır. Bu, kıraatle tefsirin birbiriyle sıkı bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Cüşemî, tefsir ve kıraat ilmi açısından hakkında fazla araştırma yapılmamış bir âlimdir. Daha çok kaleme aldığı diğer eserleri nedeniyle kelimî yönüyle öne çıkmış ve bu alanda çalışmalara konu olmuştur. Ancak “et-Tehzîb” adlı tefsiri son yıllarda tahkik edilmesiyle birlikte gereken ilgiyi görmeye başlamıştır. Tefsirinde ilk başlığı “kıraat” olarak belirlemesi, bu ilme verdiği önemi açıkça göstermektedir. Bu nedenle, Cüşemî'nin kıraatlere bakışı, sadece onun tefsirine ve kıraat ilmine verdiği önemi anlamak açısından değil, aynı zamanda dönemin kıraat algısını anlamak açısından da büyük bir öneme sahiptir. Onun kıraatlere bakışını araştırmak, kıraat ilmine katkı sağlayacak ve Cüşemî'nin hak ettiği değeri biraz da olsa görmesine imkân tanıyacaktır.

Sahih ve şâz kıraat vecihleri, müfessirler için önemli bir kaynak olmuştur. Kıraatlerin kaynağının nakil olduğu ve Arap dilindeki farklı kullanımların tespitinde güvenilir bir kaynak olduğu bilinmektedir. Cüşemî'nin tefsiri çerçevesinde kıraatlerle ilgili meseleler bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Onun tefsirinde aktardığı kıraatler ve kıraatleri kullanma yöntemi incelenecektir. Özellikle kıraatlerin tefsir ve Arap diliyle olan ilişkisi temelinde, kıraat-lehçe, kıraat-sarf, kıraat-nahiv ilişkisi ve Cüşemî'nin kıraatleri kabul şartları ele alınacaktır.

Cüsemî, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraat-i seb'a'yı yaygınlaştırmasından sonraki dönemde yaşamış olmasına rağmen, tefsirinde sahih ve şâz birçok kıraati aktarmasıyla dikkat çekmiştir. Onun tefsirinde kıraatleri müstefiz, mütevâtir, meşhur gibi kavramlarla ifade etmesi ve kıraat-i âşere imamlarına yer vermesi, kıraat-i seb'a ile sınırlı kalmadığını göstermektedir. Ayrıca Cüsemî'nin Mu'tezilî-Zeydî bir âlim olması, ele aldığı kıraatlerle Sünni kimliğe sahip âlimlerden farklılık gösterip göstermediği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu araştırmanın amacı, Mu'tezilî-Zeydî bir âlimin kıraat tasavvurunu ortaya koymaktır.

Bu çalışmada ele alınan konular, Cüsemî'nin "et-Tehzîb" eseri ile sınırlandırılmıştır. Cüsemî'nin "et-Tehzîb" eseri kıraatler açısından inceleneceği için, tefsirinde ele aldığı kıraat ilmi meseleleri dışındaki diğer konular da çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışma, giriş, iki ana bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın konusu, önemi, amacı, kapsamı, yöntemleri ve kullanılan kaynaklar açıklanmıştır. Ayrıca araştırma konusuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalar da tanıtılmıştır. Cüsemî'nin kıraatlere olan bakışını anlamak için, öncelikle onun bu alandaki yeterliliğini belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle, birinci bölümde müfessirin hayatı ve ilmi kişiliği detaylı bir şekilde incelenmiş, bu değerlendirme için asıl kaynaklar kullanılmıştır. Ardından, Cüsemî'nin eserleri genel hatlarıyla tetkik edilmiş ve çalışmanın odak noktasını oluşturan tefsiri özel bir başlıkta ele alınmıştır. Bu yaklaşım, Cüsemî'nin kıraatlere bakışının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayacaktır.

İkinci Bölüm, sekiz alt başlık içermektedir ve Cüsemî'nin kıraatlere bakışıyla başlamaktadır. Bu başlık altında, Cüsemî'nin sahih ve şâz kıraatlere olan yaklaşımı incelenmiş ve sahabe ile tabiin kıraatlerine yönelik bakış açısı ele alınmıştır. Ardından, sırasıyla kıraatleri değerlendirirken kullandığı kavramlar, kıraatleri hüccetlendirme yöntemleri, lehçe açısından kıraat vecihleri, sarf ve lehçe ilişkisi, nahiv bağlamında lehçe farklılıkları, kıraat vecihlerinin anlama etkisi ve nahiv açısından kıraat vecihleri başlıkları yer almaktadır. Bu alt başlıklar, çeşitli örneklerle zenginleştirilmiş ve müfessirin bakışı yansıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada elde edilen neticeler, "Sonuç" kısmında paragraflar halinde sunulmuştur.

Çalışmada kıraatlerin nasıl ele alındığını incelemek amacıyla, nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi esas alınmıştır. İçerik analizi, metinlerin sistematik, nesnel ve kapsamlı bir şekilde incelenmesini sağlayan bir tekniktir.¹ Bu çalışmada, Hâkim el-Cüşemî'nin “*et-Tehzîb fi't-Tefsîr*” adlı eserindeki kıraatler detaylı olarak analiz edilmiştir. Kıraatlerin sahihliği ve şâzlığı gibi konular, Cüşemî'nin kullandığı kavramlar ve hüccetlendirme yöntemleri incelenerek kategorilere ayrılmış ve temalar oluşturulmuştur. İçerik analizi yöntemiyle, Cüşemî'nin kıraatlere bakış açısı ve kıraatlerin tefsirindeki rolü derinlemesine incelenmiştir. Bu yöntem sayesinde, Cüşemî'nin kıraat anlayışını ve kıraatlerin tefsirde nasıl ele alındığını sistematik bir biçimde ortaya koymak hedeflenmiştir.

İLGİLİ LİTERATÜR

Araştırmanın dayandığı birinci derece kaynaklar, doğrudan Hâkim el-Cüşemî'nin kendi eserleridir. Kıraat anlayışını açıklamak için ana referans olarak “*et-Tehzîb*” adlı tefsiri kullanılmıştır. İkinci derece kaynaklar ise araştırmada ele alınan her konunun kendi alanına yönelik özgün kaynaklardan oluşmaktadır. Üçüncü derece kaynaklar ise doğrudan veya dolaylı olarak çalışmamızla bağlantılı olan eserler, tezler ve makaleleri içermektedir.

Çalışmanın teorik çerçevesi, kıraat ilminin temel kaynakları olan “*Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*,” “*Kitâbu't-Teysîr*” ve “*en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*” gibi eserler üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca müfessirin naklettiği kıraatlerin sahihliğini ve şâzlığını belirlemek amacıyla “*Hüccetü'l-kırâ'ât*” ve “*Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*” gibi eserlerden faydalanılmıştır. Müfessirin kullandığı kavramların sözlük anlamlarını açıklamak amacıyla ise “*Kitâbu'l-Ayn*” ve “*Lisânu'l-Arab*” gibi lügatler kullanılmıştır. Bu kaynaklar aracılığıyla, Hâkim el-Cüşemî'nin kıraat anlayışını derinlemesine incelemek ve tefsirde kıraatlerin nasıl ele alındığını sistematik bir biçimde ortaya koymak hedeflenmiştir.

Hâkim el-Cüşemî'nin “*et-Tehzîb fi't-Tefsîr*” isimli tefsiri, çeşitli yönleriyle incelenmiş olup bazı yönleri halen araştırılmaktadır. Bu bağlamda “*Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr adlı eseri çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân*

¹ Ali Baltacı, “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 377.

Tasavvuru” başlıklı doktora tezinde² Cüşemî’nin Kur’an tasavvurunu ortaya koyma amacıyla kıraat anlayışına kısmen değinilmiştir. “*Et-Tevcîhun-Nahvî li’l Kiraât’il Mütevâtireti fî Kitab’it-Tehzîb fî’t-Tefsîr li’l Hâkim el-Cüşemî*” başlıklı doktora tezinde³ ise Cüşemî’nin naklettiği kıraatlerin Arap dili açısından izahı yapılmaya çalışılmıştır. “*Hâkim el-Cüşemî’nin tefsirinde Mu’tezilenin etkisi (Bakara Sûresi örneğinde)*” isimli tezde⁴ de Mu’tezilî’nin görüşlerinin tefsire yansımaları incelenmiştir. “*Hâkim el-Cüşemî’nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı*” adlı çalışmada⁵ kelimî yönü, “*Mu’tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî’nin et-Tehzîb fî’t-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü’l-Kur’ân*” başlıklı tezde⁶ müşkilü’l Kur’an ve “*Mu’tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fî’t-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*” adlı çalışmada⁷ et-Tehzîb tefsirinin literatürdeki yeri incelenmiştir.

Cüşemî’nin “et-Tehzîb” adlı tefsiri, kıraatler açısından zengin bir içeriğe sahip olmasına rağmen, ülkemizde tefsirde yer alan bu kıraatlerin tamamını kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Çeşitli yüksek lisans ve doktora tezlerinde müfessirin kıraatlere bakışı farklı perspektiflerden incelenmiş olsa da “et-Tehzîb”deki kıraatlerin bütüncül bir değerlendirmesinin yapılmadığı göze çarpmaktadır. Bu durum, Cüşemî’nin tefsiri ile kıraat ilmi arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine anlamak için önemli bir fırsat sunarken bu çerçevede yapılacak çalışmaların önemini artırmaktadır. Bu bağlamda, “Cüşemî’nin Tefsirinde Kıraat Olgusu” adlı çalışma, Cüşemî’nin kıraat yönüne dair kapsamlı bir inceleme yapmayı ve bir yönüyle literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

² Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî’nin et-Tehzîb fî’t-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu’tezile’nin Kur’ân Tasavvuru* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Doktora, 2023).

³ Mahmoud Bakdash, *Et-Tevcîhun-Nahvî li’l Kiraât’il Mütevâtireti fî Kitab’it-Tehzîb fî’t-Tefsîr li’l Hâkim el-Cüşemî* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Doktora, 2024).

⁴ Azzam Algharib, *Hâkim el-Cüşemî’nin tefsirinde Mu’tezilenin etkisi (Bakara Sûresi örneğinde)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵ Erdem Akyüz, *Hâkim el-Cüşemî’nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁶ Didik Andriawan, *Mu’tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî’nin et-Tehzîb fî’t-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü’l-Kur’ân* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2023).

⁷ Cemal Sünbül, *Mu’tezilî Müfessir Hâkim El-Cüşemî ve Et-Tehzîb Fî’t-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara, 2019).

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. HÂKİM EL CÜŞEMÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Hâkim el-Cüşemî, tefsir ve kelam sahasında önemli eserler kaleme alan bir alimdir. Kıraat ilmi üzerine müstakil bir eser yazmasa da tefsir çalışmasıyla bu alana önemli katkılar sağlamıştır. Eserleri günümüze ulaşmış olmasına rağmen, geniş çapta tanınmaması, onun ilim dünyasında hak ettiği değeri alamamış olabileceğini göstermektedir. Bu sebeple, bu çalışmanın ilk kısmında dönemin atmosferini de yansıtarak Hâkim el-Cüşemî'nin hayatına, ilmi kişiliğine ve yazdığı eserlere odaklanılacaktır.

1.1.1. Hayatı

Asıl adı Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme olan Hâkim el-Cüşemî, h. 413 (1022) yılında, Horasan'ın batı bölgesinde bulunan Beyhak'a bağlı Cüşem beldesinde dünyaya gelmiştir. Brockelmann, Cüşemî'nin 431 yılında doğduğunu ve isminin "Muhsin" olduğunu aktarsa da⁸ kabul edilen meşhur görüş h. 413 olduğu şeklindedir. Cüşemî'nin soyunun Muhammed b. Hanefiyye aracılığıyla Hz. Ali'ye dayandığına dair rivâyetler de aktarılmıştır.⁹ Babasına veya dedesine nispetle İbn Kerâme künyesini aldığı zikredilmiştir.¹⁰ "Hâkim" lakabıyla anılan Cüşemî'nin neden bu lakabı aldığı ise tam olarak bilinmemektedir. Kendisine verilen "Hâkim" lakabının hadis ilminde kullanılan kavramla aynı olmadığı da Zeydî kimseler tarafından nakledilmiştir.¹¹

Cüşemî hakkında yazılan kitaplar, Cüşem ismi üzerinde farklılık arz etmektedir. Bazı kaynaklar, bir kabile ismi olduğunu aktarırken kimi kaynaklar da köy ismi olduğunu nakletmektedir.¹² Aktarılan bilgiler doğrultusunda Cüşem'in Beyhak

⁸ Brockelmann, GAL, I, 524.

⁹ Ebu'l-Hasen Zahirudin Ali b. Zeyd b. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Târîhu Beyhak ve zikru'l-'ulemâ ve 'l-e'imme ve 'l-efâdil ellezîne nebegû fihâ ev intekalû ileyhâ*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Dimaşk: Dâru İkrâ, 2004), 392; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 820.

¹⁰ Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi tefsiri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1970), 67.

¹¹ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 66.

¹² Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 66.

çevresinde bir yere yerleşen Arap kabilesinin ismi olduğunu bu sebeple de yaşamış oldukları bölgenin Cüşem adıyla isimlendirildiğini düşünmek mümkündür.¹³

Hâkim el-Cüşemî, Gazneliler'in Hâkimiyeti altında bulunan ve sonrasında Selçukluların egemenliğine giren Horasan diyarında dünyaya gelmiş bir alimdir. Yaşadığı dönemde Horasan, birçok devlet açısından cazibe noktası haline gelen bir zenginliğe sahiptir. Sayısız alime ev sahipliği yapmasının yanı sıra ekonomik açıdan da gelişmişlik gösteren Horasan, Cüşemî'nin yetişmesinde uygun zemini sağlamıştır. Ancak yaşadığı dönemin hilafetinde görülen otorite zayıflığı, siyasi çalkantılara sebep olmuştur.¹⁴ Haliyle Cüşemî de bu durumdan olumsuz etkilenmiştir.

Cüşemî'nin doğduğu yer olan Horasan diyarından ayrılarak Mekke'ye gittiği kabul edilmektedir. Mekke'ye giderken de Yemen'e uğrayıp Sana'da saygınlık kazandığı aktarılmaktadır.¹⁵ Birçok alimde görüldüğü gibi onun doğup büyüdüğü toprakları siyasi ve sosyal çekişmelerden ötürü terk edip Mekke'ye hicret ettiği muhtemeldir. Aynı yıllarda bölgenin sıkıntılı atmosferinden kaynaklı olarak Cüveynî ve Kuşeyrî gibi alimler de Mekke'ye gitmiştir. Nizâmülmülk'ün Eş'ariliği temele alan birçok medreseyi Nisâbûr bölgesinde inşa ettirmesiyle birçok alim de Mekke'den Nisâbûr'a geri dönmüştür. Cüşemî ise dönenler arasında olmayıp Mekke'de kalmıştır.¹⁶ Mekke'de kaldığı bu döneme dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Halbuki Mekke'ye gidip gelenler, orada yaşayanlar ve hatta Mekke'de vefat edenler hakkında müstakil eserler kaleme alındığı halde Cüşemî hakkında bir bilgi verilmemiştir. Mekke'de kaldığı yıllarda Cüşemî hakkında bir bilgi bulunmaması, Cüşemî'nin hısımları tarafından takip edildiğinden dolayı Mekke'ye ömrünün son demlerinde gizlice girdiğini akıllara getirmektedir.¹⁷

Ömrünün son yıllarını geçirdiği Mekke'de h. 494 (1101) yılında öldürülen Hâkim el-Cüşemî'nin kimler tarafından ve neden öldürüldüğü hususunda net bir şey söylenememektedir. Ancak Hâkim el-Cüşemî'nin öldürülme nedenlerinden biri

¹³ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 68.

¹⁴ Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-241.

¹⁵ Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir* (Mısır: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 1988), 463.

¹⁶ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mısır 1976, 3/254.

¹⁷ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 70.

olarak, Mutezile'nin adl ilkesine aykırı gördüğü her ekolü Cebrilikle itham etmesi gösterilmektedir. Bu anlamda muhaliflere karşı alaycı bir üslupla *Risâletu 'ş-şeyh Ebî Murre ilâ ihvânihi'l-Mucbire* (*Risaletu İblîs ila ihvanihi'l-menâhîs*) adlı eserini yazmıştır.¹⁸

1.1.2. İlmi Kişiliği

Hâkim el-Cüşemî'nin yetişmesinde ve ciltler dolusu eserler yazmasında şüphesiz hocalarının payı büyüktür. Cüşemî, asrın önde gelen alimlerinden dersler almış olup yetişmesinde Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) öğrencilerinin katkısı yadsınamayacak kadar fazladır. Bu öğrencilerden biri olan Ebû Hâmid Ahmed bin Muhammed bin İshâk en-Neccârî en-Nîsâbûrî (ö. 433/1042) Hâkim el- Cüşemî' ye kelam ile usûl-i fıkıh ilimlerini henüz küçük yaşlarındayken okutmuş ve düşünce dünyasını fazlasıyla etkisi altına almıştır. Cüşemî ise ilk hocasının üstünlüğünü yazdığı eserinde dile getirmiştir.¹⁹ Çok sevdiği hocası Ebû Hamid'in vefatının ardından Cüşemî, Beyhak'a giderek Şeyh Ebû Hasen Ali b. Abdullâh'tan (ö. 457/1067) tefsir, kelam ve usûl-i fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir. Bir diğer hocası olan Ebû Muhammed Abdullâh bin Huseyn en-Nâsihî' den (ö. 447/1057) de başta Hanefî usulü olmak üzere birçok ilmi öğrenmiştir. Ebû Muhammed Abdullâh bin Huseyn en-Nâsihî, Mu'tezile'nin va'id ilkesi hariç tüm ilkelerini kabul etmiş ve Kâdî'l-Kudâtılık yapmış biri olup h. 447 yılında ölmüştür.²⁰

Cüşemî, dile getirilen üç hocasının haricinde başka hocalarının da olduğunu isimlerini zikrederek aktarmış olup kendilerinden hangi ilimleri okuduğunu net bir şekilde ifade etmemiştir. Ancak isimlerini zikrettiği bazı hocalarının görüşlerine eserlerinde değinmiştir.²¹

Hâkim el- Cüşemî'nin öğrencileri bize ulaşan bilgilere göre hocalarından daha azdır. Bu öğrencilerden Ali b. Zeyd er-Ravkanî, Ahmed b. Muhammed b. İshad el-Havarazmî, Muhammed b. Muhsin ve Ebu'l Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî (ö.

¹⁸ Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*, 820; Hayreddin ez-Ziriklî, *Ķāmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşriķîn* (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), c. 5/289; Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 73.

¹⁹ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 77.

²⁰ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 78.

²¹ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 78.

538/1144) en meşhur öğrencileri arasında yer almaktadırlar.²² Gerek Cüşemî hakkında gerekse de hocaları ve öğrencileri hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamasının nedenleri olarak Cüşemî'nin vefatından sonra Zeydiyye ve Mu'tezile ekollerine karşı ilgisizliğin meydana gelmesi ve mevcut bilgilerin zamanla kaybolup unutulması aktarılmaktadır.²³

1.1.3. Mezhebi Kimliği

Araştırmacıların, mezhebî kimlikleri belirlerken kimi zaman yanılgıya düştükleri görülmektedir. Örneğin, Şerif el- Murtazâ'ya Şiîlik ve Mu'tezilîlik isnadının yapıldığı bilinmektedir. Aynı şekilde, Hâkim el-Cüşemî'nin mezhebî eğilimi konusunda da benzer yaklaşımlara rastlanılmaktadır. Bir alimin mezhebi kimliğinin tespiti veya bir bilginin sahibine isnadı konusunda müşahade edilen yanılgıları iki türlü açıklamak mümkündür. *Biri* araştırılan meselenin bütüncül bir bakışla değerlendirilmemesi; *diğeri ise* konunun ikincil kaynaklar üzerinden araştırılmasıdır.²⁴ Bu itibarla Cüşemî'nin mezhebî eğilimini ortaya koyarken kaynaklarca kendisine nisbet edilen vasıflamanın doğruluğunu, müfessirin kendi eserlerinden yola çıkarak ve bütüncül bir yöntemle sorgulamaya çalışacağız.

1.1.3.1. İtikadi Mezhebi

Hâkim el-Cüşemî'nin mezhebi kimliği hakkında yazılan tüm kitapların buluştukları ortak payda, Cüşemî'nin Mu'tezilî-Zeydî olduğudur. Cüşemî, Kâdı Abdulcebbâr'ın fikirlerini özümseyerek Basra ekolünün temsilcilerinden olmuştur. Ayrıca kaleme aldığı eserlerden dolayı Cübbâiye ekolünün Kâdı Abdulcebbâr'dan sonra en yetkin savunucularından biri olarak da görülmüştür. Cüşemî'nin yazdığı eserler, sadece Mu'tezile'nin değil aynı zamanda Zeydiyye'nin de kaynakları arasına girmiştir. Nitekim Zeydî tarihçiler Cüşemî'yi Zeydiyye'nin son temsilcisi olarak kabul etmektedirler.²⁵

Mu'tezile ile Zeydiyye arasında temel problem ve onları birbirinden ayıran en belirgin fark imamet meselesidir. Zeydîlere göre imamet, itikadî bir mesele iken

²² İbrahim b el-Kâsım Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 891; Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye*, 820; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 5/289; Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 80.

²³ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 80.

²⁴ Cennet, Mehmet Zülfi, "Mezhebî Kimliğin Belirlenmesinde Algı Yanılması- Şerif Murtaza'nın Şiîliği ve Mu'tezilîliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2016), 41-42.

²⁵ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 83.

Mu'tezilîlere göre fikhî bir meseledir. Cüşemî, Şerhu 'Uyûni'l-mesâil adlı eserinde Bağdatlı mensuplarının Zeydiyye ile olan ilişkilerinden dolayı "Biz Zeydîyiz" dediklerini aktarmış ve Zeydîleri Mu'tezile'den tamamıyla ayrı bir ekol olarak görmemiştir.²⁶ Bu düşünce Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî'de (ö. 377/987) de görülmektedir. Zira Malatî (ö. 377/987), Zeydiyyeyi kendi doktrini içerisinde dört gruba ayırmış ve dördüncü grubun Bağdat Mu'tezilesi'ni oluşturduğunu ifade etmiştir.²⁷

Hâkim el-Cüşemî, Kehf süresinin 16.âyetini tefsir ederken i'tizâl kelimesinin övgü ifade ettiğini aynı kelimenin geçtiği farklı âyetlere başvurarak ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e isnad ettiği "*kötülükten (i'tizâl) kaçınan kimse hayra ulaşır.*" ve "*ümmetim benden sonra 72 fırkaya ayrılacak ve Mu'tezile fırkası dışında hiçbir kurtulamayacaktır.*" hadisleri ile destekleyerek bu görüşünü dile getirmiştir.²⁸

Sonuç olarak, kaleme aldığı eserlerle, Mu'tezilî alimleri benimseyip övgüyle ifade etmesiyle ve âyetleri tefsir ederken Mu'tezile'yi destekleyecek açıklamalar yapmasıyla Cüşemî'nin Mu'tezilî olduğu açıkça görülmektedir. Ancak kendisine isnad edilen Zeydî kimliği, Mu'tezilî olmasının üzerine eklenen bir vasf olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Nitekim iki mezhep arasında cüz'i farklar bulunmaktadır. Zira onun söylemleri ve Mu'tezile'nin tabakat kitabına ekleme yapması da³⁰ akıllara Mu'tezilî olduğundan başka bir şey getirmemektedir. Bir sonraki başlıkta ise onun ameli mezhebine değinilecektir.

1.1.3.2. Fikhî Mezhebi

Hâkim el-Cüşemî'nin fikhî mezhebi hakkında kaynaklar, kendisinin başta Hanefî olduğunu fakat daha sonra Hanefilikten Zeydîliğe geçtiğini ifade etmektedir.³¹ Cüşemî'nin ne zaman mezhebini değiştirdiği tam bilinmemekle beraber mezhep değişikliğinin ilk zamanlarda olmadığı düşünülmektedir. Nitekim Cüşemî, Zâhirü'r-

²⁶ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 84.

²⁷ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 2009), 26-28.

²⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4370.

²⁹ Muhammed b. Şerefüddin b. Abdullah el-Hüseyni, *Mesadiru İlmi'l-Kelami'z-Zeydi Bibliyografiyye li'l-Matbu' ve'l-Mahtut* (Katar: Daru Faris, ts.), 205-207.

³⁰ Kādî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye li'n-Neşr, 1974).

³¹ Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 891.

rivâye'yi Hanefî alimlerden okumuştur. Zâhirü'r-rivâye'yi okumak ise kısa bir zamanda mümkün görünmemektedir. Cüşemî'nin Zeydiyye mezhebine geçişi Hanefî mezhebinde tanınıp görüşlerinin değer görmesinden sonra bazı fikhî meselelere itirazı sonucu olduğu aktarılmaktadır.³²

Cüşemî'nin Zeydiyye mezhebinde şöhret bulması Zeydî fikhî üzerine yazdığı eserler vesilesiyledir. Aynı zamanda Hanefî fikhî kitaplarında isminin zikredilmemesi ve görüşlerine yer verilmemesi Cüşemî'nin Hanefî mezhebinden ayrıldığına bir diğer göstergesidir.³³ Mu'tezile ve Zeydiyye mezhebi, imamet konusunda farklı düşüncelere sahip olsalar da genel olarak benzer görüşlere sahiptirler. Bu sebeple Salimî, başlangıçta Cüşemî'nin Zeydiyye mezhebine geçmediğini düşünmüş ancak daha sonra fikrini değiştirerek Cüşemî'nin hayatının sonlarına doğru Zeydiyye mezhebine geçtiğini kabul etmiştir.³⁴

Cüşemî'nin Zeydî bölgelerde yaşaması ve bölge sakinlerince benimsenmesi, onun Zeydî olabileceğine işaret etmektedir. Aynı şekilde, onun Zeydî tabakat kitaplarında son temsilci olarak tanınması, Zeydî fikhına dair eserler yazması ve hakkında yazılan tüm kitaplarda Zeydî kimliğe sahip olduğunun belirtilmesi Mu'tezile olduğu kadar Zeydî olduğunun da bir kanıtı niteliğindedir.³⁵

1.1.4. Eserleri

Alimlerin hayatlarına, görüşlerine ve ilime olan katkılarına dair bilgiler edinmeyi sağlayan araçlar, yazdıkları eserlerdir. Hâkim el-Cüşemî de birçok alim gibi hemen her alanda eser kaleme almıştır. O, Kâdî Abdulcebbâr ile Zemahşerî arasındaki kayıp halkayı tamamlayan ve Cübbaî ekolünün önde gelen savunucularından biri olarak kabul edilmiştir.³⁶ Mu'tezili geleneğinin günümüze ulaşmasında verdiği eserlerin payı büyüktür. Yazdığı eserlerle kendisine kadar gelen ilmi birikimi harmanlayarak başta tefsir olmak üzere kelam, fikhî, tarih ve hadis alanlarında Mu'tezile literatürüne katkı sağlamıştır.

³² Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 82.

³³ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 82.

³⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/30.

³⁵ Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü 'z-Zeydiyyeti 'l-kübrâ*, 891; Vecîh, *A 'lâmü 'l-mü 'ellifîne 'z-Zeydiyye*, 820; Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsîri 'l-Kur 'ân*, 82; Ziriklî, *el-A 'lâm*, 5/289; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/30.

³⁶ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 93.

Cüşemî, döneminin fikri ve dini düşünce yapısını özümsemiş, ekolleri öğrenmiş ve bu ekoller arasından Mu'tezile ekolünü seçip en önemli temsilcilerinden olmuştur. Onun Mu'tezile'de ki konumunu bazı Zeydî müellifler “Mu'tezile'nin imâmı ve destekçisi” diyerek dile getirmişlerdir.³⁷

Hâkim el-Cüşemî' den bahseden çeşitli kaynaklarda kendisine ait yaklaşık 40 eserin olduğu aktarılsa da bu eserlerden bir kısmı bize ulaşmıştır. Günümüze ulaşan eserlerin birçoğu el yazması halinde, başta Yemen olmak üzere farklı kütüphanelerde bulunmaktadır.³⁸ Cüşemî'nin eserlerini matbu ve mahtut olmak üzere şu şekilde sıralamak mümkündür.

1.1.4.1. Matbu Eserleri

Bu bölümde müfessirin matbu olan eserleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Risaletu İblîs ila ihvanihi'l-menâhîs

Farklı kaynaklarda “*Risâletu 'ş-şeyh Ebî Murre ilâ ihvânihi 'l-Mucbire, Risâletu İblîs ilâ ihvânihi mine 'l-Mucbire ve 'l-Muşebbihe fi 'ş-şikâyeti 'ani 'l-Mu'tezile*” şeklinde geçen³⁹ bu eserde Cüşemî, Mu'tezile dışındaki fırkaları en sert dille eleştirmiş ve alaycı bir dille reddiyeler yapmıştır. Ömrünün son demlerinde yazdığı bu eser kendisinin öldürülmesine sebep olmuştur.⁴⁰

Cüşemî yazdığı bu eserde Mu'tezile dışındaki fırkaları, şeytanın kardeşleri olarak görmüştür. İblîs'i eserinde konuşturmuş ve aralarında geçen diyaloglara yer vermiştir. “Kardeşlerim” hitabıyla İblîs'in konuşmasını başlatmış, yer yer İblîs'in Mu'tezile kaynaklı şikâyetlerine yer vermiş, bazen de İblîs'in taraftarlarına olan methiyelerine değinmiştir.⁴¹ Hüseyin el-Müderrişî tarafından tahkik edilen ve 1995 yılında Beyrut'ta yayınlanan bu eser başlıca; kazâ-kader, irâde, ecel-rızık, tevhîd ve teşbih, adalet ve İblîs'in şikâyet konularına yer vermektedir.

³⁷ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 93.

³⁸ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 94; Zirikî, *el-A 'lâm*, c. 5/289; Vecih, *A 'lâmü 'l-mü'ellifne 'z-Zeydiyye*, 797.

³⁹ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 97.

⁴⁰ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemi 'l-Müellifin : teracimü musannifeyi 'l-kütübi 'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 21; Nüveyhid, *Mu'cemu 'l-müfessirîn*, 463.

⁴¹ Hâkim Cüşemî, *Risaletu İblîs ila ihvanihi 'l-menâhîs*, thk. Hüseyin el-Müderrişî el-Müderrişî (Beyrut: Dâru'l-Muntahabi'l-Arabî, 1995), 21-22.

Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl

Abdusselam b. Abbas el-Vecih tarafından tahkik edilip 2001 yılında Amman da yayınlanan bu eser Hâkim el-Cüşemî'nin kelam ilmine dair en önemli eserlerinden biridir. Eser beş bölümünden meydana gelmiş olup başlıklar şu şekildedir:⁴²

a) Mukaddime: Allah'ın kullarına gerekli kıldığı şeyler, Allah'ın kulları üzerindeki nimetleri ve hak ile batılın delillerle ayrımını ele alır.⁴³

b) Tevhîd: Kelam ilminin vacip olması, alemin yaratılmış olması, yaratıcının varlığının ispatı, yaratıcının sıfatları, tabiatçılara ve tabiatçılığa reddiye, münecimlere reddiye, ğulâtı şia'ya reddiye, müfevvizaya reddiye, Yaratıcıya uygun sıfatlar, uymayan sıfatlar vb. konuları içermektedir.⁴⁴

c) Adâlet: Kabîh olanı Allah yapmaz, hidâyet-dalâlet, istitâ'at ve teklîf-i mâ lâ yutak, irâde ve fiillerin yaratılması gibi konuları içermektedir.⁴⁵

d) Nübüvvet: Bi'setin caiz oluşu, peygamberin sıfatları ve bu sıfatları bilme yolları, Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetinin ispatı ve Kur'an dışındaki mu'cizeleri konu edinir.⁴⁶

e) Şer'îyyât: Tevbe, şefaât, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'id, el-emru bi'l-ma'uf ve'n-nehyu ani'l-münker ve âhiretle ilgili meseleleri ele alır.⁴⁷

Tenbîhu'l-Ğâfilîn 'an Fedâ'ili't-Tâlibiyyîn

Seyyid Tahsin Âlu Şebîb el-Musevî tarafından tahkik edilen ve 2000 yılında neşredilen bu eserde Cüşemî, Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında indiğini iddia ettiği âyetleri Mushaf tertibine göre bir araya getirmiştir. Övgü, zafer vb. manaları barındıran âyetlerin Ehl-i Beyt hakkında indiğini ileri sürerek toplam 62 sûrede yer alan âyetleri başka âyetlerle destekleyerek iddiasını ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁸

Cüşemî'nin birçok mezhebin ortaya çıkış sebeplerinden biri olan imâmet konusunu sosyal ve siyasal bağlamından kopararak âyetlerle izah etmeye çalışması,

⁴² Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 23.

⁴³ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 35.

⁴⁴ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 43.

⁴⁵ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 115.

⁴⁶ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 191.

⁴⁷ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 211.

⁴⁸ Şerefu'l-İslâm b. Said el-Muhsin b. Kerame, *Tenbîhu'l-Ğâfilîn 'an Fedâ'ili't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Tahsin Âlu Şebîb el-Müsevî (İran: Merkezi'l-Ğadîr li'd-Dırasati'l-İslâmiyyeti, 2000), 15-16.

ideolojik ve siyasal bir konunun teolojik bir zeminde değerlendirilip yorumlanmasının ender örneklerinden biri olarak görülebilir.⁴⁹

Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl

Kelam ilmine dair Hâkim el-Cüşemî'nin önemli eserlerinden biri olan bu eser; 191 varaktan oluşmakta olup Yemen'deki Bedr Müessesesi'nin özel yazmalar kütüphanesinde tek nüsha olarak bulunmaktadır. Cüşemî'nin vefatından 63 yıl sonra istinsah edilen eserin ilk sayfası araza dair bilgiler vermektedir.

Eser başlıca üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Allah'ın sıfatları, ru'yetullâh, hüsün-kubuh vb. konular işlenmiştir. İkinci bölümde Hâkim el-Cüşemî İslâm ümmetinin altı fırkaya ayrıldığından söz etmektedir. Sırasıyla fırkalar şu şekildedir: 1- Zeydiyye⁵⁰ 2- İmâmiyye⁵¹ 3- Bâtıniyye⁵² 4- Hâricîler⁵³ 5- Cebriyye⁵⁴ 6- Mürcie.⁵⁵ Üçüncü bölümde ise Mu'tezilî bir yaklaşımla kazâ-kader, kelânullâh, mucizeler, usûl-i hamse imâmet vb. konular dağınık bir şekilde ele alınmıştır.

Hâkim el-Cüşemî bu bölümde Mu'tezile'yi on tabakada ele almış,⁵⁶ temsilcilerini zikretmiş ve görüşlerine yer vermiştir. Eser, Ramazan Yıldırım tarafından tahkik edilmiş olup Dâru'l İhsân yayınevi tarafından 2018 yılında yayınlanmıştır.

1.1.4.2. Mahtut Eserleri

Bu bölümde de Cüşemî'nin günümüzde el yazma halinde bulunan eserlerine yer verilecektir.

Şerhu Uyûni'l-mesâil

Bu eser, Hâkim el-Cüşemî'nin kelam alanında yazdığı en önemli eserlerinden biridir. Eserin mukaddimesinde Cüşemî, öğrencilerinin isteği üzerine daha önce

⁴⁹ Ramazan Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 49.

⁵⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018), 78.

⁵¹ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 80.

⁵² Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 84.

⁵³ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 86.

⁵⁴ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 87.

⁵⁵ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 89.

⁵⁶ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 97.

yazdığı “*Uyûni’l-mesâil*” eserine şerh olarak yazdığını dile getirmektedir.⁵⁷ Dört ciltlik bir hacme sahip olan bu eserde Cüşemî klasik şerh yöntemini takip etmiştir. Önce ‘*Uyûni’l-mesâil*’ de geçen metin verilmiş, ardından verilen ana metin şerh edilmiştir.

Eser yedi bölümden meydana gelmektedir. Bunlar: İslâm dışı gruplar; ehl-i kible fırkalar; Mu’tezile’nin temsilcileri, kolları, fikirleri ve ittifak ettiği hususlar; tevhîd; tecvîr ve ta’dil; nübüvvet bahsi ve şer’î deliller şeklinde yedi bölümden oluşmaktadır. Cüşemî’nin Kâdî Abdülcebbâr’ın kitaplarına olan güveni bu eserinde açıkça görülmektedir. Nitekim Mu’tezile’nin temsilcileriyle ilgili olan üçüncü bölüm, Kâdî Abdülcebbâr’ın *Fadlu’l İ’tizâl* ve *Tabakâtu’l-Mu’tezile* kitaplarına neredeyse tamamen uygunluk göstermektedir.⁵⁸

Kâdî Abdülcebbâr kaleme aldığı *Fadlu’l İ’tizâl* adlı eserinde Mu’tezile’yi on tabakada ele almış, Cüşemî ise bu on tabakaya Kâdî Abdülcebbâr ile kendisi arasında yaşamış ve isimleri zikredilmemiş olan Mu’tezilî alimleri ekleyerek tabaka sayısını on ikiye çıkarmıştır. Hâkim el-Cüşemî’nin sonradan eklediği söz konusu 11. ve 12. tabakalar Fuad Seyyid tarafından *Fadlu’l İ’tizâl* eseri içerisinde neşredilmiştir.⁵⁹

et-Te’sir ve’l-Müessir

Kelâmî ve felsefî birtakım konuların işlendiği bu eser, eşyanın yaratılışını, âlemin hâdis olup olmadığını, ilim ve hayat sahibi Allah’ın kudretini ve yoktan var ettiği kâinata tesirinin mahiyeti gibi bazı konuları içermektedir. Cüşemî kaleme aldığı bu eserin mukaddimesinde neden böyle bir kitap yazdığını dair gerekçeler sunmaktadır. Ona göre; dinlerin temel dayanağı, müessir ile müesserin bilgisiyle ilgilidir. Bu konudaki bilgisizlikleri sebebiyle birçok kimse delâlete düşmüş, bazıları yoktan var edilmeyi inkâr etmiş, bazıları da âlemin kadim oluşunu savunmuştur. İşte bu hususlar, İslâm’a aykırı mezhep ve akımların vücut bulmasına sebebiyet vermiştir.⁶⁰

Cüşemî, eserini yazarken Kâdî Abdulcebbâr gibi birçok alimin yazdığı eserlerden de faydalandığını belirtmektedir.⁶¹ Mahtut olarak elimize ulaşan bu eser,

⁵⁷ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 101.

⁵⁸ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 102.

⁵⁹ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu’l-i’tizâl*.

⁶⁰ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 99-100; Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 56-57.

⁶¹ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 100.

San'a'daki Camiu'l-Kebîr kütüphanesinde⁶² ve Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.⁶³

es-Sefînetu'l-Câmi'a li-Envâ'i'l-Ulûm

Cüşemî'nin el yazma halinde bulunan bir diğer eseri “*es-Sefînetu'l-Câmi'a li-Envâ'i'l-Ulûm*” isimli kitabıdır. Bu eser 4 ciltten müteşekkil olup peygamberlerin hayatlarını, Hz. Peygamber ve ashabının sîretini ayrıca Cüşemî'ye kadar gelen Ehl-i Beyt mensubu şahsiyetlere dair bilgileri içermektedir. Bu kitabın, Zeydî mezhebi mensupları arasında önemli bir konuma sahip olduğu da vurgulanmıştır.⁶⁴

Akâid, kelam, siyer, ahlak, fıkıh gibi birçok konuyu barındıran bu eser, usûlu'd-din hakkında bilinmesi gereken tevhid, teşbihin reddi, kaza ve kadere rıza göstermek gibi hususları da barındırmaktadır. Bunun yanı sıra i'tizâl, el-menziletu beyne'l-menzileteyn, Ehl-i Beyt ve fazileti gibi konulara da yer verilen bu eserde Cüşemî, rivâyetleri cerh etmeksizin aktarmaktadır.⁶⁵ Yemen'de çeşitli şahsi kütüphanelerde⁶⁶ farklı yazmaları bulunan bu eserin bir yazması da Yemen Camiu'l-Kebir kütüphanesi'nde 2714-1716 sayılı kayıtlarda bulunmaktadır.⁶⁷

Kitabu'l-Uyûn fî Zikri Ehli'l-Bid'a

Cüşemî'nin el yazması halinde bulunan bu eseri, matbu halde bulunan “*Uyûnu'l-Mesaîl fî'l-Usûl*” adlı eserle muhteva açısından büyük oranda benzerlik göstermektedir. Eserin giriş kısmında, “Bu kitap, diğer dinlerin beyanlarını, sahih ve fasit görüşlerini ve ihtilaflarını özet olarak ele almaktadır” ibaresinin yer aldığı aktarılmaktadır. Tümü 161 varaktan meydana gelen bu eser, fiziksel olarak oldukça yıprandığı için eserin sayfalarının birçoğu okunamaz bir haldedir. Bu sebeple benzerlik gösterdiği Uyûnu'l-Mesaîl fî'l-Usûl adlı eserle mukayese edilememektedir.⁶⁸

⁶² Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*, 56.

⁶³ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 100; Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 15.

⁶⁴ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 111; Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 27; Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*, 58.

⁶⁵ Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*, 59.

⁶⁶ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 17.

⁶⁷ Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*, 58.

⁶⁸ Yıldırım, *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*, 54-56.

Cilâ‘u’l-ebâr fî mutûni’l-ahbâr

Cüşemî’nin halen el yazması olan eserlerinden biri de “*Cilâ‘u’l-ebâr fî mutûni’l-ahbâr*” adlı eseridir. O, bu eserde iman, Kur’an, namaz, oruç, cihad, hac, ilim ve alimlerin fazileti, tevbe ve zühd, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’in fazileti gibi çeşitli konulardan bir araya getirdiği hadisleri şerh etmiştir.⁶⁹ Adnan Zerzûr, bu eserin 26 bölümden oluştuğunu belirtirken,⁷⁰ Ramazan Yıldırım ise eserin 60 bölümden oluştuğunu ifade etmektedir.⁷¹ Eserin birçok el yazması çeşitli kütüphanelerde ve elektronik ortamlarda bulunmaktadır.⁷²

Tenzîhu’l-enbiyâ ve’l-eimme

Peygamberler ve imamlar hakkında yazılan bu risalenin bilinen tek kopyası, Yemen’de Âlu Haşimî kütüphanesinde bulunmaktadır.⁷³ Esere ulaşamadığı için içeriği hakkında detaylı bilgi verilememektedir.

er-Risâletu’t-tâmme fî nasîhati’l-’âmme

Kaynaklarda adı “*er-Risâletu’t-tâmme fî nasîhati’l-’âmme*” veya “*en-Nasîhatu’l-Âmme*” olarak geçen bu eserin Farsça olarak yazıldığı belirtilmektedir.⁷⁴ Müelliften uzun bir süre sonra yapılan eserin Arapça çevirisi, İtalya Ambrosiana ve San’a Kütüphanesi’nin el yazması bölümünde bulunmaktadır.⁷⁵ Bu risale, toplam 17 bölümden meydana gelmektedir. Bölüm başlıkları genel olarak yanlış inançları benimseyen grupların (ehl-i bâtil) ve doğru inancı temsil eden (ehl-i hak) mezhebin açıklamalarını içermektedir.⁷⁶

Bahsedilen eserin 9. bölümü olan Bâtînîlik ile ilgili kısım, İstanbul’daki Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.⁷⁷ Cüşemî bu bölümde Bâtînîye mezhebinin mevcudiyet kazanma sürecine ve amacına yönelik birtakım bilgiler

⁶⁹ Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 17.

⁷⁰ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 100.

⁷¹ Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 58.

⁷² Hâkim el-Cüşemî, *Uyûni’l-mesâ’il*, 44; Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 17; Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 58.

⁷³ Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 16.

⁷⁴ Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 17.

⁷⁵ Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 17-18.

⁷⁶ Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 64.

⁷⁷ Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâletu’t-tâmme fî nasîhati’l-’âmme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810).

vermektedir.⁷⁸ Bu risalede, yazarın “*Uyûnu’l-Mesâil fi’l-Usûl*” adlı eserinden farklı olarak, Bâtıniyye mezhebinin iddialarının daha detaylı ve sistemli bir şekilde reddedildiğini söylemek mümkündür.

Hâkim el-Cüşemî’nin kaynaklarda adı geçen ancak günümüze ulaşmayan diğer önemli eserleri şunlardır;⁷⁹

- er-Risâletu’l-Gârra’
- Kitâbu’l-İmâme
- el-Muntehab
- Bustânu’ş-şeref
- eş-Şurût ve’l-muhâdara
- el-Hakâ’ik ve’d-dekâ’ik
- Kitâbu’l-esmâ’ ve’s-sifât
- Tergîbu’l-muhtedî ve tezkiretu’l-muntehî
- el-İntisar li sâdâti’l-Muhâcirîn ve’l-Ensâr
- Kitâbu’l-‘akl
- et-Tefsîru’l-mûcez
- et-Tefsîru’l-mebsût
- er-Risâletu’l-Bahireti fi Firkati’l-Hasirati

1.2. HÂKİM EL-CÜŞEMÎ’NİN ET-TEHZÎB Fİ’T-TEFSÎR ADLI TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

1.2.1. Et-Tehzîb fî’t-Tefsîr

Hâkim el-Cüşemî’nin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen “*et-Tehzîb fî’t-Tefsîr*”, bugün farklı kütüphanelerde 8 cilt hacminde el yazması olarak bulunmaktadır. Rivâyet bilgisi de bulunmakla birlikte dirâyet tefsiri olarak kabul edilen et-Tehzîb; kırâat, manâ, lûgat, i’râb, kıssa, esbâb-ı nüzul, nazm ve ahkâm olmak üzere 8 ana başlıktan oluşmaktadır.⁸⁰

⁷⁸ Cüşemî, *Risâletu’t-tâmme* (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810), vr.1b.

⁷⁹ Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 14; Zirikî, *el-A‘lâm*, c. 5/289; Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*, 93-120; Yıldırım, *Mutezile’nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 38-69.

⁸⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/517; Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî’t-Tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dârü’l-Mısriyye, 2019), 1/193-194.

Hâkim el-Cüşemî eserin girişinde yazdığı mukaddimede Kur'ân'ın her türlü fazlalık ve noksanlıktan uzak olduğunu, Kur'ân'ın diğer tüm dinlerin hükmünü ortadan kaldırdığını ve kulun kurtulabilmesi için Kur'ân'ı bilmesi, anlaması ve hükümleri özümsemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸¹ Mukaddimeden sonra Kur'ân ilimlerinden bahsetmekte⁸² olup ardından da Kur'ân'ın isimlerine eserinde yer vermiştir.⁸³

Hâkim el-Cüşemî'nin âyetleri tefsir ederken şöyle bir sıralamayı takip ettiği görülür: Önce kıraat farklılıklarına ardından kelimelerin sözlük anlamlarına daha sonra da âyetlerin i'râb, kıssa, esbâb-ı nüzul, nazm ve ahkam yönlerine yer vermiştir.⁸⁴ Âyet yorumlarında Mu'tezile'nin görüşlerini destekleyecek açıklamalarda bulunan Cüşemî, Mu'tezilî alimlerin yanı sıra İbn Abbas (ö. 68/687-88), Katâde (ö. 117/735) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi selef alimlerinin sözlerine de yer vermiştir. Kelâmî ve felsefî birçok konuda Mu'tezile ekolünün dışında kalan fırkaları eleştirmiş ve âyetlerin tefsiri bağlamında kendi görüşünü ortaya koyarak onlara reddiyelerde bulunmuştur.⁸⁵

Zemahşerî'nin Keşşâf'ı başta olmak üzere Zeydî-i'tizâlî tefsirlerin temel kaynağı olan kitabın tamamı on cilt olarak 2019 yılında Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî ve Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî tarafından yayımlanmıştır. Adnân Zerzûr, 1970 yılında eser üzerinde *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühû fî Tefsîri'l-Kur'ân* adıyla bir doktora çalışması yapmıştır.⁸⁶ Eser üzerinde yapılan bir diğer çalışma, Cemal Sünbül'ün *Mu'tezilî Müfessir Hâkim El-Cüşemî ve Et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* adlı yüksek lisans çalışmasıdır.⁸⁷

Tefsir geleneğinde Cüşemî'de olduğu gibi başlıklandırarak âyetleri tefsir etme yönteminin, çok az müfessirde bulunduğunu söylemek gerekir. Bu anlamda Hâkim el-Cüşemî'nin âyetleri tefsir ederken takip ettiği yöntem üzerine uygulamada ortaya çıkan ve bizzat kendisi tarafından atılan başlıkların sırasına göre *et-Tehzîb Fi't-Tefsîr* adlı eser tahlil edilecektir.

⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191.

⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/195.

⁸⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/197.

⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4370, 6/4572.

⁸⁶ Zerzûr, *Hâkim el-Cüşemî*.

⁸⁷ Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim El-Cüşemî ve Et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*.

1.2.1.1. Kıraat

Hâkim el-Cüşemî, âyetleri tefsir ederken ilk başvurduğu yöntemi, kıraatlerin incelenmesi olarak belirlemiştir.⁸⁸ Bu durum, Cüşemî'nin kıraatleri ne kadar fazla önemseydiğini gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede, farklı okunuşları ilgili kıraat imamlarına atfederek anlam üzerindeki etkilerini aktarmıştır. Ayrıca uygun olmayan okuyuşları ayıklamış ve gerektiğinde kıraatler arası tercihte bulunmuştur. Çalışmanın ana konusunu oluşturan kıraat olgusu, bir sonraki başlıkta ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.2.1.2. Lügat

Kur'an ayetlerinin derin anlamlar taşıması, çeşitli yorumlara açık olması ve bazı kelimelerin birden çok manaya gelmesi gibi nedenlerden dolayı tefsir ve izahata gereksinim duyulmuştur. Bu anlamda tefsir ilminde Arap dilinin işlevselliği, sahabe döneminden itibaren önemli bir rol oynamıştır. Tefsir alanında tanınmış sahabelerden İbn Abbas gibi alimlerin bu alandaki üstünlükleri, Arap diline olan Hâkimiyetleriyle paralellik göstermiştir.⁸⁹

Kur'an'ı Kerim'i anlamamanın en önemli yollarından biri de hiç kuşkusuz lügât ilmidir. Tarihsel süreçte âyetleri tefsir ederken bu ilme başvuran müfessirlerden biri de Hâkim el-Cüşemîdir. O, âyetleri tefsir ederken lügat ilmini müstakil bir başlık olarak ele almış ve tefsirini daha da zenginleştirmiştir. Üstelik bu başlık altında birçok yöntem de takip etmiştir. Lügât başlığı altında farklı ilim dallarına değinmesi de Cüşemî'nin ilmi derinliğine dair birtakım bilgileri gözler önüne sermektedir.

Herhangi bir kelimeyi izah ederken ilgili kelimenin Arap dilindeki kullanımını hadislerle desteklemiştir.⁹⁰ Bir kelimenin farklı kullanımlarına da dikkat çeken Cüşemî,⁹¹ âyeti tefsir ederken âyette geçen kelimeyi destekleyecek başka âyetlerden deliller getirmiş, şiirlerden örnekleme yaparak dilcilerden de aktarımda bulunmuştur.⁹² Bazen

⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

⁸⁹ Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*, thk. Ebü'l-Fadl Dimyati (Kahire: Darü'l-Hadis, 2006), 22-23; Hâlid Abdu'r-Rahmân el Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 140-145; Mehmet Zülfi Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 247.

⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2650.

⁹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/498.

⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2706.

de ilgili kelimenin sarfî tahlillerine yer vermiştir.⁹³ Cüşemî lûgat başlığı altında incelediği âyetlerde geçen kelimelerin müteradiflerine ve zıt anlamlılarına değinmeyi de ihmal etmemiştir.⁹⁴

Cüşemî, lûgat başlığı altında Mu'tezile doktrini çerçevesinde kelimî yönünü açıkça göstermiştir. Nitekim âyette geçen bir kelimeyi izah ederken sıfat bahsine değinmiş ve konuyla alakalı hocalarının görüşlerine yer vererek kelimî tartışmaları ön plana çıkarmıştır.⁹⁵ Benzer bir açıklamayı yine aynı sürenin başka bir âyetinde de ifade etmiştir.⁹⁶

Dil bilimsel tahliller ve kelimî tartışmaların yanında fıkıh ilmine dair kavramlar geçtiğinde de gerekli açıklamaları yapmaktan geri durmamıştır.⁹⁷ Gerek kendi döneminde gerekse ileriki dönemlerde anlaşılacak gayesini, bu nitelikli çalışmalarla göstermiş ve kendinden sonra gelenlere ilhâm olacak eserler bırakmıştır.

1.2.1.3. İ'râb

Arapça söz diziminde kelimelerin yer değiştirmesi veya farklılaşmasıyla anlamın değiştiği bilinen bir durumdur; bu durum tüm diller için geçerlidir. Ancak Arapça dilini diğer dillerden ayıran önemli bir özellik, sahip olduğu i'râb mekanizmasıdır. Bu sistemin en temel işlevi, kelimelerin asli harflerine dokunmadan, hareke veya sözcüğün konumuna göre harekenin yerine geçebilecek simgesel bazı harfler ve işaretlerin kullanımı ile metin üzerinde mana değişimlerini sağlamaktır.⁹⁸

Söz konusu i'râb yöntemiyle âyetleri tefsir eden Cüşemî, âyetlerin i'râb yönünü ele alırken açtığı "i'râb" başlığında bazı âyet yorumlarında hiçbir şekilde i'râba değinmemiş, bazı yerlerde de anlaşılması en zor konulardan biri olan iştiğal konusunu ele almıştır.⁹⁹ O, birtakım âyetler üzerinden nahiv kurallarını işlerken başka âyetlerden

⁹³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6060.

⁹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/247.

⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/614.

⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/500-501.

⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/352,356.

⁹⁸ Mehmet Zülfi Cennet - Abdullah Bedava, "Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zeminine Dair Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 87 (2021), 365.

⁹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5110.

deliller getirmiştir.¹⁰⁰ İ'râba dair yaptığı bazı tahlillerde şiirle istiştatta bulunmuş¹⁰¹ ve kimi dilcilerin konuya yönelik yorumlarını aktarmıştır.¹⁰²

Cüşemî'nin sık sık başvurduğu yöntemlerden biri de soru-cevap yöntemidir. O, adeta öğretmen-öğrenci diyalogu varmışçasına i'râb kurallarını açıklamıştır.¹⁰³ Bunun yanı sıra Cüşemî, sarf ilminin konuları arasında bulunan i'lal kaidelerini geçtiği fiiller üzerinden tahlil etmiş ve örneklendirmiştir.¹⁰⁴ O, nadir de olsa nahiv ilminin iki kurucu ekolü olan Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine yer vermeden geçmemiştir.¹⁰⁵

Arapçanın dilsel yapısından dolayı bazı kelimeler aynı harekeyi birkaç sebepten ötürü alabilmektedir. Örneğin bir kelime mübteda, haber, fâil veya nâib-i fâil olduğu için merfu olabilmektedir. Bu tür durumlarda Cüşemî, i'râbı vermek adına birden çok takdir yapmıştır.¹⁰⁶ Aynı şekilde hemen her dilde kullanımı yaygın olan lafzı güzelleştirmek ve ifadeyi tekrardan korumak adına yapılan hazif meselesine de temas etmiştir.¹⁰⁷

1.2.1.4. Nazm

Seneler içinde peyderpey inen¹⁰⁸ Kur'an'ı Kerim âyetler ve sûreler arasında eşsiz bir uyuma sahiptir. Bu uyum, bazen âyet sonlarındaki insicamda bazen de âyetler arasındaki anlam bütünlüğünde kendisini göstermektedir. Tefsir ilminde “el-münâsebet'ül-âyât” başlığı altında ele alınan bu disiplin sayesinde sûreler ve âyetler arasındaki irtibat ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın, âyet ve sûrelerinin bir bütün olarak düşünülmesi fikriyle ilişkili olan nazmü'l-Kur'an kavramı da münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ile yakından ilişkilidir.¹⁰⁹

Uzun bir fetret döneminden sonra vahiyle tanışmış olan toplumun, âyetleri yaşamın merkezine almaları elbette ki uzun bir süreç gerektirmektedir. Bu süre zarfında hem inen âyetler tatbik edilmekte hem de yeni durumlara nazaran yeni

¹⁰⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1593.

¹⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3137.

¹⁰² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5157, 9/6408.

¹⁰³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/885.

¹⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1260, 9/6841.

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4119.

¹⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/647.

¹⁰⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/785.

¹⁰⁸ el-İsrâ, 17/106.

¹⁰⁹ Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Şuâyb el-Arnaût (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 630.

hükümler inmektedir. Bu durum, ilk inen âyetlerle son inen âyetler arasında veya Mekke’de inen âyetlerle Medine’de inen âyetler arasında görünürde bir anlam kopukluğu varmış hissini vermektedir. Bu nedenle müfessirler, bu tarz anlam kopukluklarını gidermeye ve Kur’an’ın emsalsiz nazmını ortaya koymaya çalışmışlardır. Kur’an’ın nazmına yönelik oluşan bu geleneği devam ettiren müfessirlerden biri de Cüşemî’dir. Zira o, nazmı Kur’an ilimleri arasında saymış ve âyetler arası münasebeti nazm başlığı altında ele almıştır.¹¹⁰

Cüşemî, âyetleri bu bağlamda değerlendirirken sadece gerekli gördüğü noktalarda âyetler arası münasebeti sağlamaya çalışmıştır.¹¹¹ Örneğin Nisâ Sûresi’nin 84. âyetinin “*Sen ancak kendinden sorumlu olursun*” kısmı ile bir sonraki âyetin “*Kim güzel bir işe aracılık ederse ondan kendisi için bir nasip olur; kim de kötü bir işe aracılık ederse onun da buna denk bir payı olur.*” kısmı arasındaki bağlantıyı Kâdı Abdülcebbâr ve Rummânî’nin (ö. 384/994) sözlerine yer vererek kurmuştur.¹¹²

Cüşemî, sadece âyetler arası uyumu gözetmekle kalmamış aynı şekilde sûreler arası intibakı da işlemiştir.¹¹³ Örneğin Mâide Sûresi’nin ilk âyetinde yer alan “*Akitlerinizi yerine getirin.*” emriyle kendinden önceki Nisâ Sûresi’nin miras paylaşımından bahseden son âyeti arasındaki uyumu şöyle ifade etmişti: Nisâ Sûresinde birtakım hükümleri zikredilmiş ve kendinden sonra gelen Mâide Sûresi de zikredilen hükümleri yerine getirin emriyle başlamıştır.¹¹⁴ Böylece akıllarda oluşan bazı anlaşmazlıkları çözmeye çalışmış ve Kur’an’ın anlam yönüyle bütüncül bir kitap olduğunu okuyucuların nazarına sunmuştur.

1.2.1.5. Mana

Tefsirin anlam boyutunu oluşturan mana başlığı ile Cüşemî, asıl açıklamak istediklerini dile getirmiştir. Cüşemî, Kur’an’da anlamı bilinmeyen bir şeyin olmadığını vurgulamıştır. Ona göre, kelamın amacı anlamının bilinmesidir. Bir kelimenin tek bir anlamı varsa, o anlamın verilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Eğer bir kelimenin birden fazla anlamı varsa, deliller ışığında uygun olan anlamın verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca bir kelimenin hem lügat hem de şer’i anlamı varsa,

¹¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

¹¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/237, 2/1450, 3/1850, 4/2845, 5/3474, 6/4148, 7/5166, 8/5889, 9/6477, 10/7184.

¹¹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1659.

¹¹³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5405,5477,6033.

¹¹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1850.

şer'i anlamın verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Cüşemî, hakikat anlamının verilebileceği durumlarda mecaza başvurulmaması gerektiğini de vurgulamıştır.¹¹⁵

Cüşemî, âyetleri tefsir ederken önce birkaç âyeti tümüyle vermiş, ardından parçalara ayırarak âyetleri tefsir etmiştir.¹¹⁶ O, âyetlerin mana boyutunu ele alırken birçok yöntem izlemiştir. Örneğin tefsir ettiği âyetin dışında farklı âyetleri zikrederek farklı çıkarımlarda bulunmuştur.¹¹⁷ Aynı şekilde, başta Ebû Hüreyre (ö. 58/678) olmak üzere birçok sahabeden hadisler aktarmış ve bir âyeti tefsir ederken kendi yorumuna delil olsun diye şiirden de örnekler getirmiştir.¹¹⁸ Bunun yanı sıra, birden fazla rivâyete yer vermiş olup başta Kâdî Abdulcebâr olmak üzere Mutezilî alimlerin söylem ve tercihlerini aktarmıştır.¹¹⁹

İ'râbın mananın üzerindeki etkisini iyi bilen Cüşemî, bu konuyu ayrı bir başlık altında incelemiş ve mananın i'râb boyutunu nasıl şekillendirdiğini açıklamıştır. Ayrıca kelimenin müfred-cem bilgisine de özel bir yer ayırmıştır. Bir ibarede zamirlerin ehemmiyetine vakıf olduğu için, zamirlerin döndüğü yerleri işaret ederek bu bağlamda âyetleri tefsir etmiştir.¹²⁰

Esasında Cüşemî, “mana” başlığı altında kırâat, manâ, lügat, i'râb, kıssa, esbâb-ı nüzul, nazm ve ahkam gibi Kur'an ilimlerine ve ayetlerin anlaşılmasına dair söz konusu bütün bu verileri titizlikle ele almıştır. Bazen de gerekli gördüğünde birden çok veri ışığında âyetleri tefsir etmiştir.¹²¹

1.2.1.6. Nüzûl

Ayetlerin anlaşılabilmesi için hitap edilen kişi, hitabın yönü, muhatabı ve bu unsurların bir araya gelme durumunun bilinmesi gereklidir. Ayrıca kitabın anlaşılmasında önemli bir rol oynayan muktezayı halin bilinmesi de büyük önem taşımaktadır.¹²² Sebeb-i nüzul, Hz. Peygamber'e sorulan bir soruya cevap olmak veya

¹¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/194.

¹¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7514.

¹¹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2773.

¹¹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2775.

¹¹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2773-2778.

¹²⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3837.

¹²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2225, 7/5288, 8/5496.

¹²² Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 219-220.

vahyin indirildiği dönemde vuku bulan bir olayla ilgili hükmü açıklamak üzere Allah'ın birkaç âyeti ya da bir sûreyi indirmesine denir.¹²³

Hâkim el-Cüşemî de tefsirinde sebep-i nüzûllere oldukça yer vermişse de mananın sadece sebep-i nüzûlle sınırlandırılması yerine lafza itibar edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁴ Cüşemî, sebep-i nüzûlleri verirken haberi rivâyet eden sahabe râvisiyle birlikte aktarmıştır. Sebeb-i nüzule yönelik birbirinden farklı aktarılan rivâyetler arasında genellikle herhangi bir tercihte bulunmamıştır.¹²⁵ Ancak bazı âyet-i kerimelerin sebep-i nüzûlüne değinirken benimsediği yorum doğrultusunda daha doğru olduğunu düşündüğü rivâyeti dile getirmiştir.¹²⁶ Bazı âyetlerin sebep-i nüzulleri arasındaki tercihini de birçok alimin tercih etmesine ve âyetin nazmına bağlamıştır.¹²⁷ Cüşemî, kalamî yönünü âyetlerin sebep-i nüzûlllerine değinirken de göstermiştir. Zira Müşebbihe'nin görüşüne, âyetin nüzûl sebebine dayanarak karşı çıkmıştır.¹²⁸

1.2.1.7. Ahkam/Fıkıh

Ahkâm'ul Kur'an, ibadetler, ticaret ve ilişkiler ile ceza hukuku gibi konularla ilgili âyetlerin tefsirini konu edinen ilim dalıdır.¹²⁹ Bu bağlamda yazılan eserlerin ortak adı da âhkâm'ul Kur'ân olarak anılmaktadır. Âyetler fıkıh açısından ele alındığından dolayı müfessirler, kendi mezheplerinin görüşlerini yansıtacak şekilde âyetleri tefsir etmişlerdir.¹³⁰ Âyetlerin fıkhi yönünü ortaya koyacak müfessirlerin fıkıh usulü kaidelerini teferruatıyla bilmesi gerekmektedir.¹³¹ Bu konuya dair Cüşemî, tefsirin mukaddimesinde şöyle der: Kur'an âyetleri, delil ve hükümlerden oluşur. Çünkü Kur'an, doğru sözlünün kalamı olup inananlara hüccettir/delildir. Âyetler, tevhitte bahseden âyetler gibi kesinlik ifade edenlerin yanı sıra şer'î delillerde olduğu gibi beyan edici olarak da gelmiştir. Muhkem âyetlerde olduğu gibi, bazılarının maksadı

¹²³ Muhâmmmed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l Fikr, ty.), 1/76; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68.

¹²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

¹²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/629.

¹²⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3038.

¹²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/251.

¹²⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/560.

¹²⁹ Bedrettin Çetiner, "Ahkâm'ül-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

¹³⁰ Zerkânî, *el-Burhân*, 332.

¹³¹ Zerkânî, *el-Burhân*, 334.

zahirinden anlaşılırken mücmel ve müteşâbih âyetlerde ise maksadın anlaşılması başka âyetlere bağlıdır.¹³²

Cüşemî, ahkama dair âyetleri yorumlarken kalamî meseleler üzerinden firkalara birtakım reddiyelerde bulunmaktadır. Örneğin, “*Kötülük getiren kimseler, yüzükoyun ateşe atılırlar. “Yaptıklarınızdan başka bir şeyle mi cezalandırılacaksınız?” denir.*”¹³³ mealindeki âyeti tefsir ederken, büyük günah işleyen kimsenin bu âyet bağlamında cehenneme gireceğini söyleyerek Mürcie’ye karşı çıkmaktadır.¹³⁴ Benzer şekilde, “*Kim doğru yolu bulmuşsa, yalnız kendisi için bulmuş olur, kim sapmışsa kendine etmiş olur.*”¹³⁵ mealindeki âyete dayanarak Mücbire’ye karşı reddiyelerde bulunmaktadır.¹³⁶ Cüşemî, ahkama dair meseleleri sadece kalamî bağlamda değerlendirmekle kalmamış fıkha dair de birçok çıkarımda bulunmuştur.¹³⁷ Cüşemî, yer yer Mutezilî kimliğiyle ön plana çıkmış alimlerin sözlerine de yine bu başlık altında yer vermektedir.¹³⁸

Nisâ Sûresi’nin 11 ve 12. âyetlerini tefsir ederken Cüşemî, Mülhîde’nin miras paylaşımında kadınların neden tek pay aldıklarına dair söz söylemelerine karşılık vermiş, âyette geçen “*ğayra mudâr/ zarar vermeksizin*” ifadesini mûsinin malındaki tasarrufunda ancak üçte birini vasiyet edebileceği hükmüne yorumlamıştır.¹³⁹ Miras paylaşımından bahseden bu iki âyet bağlamında etraflıca açıklamalarda bulunan Cüşemî, ahkam başlığını ek başlıklar açarak genişletmiş ve miras paylaşımına dair hadislere ve mezhep görüşlerine de yer vererek ortaya çok kıymetli bilgiler sunmuştur.¹⁴⁰

Cuma namazını konu edinen âyetin¹⁴¹ tefsirinde Cüşemî, cemaatin oluşması için bir çağrının gerekliliğinden söz etmekte ve bu çağrının da ezan olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴² Ayrıca kölelere cuma namazının farz olmadığını belirtir. Zira o,

¹³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/194.

¹³³ en-Neml, 27/90.

¹³⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5465.

¹³⁵ en-Neml, 27/92.

¹³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5465.

¹³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/354.

¹³⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6603.

¹³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1483.

¹⁴⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1483-1487.

¹⁴¹ “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.” el-Cuma, 62/9.

¹⁴² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6926.

âyete muhatap olanların alışveriş yapabilme hüviyetine sahip hür kişiler olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde, bu âyeti referans alarak Cuma namazının belirli bir vakitte ve belirli bir mekânda kılınması gerektiğini söylemektedir.¹⁴³

Sonuç olarak âyetleri tefsir metodundan yola çıkarak Cüşemî'nin ahkam başlığını diğer başlıklardan daha genel tuttuğunu, ayrıca meseleleri daha detaylı tahlil edeceği zaman ek başlıklar oluşturduğunu, hadislere, sahabe sözlerine, mezhep imamlarının görüşlerine ve itikâdi fırkaların söylemlerine fazlasıyla yer verdiğini söylemek mümkündür.

1.2.1.8. Kıssa

Kur'an'ı Kerim'de önemli bir yer tutan kıssalar, tarihî şahsiyetlere ve olaylara, nüzul döneminde gelişen meselelere ve ayrıca gaybî kabul edilen konulara dair bilgiler içermektedir.¹⁴⁴ Müfessirlerin tefsirlerinde çokça yer verdiği bu kıssalar beraberinde birçok rivâyetin gelmesine de zemin hazırlamıştır. Cüşemî de âyetleri tefsir ederken rivâyetlere yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Cüşemî, tefsirinin mukaddimesinde tefsiri içinde verdiği söz konusu başlıklara dair bilgiler verirken kıssa ve haberler başlığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.¹⁴⁵ Ancak kıssa başlığı altında incelediği âyetlere bakarak birtakım malumatlar elde edilebilir. Örneğin İsrâ Sûresi'nin 4. âyetini tefsir ederken İsrâiloğulları'nın peygamberlerini öldürmelerine, esir düşmelerine, sürgün edilmelerine, tekrar hâkimiyet kurmalarına ve başlarına gelen birçok olaya dair Muhammed b. İshâk'dan (ö. 151/768) rivâyette bulunarak tarihi verileri aktarmaktadır.¹⁴⁶

Cüşemî, bu verileri aktarırken birçok müfessir gibi isrâiliyata da yer vermekten kaçınmamıştır. Buna örnek olarak Kehf sûresi tefsirinde 9. Âyette geçen "Rakîm" kelimesinin Hz. Hızır'ın bulduğu levha olabileceğini ya da Nu'man b. Beşîr'den (ö. 64/684) merfû olarak gelen bir rivâyete göre mağaraya sığınan üç adam olabileceğini aktarmıştır. Ardından Ashâb-ı Kehf'in iman etmeleri, kraldan kaçmaları, yıllarca

¹⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6927.

¹⁴⁴ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdulğani Şemsuddîn es-Serûcî, *Neḥḥâtu'n-Nesemât fî Vusûli İhdâi's-Sevâb li'l-Emvât - es-Serûcî*, thk. Ebû Abdurrahman Şevket b. Rıfkî Şehâltûğ (Amman: Darü'l-Eseriyye, 2009), 106.

¹⁴⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/194.

¹⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4162.

uyumaları ve sonrasında yaşananlara uzunca değinmiş olup yer yer isrâiliyat kapsamında bilgiler de vermiştir.¹⁴⁷ Cüşemî, kıssaları ele alırken verdiği bilgileri başta İbn Abbas¹⁴⁸ olmak üzere Muhammed b. İshâk, Ubeyd b. Umeyr (ö. 68/688),¹⁴⁹ Vehb b. Münebbih (ö. 114/732),¹⁵⁰ Taberî (ö. 310/923), Vâkidî (ö. 207/823)¹⁵¹ gibi alimlerden aktarmıştır.

Kıssaları sadece geçmiş peygamberlerin ve toplumlarının başına gelen olaylarla sınırlandırmayan Cüşemî, yer yer siyer ve megâzî'ye konu olacak açıklamalarda da bulunmuştur. Örneğin Uhud Savaşı'ndan bahseden Âl-i İmrân Sûresi'nin 121-122. âyetlerini tefsir ederken savaş öncesi istişare ve hazırlıklara, her iki tarafın asker sayılarına, münafıkların çabalarına, savaşın yapıldığı güne ve olaylara daha sonrasında meydana gelen hadiselerle dikkat çekerek olay örgüsünü aktarmıştır. Anlatımı esnasında başka âyetlerden istişhatta bulunmuş ve Uhud'da işitilen şiir mısrasına yer vermiştir.¹⁵²

Sonuç olarak Cüşemî'nin meşhur tarihçilerden pek çok aktarımda bulunduğu, tefsirinin özünü oluşturan mana başlığında birçok olaya değinmesi sebebiyle kıssa başlığına pek az yer verdiği, isrâliyata temas ettiği ve naklettiği bilgiler hakkında yorumlarda bulunmadığı gözlenmektedir.

¹⁴⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4356.

¹⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/379.

¹⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4356.

¹⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4357.

¹⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1296.

¹⁵² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1296-1297.

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1. CÜŞEMÎ'NİN KIRAATLERE BAKIŞI

Bu başlık altında Cüşemî'nin kıraatleri sahih olarak nitelendirmesi için hangi şartlara bağlı kaldığı, sahih kıraatleri nasıl ifade ettiği ve bu ifade biçiminin kimlerle benzerlik gösterdiği incelenecektir. Ayrıca şâz kıraatleri ele alırken nelere dikkat ettiği ve on kıraat içerisinde bir kıraati şâz olarak adlandırıp adlandırmadığı da ele alınacaktır. Bununla birlikte, sahabe ve tabiin kıraatlerine olan yaklaşımı, tefsirinde kimlerin okumalarına yer verdiği ve bu kıraatlerin okunmasına dair görüşü de konu edilecektir.

2.1.1. Sahih Kıraatlere Bakışı

Kıraatlerin tasnifiyle başlayan makbul ve merdud kıraat nitelemesi, kıraat alimlerine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin bir kıraat aliminin kabul ettiği kıraat bir diğerinin reddiyle sonuçlanabilmektedir. Makbul kıraat ise altında mütevâtir, sahih, müstefiz¹⁵³ ve meşhur gibi farklı kavramlarla nitelendirilen kıraatleri barındırmaktadır. Mütevâtir kıraat, *“Yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği, başından sonuna kadar mütevâtir de aranan yeter sayısını kendisinde barındıran kıraat.”*¹⁵⁴ olarak nitelendirilirken sahih kıraat, *“Senedi sağlam, Mushafa uygun ve bir yönüyle de olsa Arap diline muvafık olan kıraatlerin genel adıdır.”*¹⁵⁵ şeklinde ifade edilir. Meşhur kıraat ise, *“Senedi sahîh olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşamayan, Arap gramerine ve resmü'l-mushafa uygun olan, kıraat imamı arasında şöhret bulup 'şâz' veya 'galat' ile tavsif edilmeyen kıraatlerdir.”*¹⁵⁶ olarak tanımlanmaktadır. Aralarında nüans farklılıklar olsa da Cüşemî de dahil olmak üzere birçok kıraat alimi zikredilen kavramlarla sahih kıraati kastetmektedir.

¹⁵³ Söz konusu kavramın net bir tanımı bulunmamakla beraber meşhur veya mütevâtir kavramlarıyla eş anlamlı kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Osman Bayraktutan, “Semantik Analiz Yöntemi Açısından ‘Tevâtür’ Kavramı”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan 2015), 106-108.

¹⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 166.

¹⁵⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbağ (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/9; Suyûtî, *el-İtkân*, 163.

¹⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 166.

Senedi sahih, Arap diline bir veçhiyle dahi olsa uygun ve Mushaf imlasına muvafık olan kıraatler¹⁵⁷ sahih kabul edilirken her kıraat alimi sayılan şartları kendi bilgi ve yöntemi dahilinde sahih kıraat için gerekli görmektedir. Âyetleri tefsir ederken kıraatleri değerlendiren Cüşemî de belirtilen şartları sahih kıraat için lüzumlu görmektedir. Tefsirine başlamadan önce yazdığı Kur’ân ilimleri başlığı altında kıraat anlayışını bir iki cümleyle ifade eder. O, bir kıraatin şâz¹⁵⁸ ve nadir aksine ancak müstefiz ve zâhir olması halinde sahih olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca nakli mütevatir olan bir kıraatin, doğrudan Kur’an olması sebebiyle reddedilemeyeceğini de belirtmiştir.¹⁵⁹

Müstefiz kavramını genel olarak sahih kıraati ifade etmek için kullanan Cüşemî, birçok yerde bu kavramı birtakım kelimelerle beraber aktarmıştır. Bu durum müstefiz kavramının net olarak hangi kavrama karşılık geldiğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Örneğin “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ/Kur’an’ın kendisinde indirildiği ramazan ayıdır...”¹⁶⁰ âyetinin “شهر” kelimesinin, râ harfinin fetha ve sükûnüyle okunduğunu aktaran müfessir her iki okuyuşu da nakli müstefiz olan kıraate aykırı gerekçesiyle kabul etmemektedir.¹⁶¹ Cüşemî’nin nakli müstefiz demesiyle senedi sahih kıraat veya meşhur kıraat anlaşılmaktadır. Bir başka yerde ise sahabelere nispet edilen kıraatleri yaygın müstefiz kıraate aykırı olduğu için geçerli görmemektedir.¹⁶² Müfessirin “شائع المستفيض/yaygın müstefiz” kavramını kullanması akıllara meşhur kıraati getirdiği gibi mütevatir kıraati de çağrıştırmaktadır. “Müstefiz” ve “mütevatir” kavramlarının birlikte kullanılması ise,¹⁶³ diğer kavramların da benzer şekilde “sahih kıraat” anlamına geldiği izlenimini vermektedir. Ancak müfessirin kullandığı bu kavramlarla kendi içlerinde “mütevatir” ve “meşhur” ayrımını yapma olasılığı varlığını korumaktadır.

Müstefiz kavramının kullanımı Cüşemî ile sınırlı değildir. Benzer bir kullanım Taberî’de de görülmektedir. O, mütevatir kıraati ifade eder nitelikte müstefiz kavramını kullanmış, müstefiz kıraatin dışında kalan kıraatin kabul edilemeyeceğini

¹⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

¹⁵⁸ “Senedi sahih olmayan kıraatlerdir.” Suyûtî, *el-İtkân*, 167.

¹⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

¹⁶⁰ el-Bakara, 2/185.

¹⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/764.

¹⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/759.

¹⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4372.

savunmuştur.¹⁶⁴ Örneğin Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeleri konu edinen “كَهْنَةُ الطَّيْرِ فَأَنْفُخْ”
Size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın
izni ile derhal kuş oluverir...”¹⁶⁵ âyetinin tefsirinde Taberî, Mushaf imlasına uygunluk,
mananın sıhhati gibi kriterlere bağlı kalarak “طَيْرٌ” kelimesinin kıraat edilmesini daha
güzel bulmaktadır. Bu tercihini ifade ederken de müstefiz kavramını -mushaf hattına
uymayan kıraatlerin zıddı olarak- sahih kıraate karşılık gelecek şekilde kullanmıştır.¹⁶⁶
Başka bir âyeti tahlil ederken de Taberî'nin müstefiz kavramını, meşhur kıraate veya
sahih kıraate karşılık olarak kullandığı görülmektedir.¹⁶⁷

Taberî, kıraatleri sınıflandırırken, sadece yedi veya on kıraate bağlı kalmamıştır.
O, temel kriterlerin yanı sıra kendi kriterlerine de başvurarak sahih kıraatlerin sayısını
yirmiye kadar çıkarmıştır.¹⁶⁸ Bu kriterler arasında mantık yürütme, edebi unsurlar,
siyak ve sibak faktörleri bulunmaktadır.¹⁶⁹ Bu bağlamda her iki müfessirin
yaklaşımının paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Kullanmış oldukları kavramların
aynı olup esasında sahih kıraati ifade etmesi Cüşemî'nin kıraatleri değerlendirirken
Taberî'den etkilenmiş olabileceğini göstermektedir.

Tefsirinde defalarca sahih kıraat vurgusu yapan müfessir, takip ettiği metodu tüm
âyetlere tatbik etmiş, sahihi sahih olmayanından ayırmıştır. Nadir kavramını tıpkı şâz
kavramında olduğu gibi müstefiz kavramının karşısında kullanması,¹⁷⁰ nadir
kavramıyla ahad kıraati ifade etmiş olabileceğinin sinyalini vermektedir. Dolayısıyla
tüm izlenimlerin sonucunda Cüşemî'nin şâz ve ahad kıraati makbul saymayıp sahih
kıraat için meşhur ve mütevatiri gerekli gördüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak kıraatleri hem üzerinde icmâ edilen imamlara nispetle aktarması¹⁷¹
hem de resmi mushafa aykırı gördüğü için bir kıraati reddetmesi¹⁷² müfessirin sahih
kıraat konusunda Cezerî'nin (ö. 833/1429) şart koştuğu sahih sened, Mushaf hattına

¹⁶⁴ Naif Yaşar, “Taberî'nin Kıraatlere Bakışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (30 Haziran 2016), 67,77.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/49.

¹⁶⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru Hecr, 2001), 5/419.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/122.

¹⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/35-39.

¹⁶⁹ Sıtkı Güllü, “Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 77-81.

¹⁷⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

¹⁷¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/801.

¹⁷² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4901.

uygunluk ve Arap diline bir yönüyle de olsa muvafık olma kriterlerini¹⁷³ es geçmeyip belirtilen kriterlere mutabık düşündüğünü söylemek yerinde olacaktır.

2.1.2. Şâz Kıraatlere Bakışı

“ش ذ ذ” harflerinden oluşan şâz kavramı, lügat manası olarak “*tek başına kalan şey*”¹⁷⁴, “*tekliği ve ayrılığı ifade eden terim*”¹⁷⁵ anlamlarına gelmektedir. Istilahta ise “sıhhat şartlarını taşımayan kıraatler” olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁶ Kıraatlerin tasnif edilmeye başlandığı ilk dönemden itibaren birçok kıraat aliminin farklı şekilde tanımladığı şâz kavramı, günümüzde İbn Cezerî’nin de etkisiyle yukarıdaki tanımda olduğu gibi anlam çerçevesi çizilmiştir.

İbn Cezerî öncesine bakıldığında, şâz kavramına başka açıdan yaklaşarak farklı tanım geliştirenler olmuştur. Nitekim kıraatleri ilk defa tasnif edenlerden kabul edilen ve otoritesiyle uzun yıllar başka tasnife fırsat vermeyecek kadar meşhur olan İbn Mücâhid (ö. 324/936), şâz kavramını belirlediği yedi kıraatin dışında kalan kıraatler için kullanmıştır.¹⁷⁷ Yedi kıraatin dışında kalan kıraatlerin şâz olarak isimlendirilmesi, sahih kabul edilen birkaç kıraatin de şâz sayılmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Mücâhid’in tasnifine kadar şâz kavramının, senedi sahih olmakla beraber Mushaf hattıyla uyuşmayan birtakım okumaları kapsadığı ifade edilmektedir.¹⁷⁸ İbn Mücâhid’in ortaya koyduğu tanım, kendisinden sonra gelen birçok kıraat ve tefsir alimini belirtilen kavramı izah etmeye sevk etmiştir. Şâz kavramının altını doldurmaya çalışanlardan biri de Ebû Şâme’dir (ö. 665/1267). Eserinde iki farklı yaklaşım sergileyen Ebû Şâme, ilk olarak üç sıhhat şartından birini taşımayan kıraatler için “şâz”

¹⁷³ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

¹⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), 2/316; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed ‘Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu’essesetu’l-Mışriyyeti’l-‘Amme li’t-Te’lîf ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr, 1964), 11/271.

¹⁷⁵ Ebû’l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyisil’luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Mu’essesetu’l-Mışriyyeti’l-‘Amme li’t-Te’lîf ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr – ed-Dâru’l-Mışriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1964), 3/180.

¹⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

¹⁷⁷ Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1400), 22.

¹⁷⁸ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 288.

kavramını kullanmıştır.¹⁷⁹ Aynı eserin başka bir bölümünde ise, İbn Mücâhid'in yaklaşımıyla paralellik göstererek, üzerinde icmâ edilen yedi kıraatin dışında kalan kıraatler için “şâz” kavramını kullanmıştır.¹⁸⁰

Hâkim el-Cüşemî ise âyetleri tefsir ederken kıraat başlıkları altında şâz kavramını kullanmıştır, ancak bu kullanım oldukça sınırlıdır. Örneğin, “أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ *Bunlardan, Allah hakkında gerçek olandan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın öngördüğü bir söz alınmamış mıydı? Üstelik onlar kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi. Doğrusu âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*”¹⁸¹ âyeti bu bağlamda verilebilecek örneklerdendir.

Cüşemî âyette geçen “تَرَسُوا” fiilinin hem sülâsî mücerred haliyle “قَرُوا/okurlar” manasında hem de tefe’ul babıyla “ادارسو/birbirlerine okurlar” manasında okunduğunu ifade etmiştir. Âyetin sonunun hem gaib “يعقلون” hem de muhatap haliyle “تعقلون” şeklinde okunduğunu da belirtmiştir. Kıraati değerlendirirken muhatap şekliyle okunduğu takdirde şâz bir okuma olacağını ifade etmiştir. Nitekim Cüşemî, bir kıraatin ancak zahir ve müstefiz olması halinde sahih olabileceğini aksi takdirde şâz bir okuyuşun meydana gelebileceğini dile getirmiştir.¹⁸² Ancak kıraatler değerlendirildiğinde, gaib sigasıyla İbn Kesîr (ö. 120/738), Hamza (ö. 310/923), Kisâî (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) okumakta olup muhatap sigasıyla ise Nâfi’ (ö. 117/735), İbn Âmir (ö. 118/736), Hafs (ö. 180/796), Ebû Ca’fer (ö. 130/747-48) ve Ya’kûb (ö. 205/821) okumaktadır.¹⁸³

Yukarıda ismi geçen tüm kıraat imamları, sahih kabul edilen on kıraatin temsilcileri olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla gaib sigasıyla okunan kıraatin sahih, muhatap sigasıyla okunan kıraatin ise Cüşemî tarafından şâz kabul edilmesi açıklanabilir bir durum olarak görülmemektedir. Nitekim müfessirin tercih ettiği kıraat-i zahire kavramı, sahih kabul edilen kıraatleri ifade etmek için kullanılan bir terim olarak düşünülmektedir. Ancak bu terimin kullanımıyla anlam kayması

¹⁷⁹ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Velîd Müsâid et-Tabatabâî (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî, 1993), 381,386.

¹⁸⁰ Ebû Şâme, *Mürşidü'l-Vecîz*, 387.

¹⁸¹ el-A'râf, 7/169.

¹⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2765.

¹⁸³ İbrâhîm Ebyarî, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye* (Kahire: Müessesetu Sicili'l-Arab, 1984), 5/264.

yaşanmaktadır. Örneğin, gaib sigasıyla okunan “يَعْقُلُونَ” kıraati, kıraat-i zahire olarak sahih kabul edildiği takdirde, muhatap sigasıyla okunan “تَعْقِلُونَ” sahih kıraati, şâz olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda, kıraat-i zahire kavramı, bir yandan sahih kıraati ifade ederken diğer yandan sahih olan bir diğer kıraati dışlamaktadır. Cüşemî’nin tıpkı İbn Mücâhid’te olduğu gibi yedi imamın dışında kalan kıraatlere şâz dediği düşünülecek olursa “تَعْقِلُونَ” şeklinde okuyanlar arasında başta Medine imamı Nâfi’ olmak üzere İbn Âmir ve Hafs da bulunmaktadır. Belirtilen imamların hepsi üzerinde icmâ edilen yedi kıraat imamından biridir.¹⁸⁴ Ayrıca günümüzde en çok kıraati takip edilen ve Mushaf baskılarının çoğunu oluşturan Hafs rivâyeti, Cüşemî’nin bu kıraate şâz demesiyle nereye oturtulacaktır? Aynı şekilde Cüşemî’nin bu kıraati okuyan birçok kıraat imamı varken kıraati Hasan-ı Basrî’ye nispetle aktarması¹⁸⁵ bu kıraate neden şâz dediğinin çözümünü zorlaştırmaktadır.

Cüşemî’nin şâz kavramını kullandığı bir başka örnek, “سَنَفُرُكُمْ أَيُّهُ النَّقْلَانِ/Sizin için de (hesap sorma) vaktimiz olacak, ey sorumluluk yüklenmiş iki varlık!” âyetidir.¹⁸⁶ Cüşemî bu âyette üç farklı kıraatten söz etmektedir. “سَنَفُرُكُمْ” fiilinin nûn harfinin fethası ve râ harfinin zammesiyle Ebû Ca’fer, Nâfi’, İbn Âmir, İbn Kesîr, Ebû Amr (ö. 154/771) ve Âsım (ö. 127/745) tarafından okunduğunu ve mana olarak ta’zim ifade eden nûn harfiyle “Biz soracağız” anlamına geldiğini aktarmakla beraber aynı fiilin “سَيَفُرُكُمْ” yâ harfinin fethası ve râ harfinin zammesiyle Hamza, Kisâi ve Halef tarafından okunduğunu da ifade etmiştir. “سَيَفُرُكُمْ” şeklinde okunan kıraatin aynı sûrenin “يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ/Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler...”¹⁸⁷ âyetine tabî olmak suretiyle okunduğunu ve “سَيَفُرُكُمْ اللهُ لكُم/Allah (c.c) yakında sizin hesabınızı ele alacak” takdirinde olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ Cüşemî, aktardığı iki kıraat içinde sahih, kıraat-i zahire vb. nitelemeleri kullanmadan sadece imamlara nispet etmekle yetinmiştir. Ancak üçüncü kıraat olarak aktardığı kıraati şâz olarak nitelemesi, belirtilen ilk iki kıraati sahih kabul ettiğini ortaya koymaktadır.¹⁸⁹

¹⁸⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 53; Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî, *Kitâbu’l-Teysîr fi’l-Kirââti’s-Seb’a*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî (Suudi Arabistan: Dâru’l Endülüs, 2015), 85; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 54.

¹⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2765.

¹⁸⁶ er-Rahmân, 55/31.

¹⁸⁷ er-Rahmân, 55/29.

¹⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6721.

¹⁸⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6721.

Cüşemî son olarak aktardığı “سَنَفَرُ الْيَوْمِ” kıraatine ve bu kıraatle beraber malum ve meçhul kalıplarıyla okuyan dildilerin kıraatlerine de şâz demektedir.¹⁹⁰ Kıraatler değerlendirildiğinde Cüşemî’nin de sahih kabul ettiği kıraatlerin icmâ ile sahih kabul edildiği sonucuna varılmıştır.¹⁹¹ Şâz kabul ettiği kıraatler değerlendirildiğinde ise kabul edilip okunan tüm kıraatlerin sahih kabul edilen on kıraatin dışında kaldığı dolayısıyla şâz kıraatleri ele alan kıraat kitaplarında rivâyet edildiği ortaya çıkmaktadır.¹⁹² Cüşemî sahih şartlarını taşımayan kıraatleri bu bağlamda şâz kabul ederek “Bir kıraat, ancak zahir ve müstefiz olduğunda geçerli olur.” ilkesine¹⁹³ ters düşmemiştir.

Cüşemî’nin şâz kıraatleri değerlendirdiği yerler sadece aktarılan iki kıraatle sınırlı değildir. Aynı şekilde “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ”/ *Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...*¹⁹⁴ âyetinde “الرِّضَاعَةَ” kelimesinin râ harfinin kesresiyle şâz olarak okunduğunu aktarmaktadır. Cüşemî okunan şâz kıraatin Ferrâ (ö. 207/822) ve Halîl’den (ö. 175/791) rivâyetle “ ” şeklinde iki lügat olduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁵ Cüşemî’nin şâz olarak aktardığı kıraat ele alındığında sahih kabul edilen kıraatler arasında bulunmadığı ve şâz kıraatler arasında değerlendirildiği gözlemlenmiştir.¹⁹⁶

Şâz kavramını bizzat kullandığı birkaç yer olsa da Cüşemî şâz kavramını kullanmadan da birçok kıraati şâz kabul etmektedir. Örneğin tefsiri bağlamda değerlendirdiği birçok sahabe kıraatini sıhhat şartlarını taşımadığı gerekçesiyle okunmasının caiz olmadığını ifade etmiş¹⁹⁷ ve bu açıklamasıyla kıraate şâz demeden de şâz kabul ettiğini ortaya koymuştur.

¹⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6721.

¹⁹¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 620; Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zür’a İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, thk. Sa’îd el-Efğânî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 692; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi’l-kırâ’âti’s-seb’a*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru’s-Şurûk, 1979), 339.

¹⁹² Ebû’l-Feth Os mân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî’l-kırâ’ât ve’l-îzâh ‘anhâ*, thk. Ali Nâsîf en-Necdî vd. (Suriye: Dâru Sezkîn, 1986), 2/304.

¹⁹³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2765.

¹⁹⁴ el-Bakara, 2/233.

¹⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/933.

¹⁹⁶ Ebyari, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye*, 5/105.

¹⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1037.

Sonuç olarak kıraat başlıklarının tümü bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında genel olarak Cüşemî sıhhat şartlarını taşımayan kıraatleri şâz kabul etmekle beraber her şâz kıraatin hükmü için şâz nitelemesini kullanmadığı sonucuna varılmıştır. Bu nedenle, Cüşemî'nin kıraatleri değerlendirirken kıraat imamlarına atıfta bulunmaması durumunda, rivâyet ettiği kıraatin sahih olup olmadığı klasik kaynaklara başvurularak belirlenebilmektedir. Cüşemî'nin bu yaklaşımı, tefsirin sadece bir kıraat kitabından öte çok yönlü bir kaynak olarak değerlendirilmesini sağlarken, her kıraatin hükmünü belirtmemesi gibi bir eksikliği de beraberinde getirmektedir.

2.1.3. Sahabe ve Tabiin Kıraatlerine Bakışı

Kur'an'ı Kerim'in nüzulüyle başlayan kitabet faaliyeti, Kur'an'ın günümüze kadar hatasız bir şekilde gelmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Kitabet işlemini üstlenen bazı vahiy katipleri, vahyi yazmakla görevlendirildikleri gibi kendi Mushaflarını da oluşturuyorlardı.¹⁹⁸ Bu durum vahyin tamamlanmasıyla birçok Kur'an Mushaf'ının meydana gelmesinin zeminini oluşturmaktaydı. Hem meydana gelen Mushaflar hem de farklı bölgelere dağılan Sahabelerin Kur'an öğretiminde yedi harften dolayı farklı kıraatleri ta'lim ettirmeleri birçok kıraatin yayılmasına neden olmuştur. Yayılan birçok kıraat, okuyan sahabe ve tabiine nispetle kaynaklarda yer almıştır. Cüşemî de tefsirinde kıraatleri ele alırken birçok yerde sahabe ve tabiine nispetle kıraatleri aktarmaktadır. Bu başlıkta Cüşemî'nin sahabe ve tabiin kıraatlerine bakışı ele alınacaktır.

Cüşemî, kıraatleri birçok açıdan ele almakla beraber tefsirinin büyük bir kısmında sahabe ve tabiine nispetle kıraatleri aktarmıştır. Kıraatlerine yer verdiği sahabe ve tabiinler oldukça fazladır. Bunlardan bazıları şunlardır: Abdullah b. Mes'ûd¹⁹⁹ (ö. 32/652-53), Übey b. Kâ'b²⁰⁰ (ö. 33/654), Alkame b. Kays²⁰¹ (ö. 62/682),

¹⁹⁸ Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Dr. Muhibbudin Va'iz (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/283.

¹⁹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/664, 1/904, 1/914, 2/997, 2/1065, 5/3728.

²⁰⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/834, 2/1065, 5/3241, 5/3300, 5/3383, 5/3728, 7/4684.

²⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/997, 2/1053, 4/3110, 5/3728.

İbn Abbas²⁰² (ö. 68/687-88), Yahyâ b. Ya'mer²⁰³ (ö. 89/708), Mücâhid b. Cebr²⁰⁴ (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî²⁰⁵ (ö. 110/728) Atâ b. Ebî Rebâh²⁰⁶ (ö. 114/732).

Cüşemî, kıraatlere yer verirken kimi yerde kıraatin hükmünü açıklarken kimi yerde de sadece kıraati nispet etmekle yetinmiştir. Bakara Sûresi'nin “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ /...فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir. Şu da var ki, bağışlamanız, eğer bilerseniz sizin için daha hayırlıdır.*”²⁰⁷ âyetinde birçok kıraate yer veren müfessir, âyetin “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ” kısmını “إِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ” şeklinde ve “إِنْ كَانَ الْغَرِيمُ ذَا عُسْرَةٍ” takdirinde aynı şekilde okuyan İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın kıraatlerini her ne kadar Arapçaya uygun olsa da şâz olduğunu söyleyerek caiz görmemektedir. O, yine aynı âyetin “فَنَظِرَةٌ” kelimesinde farklı okuyuşların olduğunu belirtmiş, bu farklı kıraatleri okuyucularına nispet ederek aktarmış ve caiz görmemiştir. Bu okuyuşların olsa olsa tefsir kabilinden olabileceğini de vurgulamıştır.²⁰⁸ Aynı şekilde “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... *Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tırışını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin.*”²⁰⁹ âyetini Alkame'nin (r.a) “أَتِمُّوا الْحَجَّ” şeklinde okuduğunu ancak bu okumanın tefsir mahiyetinde olduğunu da dile getirmiştir.²¹⁰

Cüşemî, her sahabe ve tabiin kıraatine okunması caiz değildir dememekle beraber, bu manayı kast edecek ifadeleri de kullanmaktadır. Örneğin, “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آدَى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ *Hacı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin...*”²¹¹ âyetindeki kıraatlere yer verirken Hasan-ı Basrî'nin “نُسْكَ” kelimesini “نُسْكَ” şeklinde sîn harfinin sükûnu ile okuduğunu aktarırken, okunan “نُسْكَ” kelimesinin Temîm kabilesinin lügatı olduğunu dile getirmiştir.²¹² Dolayısıyla, her ne kadar bu okuyuşun şâz olduğunu açık bir şekilde belirtmese de bu okuyuşun caiz olamayacağını belirtmiştir.

²⁰² Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/323, 1/340, 1/481, 1/904, 2/1065, 3/2337, 4/3053, 5/3728.

²⁰³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/600, 2/954, 3/1848, 3/2337, 3/2342, 4/3098, 4/2470, 5/3622, 5/3683, 5/3884.

²⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/340, 1/764, 1/779, 1/852, 4/3053, 4/3110.

²⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/347, 1/449, 1/532, 1/764, 1/807, 2/954, 2/1065, 4/3041, 4/3110, 5/3728.

²⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/481, 2/1065, 4/3041, 4/3053, 5/3209, 5/3728.

²⁰⁷ el-Bakara, 2/280.

²⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1065.

²⁰⁹ el-Bakara, 2/196.

²¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/801.

²¹¹ el-Bakara, 2/196.

²¹² Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/807.

Sahabe ve tabiin kıraatlerine fazlaca yer veren müfessir, bu kapsamdaki kıraatlere dilsel temeller oluşturmuş olsa da “*Bir kıraat, ancak müstefiz ve mütevatir olduğu durumlarda sahih kabul edilir.*”²¹³ genel prensibine aykırı gördüğü herhangi bir kıraati sahih kabul etmemiştir. Örneklendirme yapıldığı üzere kimi kıraatin hükmünü açık bir şekilde ifade etmişken kimini sadece aktarmakla yetinmiştir. Cüşemî’nin bu tutumu, tefsirinin içeriğini zenginleştirmesinin yanında, şâz kabul edilen birçok kıraatinde varlığından okuyucuları haberdar etmiştir. O, aynı şekilde kimin kıraati olduğuna bakmaksızın Mushaf’a ve sahih kıraatlere ters düşen kıraatleri tefsirî mahiyette olabileceğini ve asla kıraat sayılamayacağını söylemekten de geri durmamıştır.²¹⁴

²¹³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

²¹⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/664.

2.2. KIRAATLERİ DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIĞI KAVRAMLAR

Bu başlık altında müfessirin kıraat tahlillerinde ne tür tanımlamalara başvurduğu, kullandığı ifadelerle hangi kıraatleri kast ettiği ve bu tanımlamalardan yola çıkarak kıraatler arasında nasıl tercihte bulunduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu kavramların benzer yönlerine ve özel olarak ne için kullanıldıklarına da ayrıca değinilecektir.

2.2.1. İhtiyar Kavramı

İhtiyar kelimesi “خير” sülasi fiilinin iftiâl kalıbından mastarı olup “*meyletmek, tercih etmek, hayırlı olanı istemek, seçmek*”²¹⁵ anlamlarına gelmektedir. Kur’ân’da birkaç yerde geçmekte olan ihtiyar kelimesi tercih etme, üstün tutma gibi manalarda kullanılmaktadır.²¹⁶ Kıraat ilminde ıstılahi bir mana kazanan ihtiyar kelimesinin bu ilmindeki kullanımı lügat manasına uygun bir içeriğe sahiptir. Dâni (ö. 444/1053) bu doğrultuda; “*Allah (c.c), müminlere, kıraatleri tam anlamıyla kabul etme koşuluyla istedikleri kıraatı okuma yetkisini bahşetmiştir. Bir kişi, yeminini bozduğunda, köle azat etme, yemek yedirme veya fakirleri giydirme gibi seçeneklerden birini tercih ederek kefareti ödeyebilir. Aynı şekilde, ezberlenmesi ve tilavet edilmesi emredilen Kur’an’da herhangi bir kıraati ihtiyar/tercih etmekte emri yerine getirmiş olacaktır. Böylece, hangi kıraat okunursa okunsun, doğru yapılmış olacaktır.*” diyerek ihtiyar kavramını, “tercih etmek” olarak anlamlandırmaktadır.²¹⁷

İhtiyar kavramının sadece kıraat alimleri tarafından tanımlanmadığı da görülmektedir. Bu bağlamda bir müfessir olan Kurtubî’nin (ö. 671/1273) tanımı göze çarpmaktadır. O, ihtiyar kavramını; “*kıraat imamlarına nispet edilen kıraatler yedi harfe karşılık gelmemekte olup nispet edilen tüm kıraatler bir harfi içermektedir. Her kıraat imamı sahih kıraatler arasından en iyi bildiği, okuttuğu, kendisiyle meşhur olup rivâyet ettiği kıraati tercih etmiştir. Kıraat imamı, bir kıraati tercih ederken diğer kıraatleri ötelememiş aksine güzel ve caiz görmüştür. Bu sebeple yedi kıraat imamına*

²¹⁵ Halîl b. Aḥmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, 1/455; Ebü’l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli (Kahire: Dāru’l-Me‘arif, 1119), 1/1299.

²¹⁶ el-A’râf, 7/100, Tâhâ, 20/13, el-Kasas, 28/68.

²¹⁷ Ebü Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer ed-Dâni, *Câmi ‘u’l-Beyân fî’l-Kırââtî’s-Seb ‘i’l-Meşhûrâ*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrût: Dāru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 29-30.

nispet edilen ve tercih ettikleri kıraatlerin hepsi sahihtir.”²¹⁸ diyerek açıklamaktadır. İbnü'l-Cezerî ise ihtiyar kavramını “*kârinin okuduğu kıraatlerden birini diğer kıraatlere tercih ederek kıraatin bilinip meşhur olana kadar üzerinde karar kılmasıdır.*” şeklinde tanımlamaktadır.²¹⁹

İhtiyar kavramının bu tanımlardan yola çıkarak kıraat aliminin bir kıraati diğer kıraatlere öncelmesi olduğu anlaşılmaktadır. İhtiyar kavramı, sadece kıraat alimlerince kullanılmamış aksine müfessirler de yer yer bu kavram ile tercihte bulundukları kıraatleri belirtmişlerdir.²²⁰ Cüşemî de tefsirinde kıraatlere yer verirken söz konusu ihtiyar kavramını birçok yerde kullanmıştır.²²¹ İhtiyar kavramını sahih kabul edilen on kıraat arasından tercihinin belirtmek için kullandığı gibi bir başkasının tercihi için de kullanmıştır. Örneğin, “وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ/...Kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz.”²²² âyetinde kıraatlere değinirken “نَعْفِرْ” fiilini Nâfi’ ve Ebû Ca’fer “يُغْفِرْ” şeklinde meçhul sigasıyla, İbn Âmir’in ise “تُعْفِرْ” şeklinde meçhul sigasıyla okuduğunu söylemiştir. Âyetin “خَطَايَاكُمْ” kısmı, cemî oluşu sebebiyle müzekker ve müennes fiile uygun olduğunu aktarmıştır. Geri kalan imamların “نَعْفِرْ” şeklinde malum sigayla okuduğunu aktaran müfessir, tercih edilen kıraatin “نَعْفِرْ” kıraati olduğunu ifade etmiştir. Bu âyetten önce “ظَلَلْنَا”, “أَنْزَلْنَا”, “قَلْنَا” tarzında birçok kelimenin geçtiğini ve tamamının da cemî formunda olması nedeniyle âyetin “نَعْفِرْ” şeklinde gelmesinin daha uygun olacağını dile getirmiştir. Ayrıca birçok kıraat imamının da bu okuyuşu tercih etmesi, Cüşemî’nin “نَعْفِرْ” kıraatini öncelemesine doğrudan etki etmiştir.²²³

Cüşemî, “اِخْتِيَار” kavramını kimseye nispet etmeden kullandığı gibi, meşhur kıraat alimlerinden olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ile Ebû Hâtim es-Sicistânî’ ye (ö. 255/869) nispet ederek de kullanmıştır.²²⁴ Örneğin, “أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ”²²⁵ âyetinde geçen “يُمْنِي”

²¹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. Ahmed el-Berduni (Kahire: Dârü’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964), 1/46.

²¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 52.

²²⁰ Sait Boşat, “Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, *Hikmet Yurdu* 13/25 (01 Haziran 2020), 5.

²²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/877, 2/973, 1086, 1135, 1150, 1335, 1338, 1414, 1476, 1486.

²²² el-Bakara, 2/58.

²²³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/398.

²²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1536, 3/2396, 4/2600, 2758, 2765, 2883.

²²⁵ el-Kiyâmet, 75/37.

kelimesinin hem müzekker hem de müennes okunuşuna yer veren müfessir, “يُمْنِي” kelimesinin “مَنْي” lafzından dolayı müzekker olarak Hasan-ı Basrî, Hafs ve Ya’kûb tarafından okunduğunu aktarmıştır. Ardından, “يُمْنِي” kelimesinin “نُطْقَةً” lafzından dolayı “نُثْمْنِي” şeklinde müennes olarak diğer kıraat imamları²²⁶ tarafından okunduğunu belirtmiştir. Burada, herhangi bir şekilde kendi görüşünü belirtmeden müzekker olarak okunan kıraatin Ebû Ubeyd’in ihtiyârı, müennes olarak okunan kıraatin de Ebû Hâtim’in ihtiyârı olduğunu dile getirmiştir.²²⁷

Müfessirin ihtiyar kavramını gerek kimseye izafe etmeden kullanması gerekse de kıraat alimlerine izafe ederek kullanması göz önünde bulundurulduğunda tercihini sahih kıraatler arasından daha çok okunan kıraatler üzerinde kullandığı gözlemlenmiştir.²²⁸ Bu durum, Cüşemî’nin sahih kıraatleri esas kabul ettiği gibi, daha yaygın kıraatleri gerekçelendirip tercih ettiğini ve şâz kıraatler üzerinde herhangi bir tercihte bulunmadığını da göstermektedir.

²²⁶ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 737.

²²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7176.

²²⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/472,877, 2/973,1086,1414,1486.

2.2.2. Evceh Kavramı

Evceh kelimesi, Arap dilinde “وجه” kelimesinin ismi tafdili olarak “Yön, taraf, bir şeyin ön yüzü, sözün kast edilen tarafı” manalarında kullanılır.²²⁹ Cüşemî’nin de kıraat tahlillerini yaparken bu kavramı yer yer kullandığı görülmektedir.²³⁰ Örneğin, müfessir Nisa süresinin 16. âyetini tahlil ederken “وَإِذْ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا”/İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın...²³¹ âyetinde geçen “وَإِذْ يَأْتِيَانِيَا” kelimesinin iki farklı okunuşunu ele almaktadır. İbn Kesîr’in “وَإِذْ يَأْتِيَانِيَا” kelimesini “ن” harfinin şeddesiyle okuduğunu ifade eden müfessir, geriye kalan kıraat imamların ise “ن” harfinin tahfifiyle okuduklarını dile getirmiştir.²³² Her iki okuyuş da sahih olmakla beraber,²³³ Cüşemî, ekser kıraat imamlarından yana tercihini kullanarak “وَإِذْ يَأْتِيَانِيَا” kelimesindeki “ن” harfinin tahfifiyle okunan kıraati أوجه/daha güzel diye nitelendirerek zikretmiştir.

Cüşemî, bir başka örnek olarak “وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا/ O size kitapta şunu indirmiştir: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe kendileriyle beraber oturmayın...”²³⁴ âyetinde geçen “نَزَّلَ” fiilinin iki farklı okunuşu zikreder. Müfessir “نَزَّلَ” fiilinin malum ve meçhul olarak iki türlü de okunduğunu belirtmiştir.²³⁵ “نَزَّلَ” fiilini malum olarak Âsım ve Ya’kûb okurken geriye kalan kıraat imamları meçhul okumaktadır.²³⁶ Müfessir, her iki kıraati de hasen olarak nitelendirmesine rağmen, Âsım ve Ya’kûb dışında kalıp çoğunluğu oluşturan kıraat imamlarının “نَزَّلَ” okunuşunu tercih etmesinin nedeni, fetha ile “نَزَّلَ” şeklinde okunacak kıraatin faili içinde barındırmasıdır. Dolayısıyla Cüşemî, bu âyette istenen mananın “نَزَّلَ” kıraatinde olduğunu düşünerek bu kıraati “أوجه” diyerek tercih etmiştir.²³⁷

Her iki örnekte de müfessir, tercih ettiği sahih kıraati belirtirken, bunu “أوجه” kavramıyla açıklamaktadır. Cüşemî’nin yaptığı bu eylem, sadece bir tespit işlemi

²²⁹ Ebü’l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l- Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli (Kahire: Dâru’l-Me’arif, 1119), 6/4775.

²³⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1490, 3/1789,1823, 4/2568,2758.

²³¹ en-Nisâ, 4/16.

²³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1490.

²³³ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 248.

²³⁴ en-Nisâ, 4/140.

²³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1789.

²³⁶ Ebyari, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye*, 5/189.

²³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1789.

değil, aynı zamanda bir tercih hareketidir. Yani Cüşemî, bir kıraate “evceh” demesiyle o kıraatin varlığından bahsetmemekte, bunun yerine var olan kıraatler arasında tercihini o kıraatten yana kullandığını belirtmektedir. Dolayısıyla bir kıraati sahih kategorisinden çıkarmaksızın bir diğer kıraati tercih etmek verilen örneklerde olduğu gibi mümkün olmaktadır.

2.2.3. Ecved Kavramı

Ecved kelimesi, Arap dilinde “ج و د” kelimesinin ismi tafdili olarak “İyi, güzel olmak, güzelleştirmek, kaliteli, eli açık olmak, sağanak yağmur, bol bol vermek” anlamlarında kullanılır.²³⁸ Müfessir, ele aldığı kıraatleri değerlendirip tercihini ortaya koyarken bazı yerlerde ecved kelimesini kullanmaktadır.²³⁹ Kıraat tahlillerinde kullandığı diğer kavramlarla karşılaştırıldığında ecved kavramıyla ağırlıklı olarak fonetik ve ferşi farklılıklar arasında tercihini belirtmektedir. Mesela, “فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عَبْدِكَ.../يَبَيْتَ طَائِفَةً مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ Yanından ayrılınca da içlerinden bir grup, içinden, senin söylediğinin tersini kuruyor...”²⁴⁰ âyetinde geçen “يَبَيْتَ طَائِفَةً” cümlesini Ebû Amr ve Hamza’nın “ت” harfini “ط” harfine idğam ederek geri kalan kıraat imamlarının ise izhar ederek “ت” harfinin fethası ile okuduklarını dile getirir. Burada müfessir, ecved kavramını kullanarak daha güzel olan okumanın izhar ile olduğunu belirtmektedir. “ت” harfinin harekeli “ط” harfinin de başka bir kelimedede olmasına dayanarak yaptığı tercihi temellendirmekte olan müfessir, ayrıca ek bilgi olarak Kisâî’nin idğam konusunda fiilde izhar, isimde idğam yaparak isim ve fiili birbirinden ayırt ettiğini söylemektedir.²⁴¹

Cüşemî farklı okunuşlara ihtimalli olan ve lügata dayalı lehçesel farklılıklar arasından tercihte bulunurken de ecved kavramıyla tercihini ortaya koymaktadır. Mesela “إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ/Takvâ sahipleri cennetlerde ve ırmak kenarlarındadır.”²⁴² âyetinde geçen “نَهَرٍ” kelimesi, birkaç farklı şekilde okunabilmektedir.²⁴³ Cumhurun okuyuşunu kıraat-i âmme tabiriyle aktaran müfessir

²³⁸ Halil b. Ahmed, *Kitābu 'l-‘Ayn*, 1/272; İbn Fāris, *Mucmelu 'l-Luğa*, thk. Zuheyr ‘Abdulmuhsin Şulţan (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1986), 195; İbn Manzûr, *Lisānu 'l-‘Arab*, 1/720.

²³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/268, 2/976, 4/2943,3005.

²⁴⁰ en-Nisâ, 4/81.

²⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1646.

²⁴² el-Kamer, 54/54.

²⁴³ Ebyari, *el-Mevsûatü 'l-Kur'âniyye*, 6/291.

en güzel okumanın Kur'ân'ın bize aktardığı şekliyle olacağını izah etmektedir.²⁴⁴ Bu örnekte de görüldüğü üzere kıraat-i âmme tabirini sahih kıraatleri kapsar şekilde kullanmış, dışında kalan okumalar ise şâz olarak kabul edilmiştir.

Kıraatleri nahiv açısından da ele alan müfessir, “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا/ Bu, âyetlerini kesin olarak belirleyip indirdiğimiz bir sûredir.”²⁴⁵ âyeti çerçevesinde farklı mütalâaların olduğunu nakletmektedir. Arapçada cümlenin nekre ile başlamayacağından “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا” kısmı hakkında farklı takdirler yapılmaktadır. Kıraat imamlarının birçoğu, “سُورَةٌ” kelimesini mahzûf bir mübteda olan “هو” zahirinin haberi yaparak ref ile okumaktadır. Bazı dilciler ise iştiğal konusuna girerek “سُورَةٌ” kelimesinin önüne “أَنْزَلْنَاهَا” fiilini takdir ederek nasb üzere okumuşlardır. Ancak müfessirimiz Cüşemî, tıpkı “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ” örneğinde olduğu gibi fiilin mefulle iştiğal olması sebebiyle güzel olan okumanın iştiğal üzerinde yapılan temellendirme olduğunu ve bu durumu ecved kavramıyla ifade ederek ref şeklindeki okuma olduğunu izah etmektedir.²⁴⁶

Cüşemî, ecved kavramını bazen doğrudan kullanmamış olmasına rağmen, bazı kıraatleri bu kavramla ifade edenlere karşı birtakım itirazlarda bulunmuştur. Örneğin, Ahfeş'in (ö. 215/830) “...إِلَّا أَمْرًا نَكَّ”²⁴⁷ Eşin hariç... kelimesinin tilavetinde ref okuyuşu ecved olarak adlandırarak tercih etmesine karşılık, Cüşemî, nasb okunuşunun daha uygun olduğunu belirtmiştir. Bunun sebebi olarak da Medine ehlinin ve kıraat imamlarının çoğunluğunun bu tilaveti tercih etmelerini göstermiştir.²⁴⁸ Öte yandan Cüşemî, bazı durumlarda da bu kavramı kullananlara herhangi bir karşılıklıta bulunmamıştır.²⁴⁹ Bu duruma Zeccac'ın (ö. 311/923) bir kıraati tahlil ederken kullandığı ecved kavramına dair herhangi bir yorumda bulunmaması örnek olarak verilebilir.²⁵⁰

²⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6698.

²⁴⁵ Nûr, 24/1.

²⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5108.

²⁴⁷ Hud, 11/81.

²⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3543.

²⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5785, 9/6646.

²⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3962.

2.2.4. Efsah ve Eşher kavramları

Efsah kelimesi, Arap dilinde “فصح” kök harflerinden türemiş bir ismi tafdil olup, “Açık olmak, anlaşılır konuşmak, sözü bağlamında en güzel bir biçimde ifade etmek” anlamlarını taşımaktadır.²⁵¹ Eşher kelimesi ise “شهر” kök harflerinden meydana gelen bir ismi tafdil olup “insanlar arasında tanınmak, şöhret bulmak, meşhur olmak” manalarında kullanılmaktadır.²⁵²

Kıraat tercihlerini belirtirken birtakım kavramlardan yararlanan Cüşemî nadir de olsa bu kavramlara tefsirinde yer vermektedir. Cüşemî’nin kullandığı diğer kavramlardan farklı olarak, efsah ve eşher kavramları, Arap dilindeki lügat farklılıklarına dayanan kıraat tercihlerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu durum, tercihlerini dile getirirken kullandığı özgün bir dil tarzını işaret etmektedir. Mesela “أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ”/Hacılara su verme ve Mescid-i Harâm’ın imar ve bakım işini (üstlenen kimseyi), Allah’a ve âhiret gününe inanıp Allah yolunda cihad eden kimseyle bir mi tutuyorsunuz?”²⁵³ âyetinde geçen “سِقَايَةَ” kelimesinin hem sin harfinin kesresi “سِقَايَةَ” hem de zammesi ile “سُقَايَةَ” okunduğunu belirten müfessir her iki okuyuşun da lügat olduğunu ancak kesre ile okumanın daha meşhur ve fasih olmanın yanı sıra daha gerekli olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁴ “سُقَايَةَ” okuyuşu ise “سِقَايَةَ” gibi master olsa da kıraat açısından sahîh bir okuma değildir.²⁵⁵ Bu tahlillerden hareketle Cüşemî’nin efsah ve eşher kavramlarını sahîh okumaları destekleyecek şekilde kullandığı ortaya çıkmaktadır.

Bu kavramları kullandığı bir başka örnekte ise Cüşemî, “وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ”/...Haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azap ile cezalandırdık.”²⁵⁶ âyetinde geçen “بَئِيسٍ” kelimesinin farklı okunuşlarını detaylıca ele almaktadır. Girizgâh olarak “بَئِيسٍ” kelimesi hakkında 11 farklı okunuşun olduğunu, bunların 5 tanesinin kıraat-i seb’a içinde yer aldığını, geri kalan 6 okunuşun kıraat-i seb’a dışında kaldığını aktarmaktadır. Öncelikle kıraat-i seb’a içinde yer alan okumalara yer veren müfessir, Nâfi’ ve Ebû Ca’fer’in “بَئِيسٍ” İbn

²⁵¹ Halil b. Ahmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, 3/320; İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, 5/3419.

²⁵² Halil b. Ahmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, 2/363; İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, 4/2351.

²⁵³ et-Tevbe, 9/19.

²⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3057.

²⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/285.

²⁵⁶ el-A’râf, 7/165.

Âmir'in "بُسْ" Ebû Bekr Şu'be'nin (ö. 193/809) "بُيَّسَ" İbn Kesîr, Hafs, Hamza, Kisâî ve Ya'kûb'un "بُيَّسَ" şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Geri kalan altı kıraatı okurlarıyla birlikte aktarırken, kendi tercihinin Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin ihtiyarı olarak belirtmektedir. Aynı zamanda eşher kavramıyla da "بُيَّسَ" kıraatini diğerlerine tercih etmektedir.²⁵⁷ Müfessirin az önce ifade ettiğimiz üzere 5 kıraati, kıraat-i seb'a içinde ele aldığı halde Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un isimlerini zikretmesi aslında seb'a kavramını genel olarak kullandığını göstermektedir. Nitekim müfessir kıraat tercihlerini seb'a ile sınırlandırmamış olup aksine kıraat-i aşereyi benimsemiştir.

2.2.5. Kıraat-i Zâhire

Hâkim el-Cüşemînin kıraatleri tahlil ederken kullandığı tabirlerden biri de kıraat-i zâhire ifadesidir. Kullandığı diğer ifadelerin aksine çerçevesi tam olarak çizilemeyen bu ifade, kurrâların üzerinde icmâ ettikleri kıraati mi yoksa meşhur kıraatlerden birini mi ifade ettiği net bir şekilde anlaşılamamaktadır. Özellikle dünyada en yaygın kıraat olan Asım kıraatini kıraat-i zâhire'nin dışında tutarak şâz kabul etmesi, kabul edilebilir bir şey değildir.²⁵⁸

Sahih bir kıraati, kıraat-i zâhire dışında tutmak, Cüşemî gibi bir müfessirin ancak sehven yapmış olabileceği veya müstensih tarafından yapılan bir hata olsa gerektir. Zira müfessir, birçok yerde kullandığı bu ifadeyle sadece sahîh kıraatleri kast etmektedir. Ancak tüm sahîh kıraatlerin ortak noktası mı, yoksa birçoğunun bulunduğu ortak payda/düzlem olarak mı zikri geçen ifadeyi kullanmaktadır? Bu tam olarak bilinmemektedir. Bunun temel sebebi ise kullandığı bir başka tabir olan kıraat-i âmme tabiridir. Bu sebeple, iki ifade net olarak birbirinden ayırt edilememektedir.

Cüşemî, "وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ" *Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlar...*²⁵⁹ âyetinde ki kıraat farklılıklarına değinirken "نَجَّيْنَاكُمْ" fiili için kıraat-i zâhire tabirini kullanarak tüm kurrâların üzerinde icmâ etmiş oldukları kıraati ifade etmektedir. Ayrıca bu tabirin hemen ardından sahabe kıraatini zikretmesi, kıraat-i zâhire ifadesini net olarak sahîh kıraatlere karşılık olarak kullandığını göstermektedir. Zira sahabe

²⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2758.

²⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2765.

²⁵⁹ el-Bakara, 2/49.

kıraati dışında on kıraat imamının da ortak noktada buluşarak “نَجِّنَاكُمْ” şeklinde okuması, kavramın on kıraati de içinde barındırdığını ortaya koymaktadır.²⁶⁰

Müellifin bahsi geçen ifadeyi, sadece tüm kıraat imamlarının icmâ ettikleri kıraat için kullanmadığını gösteren birçok emare de bulunmaktadır. Bu emarelerden biri “انْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ”/Sadakaları açık olarak verirsiniz bu ne güzel...”²⁶¹ âyetinde geçen “فَنِعِمَّا” kelimesidir. O, kıraat-i zâhire’nin Hafs rivâyetinde okunduğu üzere idğam ile olduğunu aktardıktan sonra bu kelimedede bulunan farklı okuyuşları aktarmaktadır. Verş (ö. 197/812), İbn Kesîr ve Hafs’ın “فَنِعِمَّا” şeklinde, Ya’kûb’un “فَنِعِمَّا” nûn harfinin kesresi ve ayn harfinin sükûnüyle okuduğunu son olarak da İbn Âmir, Hamza ve Kisâî’nin “فَنِعِمَّا” nûn harfinin fethası ve ayn harfinin kesresi ile okuduğunu dile getirmiştir.²⁶² Yukarıdaki örneğin aksine burada kıraat-i zâhire kavramı tüm kıraatlere şâmil gelmemektedir. Acaba müellif Mushaf hattına uygun olan kıraati mi, yoksa yaşadığı coğrafyada meşhur olan kıraati mi, ya da kıraat imamlarının icmâ ettikleri kıraatleri mi kast etmektedir? Bu tabir tam bir muammadır.

Günümüz ıstılahlarında kıraat-i zâhire ifadesinin kullanılmaması, müellifin yaşadığı dönemde yazılan tefsir ve kıraat kitaplarında belirtilen ifadenin nadiren geçmesi ve bu sebeple de çerçevesinin çizilememesi, son olarak da müellifin zihin yapısında bu tabiri nereye oturttuğunun anlaşılamaması nedeniyle zikredilen tabir hakkında net ifadeler kullanılamamaktadır.

2.2.6. Kıraat-i Âmme

Cüşemî’nin kıraat tahlillerinde sık sık kullandığı ifadelerden biri de kıraat-i âmme tabiridir. O, kullandığı bu ifadeyle kimi yerde on kıraat imamının tümünün ortak noktada buluştuğu okumayı kimi yerde de birçoğunun okuduğu kıraati kast etmektedir. Müfessir “ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ”/Sonra işte şimdi sizler birbirinizi öldürüyorsunuz; içinizden bir kesimi yurtlarından sürüyor...”²⁶³ âyetinde “تَقْتُلُونَ” fiilinin kıraat-i âmme olarak sülâsî mücerred babdan okunduğunu ardından Hasan-ı Basrî’nin “تَقْتُلُونَ” fiilini tef’îl babından okuduğunu dile getirerek Hasan-ı Basrî’yi istisna etmektedir.²⁶⁴ Hasan-ı Basrî’yi kıraat-i âmme kavramının dışında tutması aynı

²⁶⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/373.

²⁶¹ el-Bakara, 2/271.

²⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1043.

²⁶³ el-Bakara, 2/85.

²⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/471.

zamanda on kıraat imamının da sülasi mücerredten okuması, Cüşemî'nin kıraat-i âmme kavramını üzerinde icmâ edilen sahih kıraatlere denk gelecek şekilde kullandığını göstermektedir.

Kıraat-i âmme kavramının meşhur kıraatle aynı manada kullanılması da dikkat çekicidir. “لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ/Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır.”²⁶⁵ âyetinde geçen “يُؤْلُونَ” fiilinin muzari kalıbıyla okunmasını meşhur kıraat olarak aktaran müfessir, İbn Mes'ûd'un mazi kalıbıyla “أَلُو” İbn Abbas'ın ise “يُقْسِمُونَ” şeklinde okumasını tefsiri mahiyette olarak görmekte ve kıraat-i âmme'ye muhalif olduklarından zikredilen iki okuyuşunda caiz olmadığını belirtmektedir.²⁶⁶ Müfessirin hem meşhur kavramını hem de kıraat-i âmme ifadesini sahihin yerine kullanması kıraat tahlillerinde kullandığı istilahlar da anlam kaymasının meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Bu durum müfessirin bazen kavramları birbirinin yerine kullandığı izlenimini verirken bazen de birbirinden farklı kavramlar olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Bahsi geçen ifadeyi müfessir, sadece on kıraat imamının icmâ ettiği okuyuşlar için değil, bununla beraber birçoğunun okuduğu kıraati temsilen de kullanmaktadır. “فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ/Şeytan oradan onların ayağını kaydirdi da bulundukları yerden onları çıkardı...”²⁶⁷ âyetinde geçen “فَأَزَلَّهُمَا” fiilini Hamza'nın “فَأَزَلَّهُمَا” şeklinde if'âl babıyla, geri kalan kıraat imamlarının ise lam harfinin şeddesiyle “فَأَزَلَّهُمَا” şeklinde okuduğunu ifade etmektedir. O, ihtiyar kavramını kullanarak Hamza dışında kalan kurrânın okumalarını tercih etmekte; bunun sebebi olarak da ekser imamların böyle okuduğunu ve bu okuma da birçok faydanın bulunduğunu belirtmektedir.²⁶⁸

Bir önce ki başlıkta üzerinde durduğumuz kıraat-i zâhire ile kıraat-i âmme ifadeleri arasında ince nüanslar bulunsa da²⁶⁹ müfessirin kimi yerde birbirinin yerine kullanmış olması²⁷⁰ iki tabir arasındaki ayrımı belirsizleştirmiştir. Eğer ikisi de aynı anlama geliyorsa, neden iki farklı ifade kullanma ihtiyacı hissetmiştir? Ya da iki ifade

²⁶⁵ el-Bakara, 2/226.

²⁶⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/904.

²⁶⁷ el-Bakara, 2/36.

²⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/334.

²⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1221.

²⁷⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/438-439.

farklı anlamları ihtiva ediyorsa, neden aynı anlama gelecek şekilde birbirlerinin yerine kullanmıştır? Ayrıca sahihi ifade edebilecek müstefiz²⁷¹ ve meşhur²⁷² kavramlarını da ıstılah olarak kullanması hangi kavramın neye takabül ettiğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Yazılan eserin üzerinden asırlar geçmesi sebebiyle birtakım ıstılahların kullanımdan kalkması ve birtakım ıstılahların da güncelden farklılık arz etmesi, bu durumun çözümlenmesini haliyle güçleştirmektedir.

2.3. CÜŞEMÎ'NİN KIRAATLERİ HÜCCETLENDİRMESİ

İhticac olgusundan söz etmeden önce bilinmesi gereken iki kavramdan bahsetmek gerekir. Birincisi kıraatlerin farklı savlarla desteklenmesi anlamına gelen “ihticac li'l-kırâat” diğeri ise farklı disiplinlerin kıraatleri meselelerine delil olarak kullanması anlamına gelen “ihticac bi'l-kırâat” kavramlarıdır. Cüşemî'nin kıraatleri temellendirirken takip ettiği metot ise ihticac li'l-kırâattir. Dolayısıyla kıraatleri temellendirme ve tercihini ortaya koymada hangi argümanlardan yararlandığı bu başlığın temel hedefidir.

Bu başlık altında, müfessirin kıraatleri temellendirmeye çalışırken âyetler arası nasıl bir intibak sağladığı, hadislerin sıhhatini ne ölçüde dikkate aldığı, Mushaf'ı tercih kriteri olarak mı gördüğü ve dili bir ölçüt olarak mı kabul ettiği vb. birçok sorunun yanıtı aranacaktır. Ayrıca değerlendirmelerde hangi ölçütlere göre hareket ettiği ve hangi argümanlara başvurduğu detaylı bir şekilde incelenecektir.

2.3.1. Ana Hatlarıyla Hüccet Olgusu

Kıraatleri hüccetlendirme tarihinin Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar götürülmesi mümkündür. Zira iki sahabenin okumuş oldukları farklı kıraatleri Hz. Peygamber'e arz etmeleri, aslında bir delillendirme ve kendilerine öğretilen kıraati savunma eylemidir.²⁷³ Bu durum, Hz. Peygamber'in hayatta olması hasebiyle büyük bir sorun teşkil etmeden çözülsede sonra ki dönemler için büyük bir problemin habercisi olmuştur. Nitekim Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinin temel sebebi de ortaya çıkan problemi çözmeye yöneliktir.²⁷⁴

²⁷¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/764.

²⁷² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/904.

²⁷³ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992) “fedâil”, 5/27.

²⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 178.

Hiz. Peygamber d6nemi, ihticac olgusunun zeminini oluşturmasına rağmen, bu d6nemde bilinen anlamda ıstılahi olarak huccet y6nteminin hen6z gelişmediği ifade edilebilir. Hiz. Peygamber ve sahabe d6neminde huccet oluşturmanın temel unsuru, isnat huccetidir. Bu da “Hiz. Peygamber bana okuttu”²⁷⁵ demekten 6teye ge6memektedir. Bu d6nemde isnat huccetinin dışında, sonraki d6nemlerde ortaya 6ıkacak olan kıraatleri huccetlendirmeye dair herhangi bir detaydan s6z etmek de m6mk6n değildir.

Hiz. Peygamber’in vefatından sonra, Hiz. Eb6 Bekir (6. 13/634) ve Hiz. 6mer d6neminde kıraat tartışmalarına neredeyse hi6 tanıklık edilmediğinden, bu d6nemlerde ihticac olgusuna pek rastlanmamaktadır. Hiz. Osman d6nemi ise ihticac olgusunun başlangıcı sayılabilir.²⁷⁶ Zira bu d6nemde, sahabelerin ortada herhangi bir tartışma olmadığı halde okudukları kıraatleri huccetlendirdikleri g6zlemlendiği gibi,²⁷⁷ tartışma esnasında da kıraatlerini savunma adına huccetlendirme 6abasına girmiş oldukları g6r6lmektedir.²⁷⁸ 6yle ki tartışılan iki kıraatin de sahih olmasına bakılmaksızın bu durumun s6rd6ė6nden s6z etmek m6mk6nd6r.

Riv6yete g6re Muaviye (6. 60/680), Kehf s6resinin 86. 6yetinde ge6en “حَمِيَّةٌ” kelimesini “حَمِيَّةٌ” şeklinde okuması 6zerine, İbn Abbas doğrusunun “حَمِيَّةٌ” şeklinde olması gerektiğini s6yler. Bunun 6zerine Muaviye, Abdulah. Amr b. 6s’a (6. 65/684-85) “*Sen nasıl okuyorsun*” diye sorar. O da Muaviye’yi destekleyecek bir ifadeyle “*Sizin gibi okuyorum*” der. İbn Abbas da okuduğu kıraati savunarak “*Kur’an benim evimde indi*” diye karşılık verir. Bu cevap 6zerine Muaviye, Kâ’b’a d6nerek “*Sen Tevrat’ta g6neşi nereye batar bulmaktasın?*” diye sorması 6zerine “*Siz Arap6ayı benden daha iyi bilirsiniz ama Tevrat’ta g6neşin bir 6amur 6zerinde battığına şahit olmaktayız*” diye cevap verir.²⁷⁹ İbn Abbas ve Muaviye bahsi ge6en kıraatleri 6nceden biliyor olabilecekleri gibi aralarında ge6en diyalog esnasında da duymuş olabilirler. Ancak her hal6kârda, iki sahabenin de kıraatlerini huccetlendirmek adına 6aba sarf

²⁷⁵ Buhârî, *el-Câmi ‘u ř-Sahîh* “fedâil”, 5/27.

²⁷⁶ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 126.

²⁷⁷ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 411; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 131.

²⁷⁸ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 429.

²⁷⁹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 429.

ettikleri dikkatten kaçmamaktadır. Bu örnekte görüldüğü üzere sahabe arasında tartışılan iki kıraatte biri diğerinden üstün olmamakla beraber sahihtir.²⁸⁰

Fetihlerin hız kazanmasıyla beraber, farklı etnik kimliklere sahip toplumların İslamiyet'e girmesi, lahn olgusunun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü toplumun Kur'ân'ın kıraati konusunda Arapçayı bilmemeleri ve o günün şartlarında Mushaf hattının henüz noktalanmamış olması nedeniyle lahn yaygınlaşmıştır.²⁸¹ Lahn, gerçek manasıyla Kur'ân kıraatinde hatalı okuma olabildiği gibi -örneğin "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ" "Allah ve resulünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur."²⁸² âyetinde geçen "وَرَسُولُهُ" kısmının "وَرَسُولُهُ" şeklinde okunması gibi- sahih kıraatin lahn zannedilmesi olarak da tezahür etmiştir. Bir kıraatin sahih olduğu halde lahn olarak sanılması, bilgisizlikten öteye geçmemektedir. Zîrâ bu dönemde duyulmayan kıraatlere kolaylıkla lahn denilebilmektedir. Bu duruma örnek olarak, "جَان" kelimesinin "جَان" şeklinde hemzeli okuyan birinin hata yaptığının sanılması verilebilir.²⁸³

Yukarıda belirtilen üzere, sahih bir kıraatin lahn sanılması gibi, lahnın da kıraat vechi olarak algılanması göze çarpmaktadır. Mesela Haccac'ın (ö. 95/714) nakli temeli olmadığı halde Tevbe sûresinin 24. âyetinde geçen "أَحَبُّ" kelimesini merfu olarak okuması,²⁸⁴ kıraat olarak algılanmış ve şâz kıraat kitapları arasında yerini almıştır.²⁸⁵ Bunun sebebi, zikredilen okumanın Haccac tarafından yapılmış olması olabileceği gibi, okumanın dil kurallarına aykırı olmaması da olabilir. Her iki durumda da okuma şâz kabul edilmiştir. Tüm bu durumlara karşın, kıraatleri hüccetlendirmek zaruri bir hal almış ve kıraat alimlerince gerekli şartlar²⁸⁶ oluşturulup uygulanmıştır. Cüşemî de tefsirinde ele aldığı kıraatleri bu bağlamda değerlendirip hüccetlendirmiştir.

2.3.2. Cüşemî'nin Kıraatleri Âyetlerle Gerekçelemesi

Kur'an tefsirinde en önemli ve birincil kaynak, yine Kur'an'ın bizzat kendi iç bütünlüğü ve âyetlerin bulunduğu bağlamdır. Bu nedenle kıraat farklılıklarını

²⁸⁰ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 230.

²⁸¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 151.

²⁸² et-Tevbe, 9/3.

²⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1952), 3/148.

²⁸⁴ Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, t.y.), 28.

²⁸⁵ Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati's-sevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 1/612.

²⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

hüccetlendirmek amacıyla farklı âyetlere başvurmak, yani Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmek neredeyse, her müfessirin çokça kullandığı bir yöntemdir. Mesela Cüşemî, “قَالَ ...Allah buyurdu ki: “İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda onu cehennemin azabına sürerim...”²⁸⁷ âyetinde geçen “فَأَمَّا نِعْمَةُ” fiilini İbn Âmir’in “أَمْتَعُ” tahfif ile if’âl babından tahfif ile geri kalan kıraat imamlarının ise “أَمْتَعُهُ” şeklinde tef’îl babından okuduklarını aktarmakta ve “أَمْتَعُهُ” kıraatini Sâffât sûresinde geçen “فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ”²⁸⁸ Biz de kendilerini belirli bir vakte kadar nimetlerimizle yaşattık.”²⁸⁸ âyeti ile temellendirmektedir. O, ayrıca iki kıraat arasında ki mana farklılığına değindiği gibi sahabe okuyuşlarına da yer vermiştir.²⁸⁹

İçki ve kumarın zararından bahseden Bakara sûresinin 219. âyetini ele alan müfessir, “إِنَّمَا كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ”²⁹⁰ Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır...”²⁹⁰ ifadesinin iki farklı şekilde okunduğunu dile getirmiştir. Hamza ve Kisâ’î’nin mezkûr ifadeyi “ث” harfi ile “كَبِيرٌ” şeklinde, geri kalan imamların ise “ب” harfi ile okuduklarını aktaran Cüşemî, ihtiyar kavramı ile kıraat imamlarının birçoğunun okumuş oldukları “كَبِيرٌ” kıraatini tercih etmiştir. Tercih ettiği kıraati ise Nisâ sûresinde geçen “إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا”²⁹¹ Zira bu büyük bir günahıdır.”²⁹¹ cümlesi ile desteklemektedir.²⁹² “إِنَّمَا كَبِيرٌ” ifadesi ile “حُوبًا كَبِيرًا” ifadesi arasındaki irtibat incelendiği takdirde her iki âyette de birtakım şeylerin büyük günah oluşundan bahsedilmektedir.²⁹³ Dolayısıyla müfessir, iki ifade arasındaki uyumu bu açıdan yakalamış olacak ki “إِنَّمَا كَبِيرٌ” sahih kıraatini diğer sahih kıraate tercih etmiştir.

Müfessir sadece kendi tercihlerini destekleyecek tarzda farklı âyetleri delil olarak getirmekle kalmayıp aynı zamanda kıraat imamlarının da okumalarını temellendirmek üzere farklı âyetlere başvurmaktadır.²⁹⁴ Bu duruma örnek olarak Yûnus sûresinin 18. âyeti verilebilir. Âyette geçen “سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ”²⁹⁴ O, onların

²⁸⁷ el-Bakara, 2/126.

²⁸⁸ es-Sâffât, 37/148.

²⁸⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/585.

²⁹⁰ el-Bakara, 2/219.

²⁹¹ en-Nisâ, 4/2

²⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/877.

²⁹³ “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür.” el-Bakara, 2/219; “Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahıdır.” en-Nisâ, 4/2.

²⁹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1475; 3/2421.

ortak koştuklarından uzak ve yücedir.”²⁹⁵ kısmını Hamza ve Kisâî muhatap sigasıyla okurken diğer kıraat imamları gaib sigasıyla okumaktadır.²⁹⁶ Hamza ve Kisâî’nin neden muhatap sigasıyla okuduklarına dair müfessir, âyetin öncesinin muhatap olarak geldiğini dolayısıyla “عَمَّا يُشْرِكُونَ” ifadesini de muhatap sigasıyla okuduklarını belirtmektedir. Hamza ve Kisâî sadece bu âyette değil, ayrıca Nahl ve Rum sûrelerinde de aynı kısmı muhatap sigasıyla okumaktadırlar.²⁹⁷ Müfessir, Hamza ve Kisâî’nin diğer sûrelerde de muhatap sigasıyla okumalarının, söz konusu âyetteki kıraat vechini desteklediğini vurgulamaktadır.²⁹⁸

2.3.3. Hadislerin Hüccet Olarak Kullanılması

Hâkim el-Cüşemî, kıraatleri temellendirmek için yer yer hadislere de başvurmuştur. Bu başlıkta müfessirin, kıraat farklılıklarının temellendirilmesinde hadisleri bir delil olarak nasıl kullandığı bazı örnekler üzerinden incelenecektir.

Cüşemî, İsrâiloğulları’nın tek bir yiyeceğe sabretmemeleri üzerine “şehre inin” itabına maruz kalmaları ve peygamberlerini öldürmeleri sonucu azaba uğramalarını ele alan “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ” *Bu durum, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin sonucuydu.*²⁹⁹ âyetini tahlil eder. Âyette geçen “النَّبِيِّ” kısmını Nâfi’nin aslı üzere döndürerek hemze ile “النَّبِيِّنَ” şeklinde okuduğunu, geri kalan diğer imamların ise “النَّبِيِّ” şeklinde okuduklarını nakletmiştir. O, ihtiyar kavramıyla Nâfi’ dışında kalan imamların okuyuşlarını tercih etmiş ve bu durumu hadis ile delillendirmeye çalışmıştır.³⁰⁰ Rivâyete göre bir adam Hz. Peygamber’e hitaben ‘يَا نَبِيَّ اللَّهِ’ demesi üzerine Hz. Peygamber; “hemze ile değil, hemzesiz olarak ‘يَا نَبِيَّ اللَّهِ’ diye söyle.”³⁰¹ buyurmuştur. Cüşemî bu hadisi tercihinin temeli olarak kullanmış olsa da hadis aynı lafızlarla klasik kitaplarımızda bulunmamaktadır. Ancak mezkûr hadis farklı varyantlarıyla hadis kitaplarında yerini almıştır. Hadisin hükmüne gelecek olursak birçok değerlendirmeye göre hadis zayıf olup zayıf hadis kitaplarında geçmektedir.³⁰² Dolayısıyla dikkat

²⁹⁵ Yûnus, 10/18.

²⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3335.

²⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3335.

²⁹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3335.

²⁹⁹ el-Bakara, 2/61.

³⁰⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/405.

³⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/405.

³⁰² Ebû Ca’fer Muḥammed b. ‘Amr el-Mekkî el-‘Uḳaylî, *ed-Ḍu’afâu’l-Kebîr*, thk. ‘Abdulmu’tî Emîn Ḳal’acî (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-‘İlmiyye, 1404/1984), 3/81; Ebû’l-Faḍl Muḥammed b. Ṭâhir b.

edildiğinde, tercihini delillendirirken iki sahih kıraat arasından daha kuvvetli bulduğu kıraati desteklemek amacıyla müfessirin zayıf hadisi kullanmaktan çekinmediği görülmektedir.

Hiz. Yusuf'un kardeşinin yüküne koyduğu su kabı olayını ele alan “قَالُوا نَفَقْدُ صُوعًا” Hz. Yusuf'un kardeşinin yüküne koyduğu su kabı olayını ele alan “قَالُوا نَفَقْدُ صُوعًا” Kralın su kabını kaybettik, bulup getirene bir deve yükü zahire verilecek, ben de kefilim buna dediler.”³⁰³ âyetini tefsir eden müfessir, “صُوعًا الْمَلِكِ” kısmı hakkında farklı kıraatlerin varlığından bahsetmektedir. O, kıraat-i âmme kavramıyla okunan kıraatinin “صُوعًا الْمَلِكِ” olduğunu, ardından Ebû Hûreyre ve Yahyâ bin Ya'mer'in kıraatini aktarmıştır.³⁰⁴ Söz konusu pasajı diğerlerinden farklı olarak “صُوعًا الْمَلِكِ” şeklinde şâz olarak okuyan Yahyâ bin Ya'mer'e dayanak olarak “كُنْبُهُ كُنْبَهَا” hadisini nakletmiştir.³⁰⁵ Bu hadisin hükmü de yukarıda ele aldığımız hadis gibi zayıftır.³⁰⁶ Ancak müfessirin iki hadisi ele alma biçimi farklılık arz etmektedir. Nitekim yukarıda ele alınan hadisi Cüşemî, kendi tercihinin temellendirmek üzere nakletmişken burada yorum ve tercih yapmaksızın sadece bu bağlamda bir hadisin varlığından bahsettiği göze çarpmaktadır.

Cennetliklerin mazhar olacağı nimetlerin konu edildiği “مُنْكَبَيْنَ عَلَى رُفْرَفٍ خُضْرٍ” Yeşil, hârikulâde güzel yastıklara yaslanmışlardır.”³⁰⁷ âyetini tahlil eden Cüşemî, “عَبَّاقَرِي” ifadesinin Hz. Peygamber tarafından “عَبَّاقَرِي” şeklinde okunduğuna dair bir rivâyetten söz etmektedir. Ancak müfessir bu rivâyetin doğruluğunu kabul etmeyip böyle bir kıraatin Hz. Peygamber tarafından okunmuş olamayacağını ve dolayısıyla bu kıraatin caiz olmadığını dile getirmiştir.³⁰⁸ O, ayrıca “عَبَّاقَرِي” şeklinde okunan kıraatin dilcilere göre hata kabul edildiğini ifade etmiştir. Çünkü dilcilere göre çoğul olan bir kelimedede elif “ا” harfinden sonra üç veya dört harf gelmemelidir. Ancak eğer “فَنَادِيل” ifadesinde olduğu gibi “ا” harfinden sonra ikinci harf, med harflerinden olursa o takdirde böyle bir okuyuş caiz olur. Dolayısıyla müfessir, hem böyle bir rivâyeti kabul etmemiş hem de dilcilere göre de böyle bir kıraatin doğru olamayacağını

‘Ali b. Aḥmed el-Maḳdisî İbnü'l-Kayserânî, *Zaḥîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni 'Adiyy*, thk. ‘Abdurrahman el-Feryevâ’î (Riyad: Dâru's-Selef, 1417/1996), 2/1212.

³⁰³ Yûsuf, 12/72.

³⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3683.

³⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3683.

³⁰⁶ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, Sünen, thk. Şu'ayb el-Arnaût, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “et-Ticârât” 5, (No. 2152)

³⁰⁷ er-Rahmân, 55/76.

³⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6733.

belirtmiştir.³⁰⁹ Sahih kıraatler arasında da mezkûr okuyuşun bulunmaması,³¹⁰ müfessirin sadece rivâyet odaklı kabulü şart koşmayıp dirâyet yönünü ortaya koyacak nitelikte tahlile yer verdiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, müfessirin hadisleri kıraatlere delil olarak nadiren kullandığı ve zayıf hadisleri dahi kıraatlere dayanak olarak aldığı gözlemlenmiştir. Müfessir, kendi tercihleri için olduğu kadar, sahih olmasa da mevcut bir kıraatin açıklanmasında da hadislerden yararlanmıştı. Sahih bir kıraate karşı delil niteliğinde kullanmayıp sadece açıklama malzemesi olarak değerlendirdiği ve sıhhati belirsiz bir hadisi reddettiği de müşahade edilmiştir.

2.3.4. Mushaf'ın Hüccet Olarak Kullanılması

Makbul kıraatin üç önemli şartından biri, Hz. Osman döneminde istinsah edilen ve sahabenin icma ettiği mushaf hattına uygunluktur.³¹¹ Bu nedenle kıraatlerin sahihini sahih olmayanından ayıran en etkin unsurlardan biri olarak mushaf hattı karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde kıraatlerin sahihliğini ortaya koymada en önemli diğer bir kıstas ise senettir.³¹² Sahih senede sahip olan her kıraat, potansiyel olarak sahih kabul edilebilmektedir.

İstinsah faaliyetinin altında yatan sebep, senedi sahih olduğu halde resmi mushafa uymayan kıraatleri arka plana atmak ve çerçeve dışına çıkan kıraatlerle, sahih senede sahip olsalar bile, amel etmemektir. Dolayısıyla senet, tek başına tespit kriteri değildir. Eğer senedin sahihliği, bir kıraatin sahih olabilmesinin yegâne şartı olarak kabul edilecek olursa, o takdirde bizzat Hz. Peygamber'den işitilmiş birçok sahabe kıraatinin de sahih kabul edilme zorunluluğu ortaya çıkacaktır.³¹³ Halbuki bu durum realiteye uymamaktadır. Zira Hz. Osman bu durumun önüne geçme adına istinsah faaliyetinin emrini vermiş ve birçok sahabeye ait mushafları da ortadan kaldırmıştır.³¹⁴ Bu durum, mushaf hattının tıpkı senette olduğu gibi, tespit kriteri olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca mushaf, hattına uygun olan sahih birikimi desteklemenin yanı

³⁰⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6733.

³¹⁰ Ebyari, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, 6/297.

³¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

³¹² İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

³¹³ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 179.

³¹⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 178.

sıra müteradif okumaları teke indirgemek ve tefsirîmahiyette olan müdrec okumaları saf dışı bırakmak gibi fonksiyonları da icra etmektedir.³¹⁵

Kıraat geleneği içinde çok önemli bir kriter olarak kabul edilen mushaf hattına uygunluk durumu, Cüşemî tarafından da kıraat farklılıklarının izahında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde müfessirin kıraatleri hüccetlendirmek için mushafa nasıl başvurduğu bazı örnekler üzerinden incelenecektir.

Cüşemî, Hz. Peygamber'in müminlere kendi canlarından daha üstün bir tercih olması gerektiğini vurgulayan “أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ”/Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır; eşleri de onların anneleridir.”³¹⁶ âyetini tahlil ederken, “وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ” kısmının kıraat-i âmme olduğunu on kıraate şâmil gelecek şekilde belirtmiş ve tüm mushaflarda bu şekilde yazıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Übey b. Kâ'b'a (ö. 33/654) nispet edilen “وَهُوَ أَبُّ لَهُمْ” okuyuşunu âyeti tefsir kabilinden olduğu için kıraat olarak kabul etmemektedir. Ayrıca peşi sıra gelen âyetlerde geçen “الظُّنُونَا السَّيْلَ” kelimeleri için de farklı okunuşların söz konusu olduğunu belirtmiştir. Burada vakıf ve vasıl halinde elifin okunup okunmadığına dair kıraat imamlarının ihtilaflarına yer verirken hem vakıf hem de vasıl halinde elifi okuyanların Hz. Osman mushafı ve müstenseh mushafları referans aldıklarını aktarmıştır. Zira farklı şehirlere dağıtılan mushaflarda elifin yazılı olduğunu belirtmiştir. Vakıf halinde elifi okuyup vasıl halinde okumayanların da Arap dil yapısına bağlı olarak böyle okuduklarını delillendirmeye çalışmıştır.³¹⁷ Zikredilen her iki okuyuş da sahih olmakla beraber³¹⁸ Cüşemî'nin, iki kıraat arasından herhangi bir tercihte bulunmadığı ayrıca mushafa kıraatin tespiti için başvurduğu gözlemlenmiştir.

Amel defterini sağ elinden alacak olanların nâil olacakları nimetlerden bahseden âyetleri tefsir eden müfessir, “وَطَلَحَ مَنُصُودٌ... Meyve yüklü muz ağaçları arasında...”³¹⁹ âyeti hakkında rivâyet edilen bir olayı aktarmaktadır. Rivâyete göre bir adam Hz. Ali'nin yanında âyeti aslı üzere “وَطَلَحَ مَنُصُودٌ” şeklinde okumasından dolayı Hz. Ali'nin tepkisiyle karşılaşır. Hz. Ali, adama “وَطَلَحَ” ne demektir? Bilmez misin ki Kur'an'da “وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ...Ekinlerin, meyveleri uç vermiş hurma ağaçlarının

³¹⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 180.

³¹⁶ el-Ahzâb, 33/6.

³¹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5701.

³¹⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 289.

³¹⁹ el-Vâkıa, 56/29.

arasında...”³²⁰ şeklinde geçmektedir. Öyleyse nasıl böyle okursun?” der. Bunun üzerine adam Hz. Ali’ye cevaben mushafta “ح” ile yazıldığını ve değiştirebileceğini söyler. Hz. Ali’de artık Kur’an’ın asla değiştirilemeyeceğini belirtir. Müfessir bu rivâyetin âhâd haber olduğunu ve Kur’an’ın kıraati hakkında böyle bir rivâyetin kabul edilemeyeceğini, ayrıca Hz. Ali’nin mushafında sözü geçen âyetin “ح” harfî ile olduğu halde böyle bir şey söylemesinin mümkün olmayacağını dile getirmektedir. Şayet bu rivâyete dayanarak yapılacak bir kıraatin de caiz olamayacağını vurgulamıştır.³²¹

Müfessirin herhangi bir rivâyet karşısında mushafa bağlı olduğunu gösteren bu tutumuyla paralel olarak bir başka âyette de aynı tavrı sergilediği görülmektedir. O, müminlerin son ana gelip de pişman olmadan önce infak etmelerini isteyen “لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقْتُ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ *Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısan da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam...*”³²² âyetin tefsirinde iki farklı kıraatin varlığından bahsetmektedir. Kıraat imamlarının “فَأَصَّدَّقْتُ وَأَكُنُ” şeklindeki okumasına karşı, Ebû Amr tek kalarak “فَأَصَّدَّقْتُ وَأَكُونُ” şeklinde okumaktadır. Ebû Amr, “وَأَكُونُ” kelimesini temenninin “لَوْلَا” cevabı olan “فَأَصَّدَّقْتُ” kısmı üzerine atfettiği için böyle okurken, aynı zamanda Hz. Osman mushafında da “و” harfinin ihtisar sebebiyle yazılmadığını söylemektedir. Ferrâ da buna benzer bir örneği İbn Mes’ûd’un mushafında gördüğünü nakletmektedir.³²³ Cumhur ise “وَأَكُنُ” kelimesini “فَأَصَّدَّقْتُ” cevabının mahalline atfettiği için cezm okumaktadır. Her iki kıraatinde sahih olmasıyla beraber, müfessir sanki kendi tercihinin ortaya koyar gibi Ebû Ubeyd’in tercihinin yer vermektedir. Ebû Ubeyd, cumhurun kıraatini üç sebepten ötürü tercih etmektedir: Mushafta “وَأَكُنُ” kelimesinin “و” harfîyle yazılmaması, cumhur kıraat imamlarının “وَأَكُنُ” şeklinde okuması ve son olarak da “وَأَكُنُ” kelimesinin “فَأَصَّدَّقْتُ” cevabının mahalline atfedilmesinin Arap dilinde sahih vecih olmasına dayanarak tercihinin temellendirmiştir.³²⁴

Yukarıda verilen ilk örnekte müfessirin, mushafın tespit boyutuyla amel ettiği görülürken, son örnekte ise iki sahih kıraat arasından tercihinin mushafı esas kabul ederek belirttiği gözlemlenmektedir. Dolayısıyla mushaf, müfessir tarafından hem

³²⁰ eş-Şuarâ, 26/148.

³²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6748.

³²² el-Münâfikûn, 63/10.

³²³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6945.

³²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6945.

kıraatin sahihliğini hem de sahih iki kıraat arasından tercihini temellendirmede bir etken olarak kullanılmıştır.

2.3.5. Dilin Hüccet Olarak Kullanılması

İhticac olgusunun zemini isnat, kolonları mushaf olacak olursa, şüphesiz çatısı da dil kriteri olacaktır. Hz. Peygamber'den işitilen kıraatler sahabe döneminde dil yapısına uygunluk aranmadan okunmaktaydı. Sahabe neslinden hemen sonra kıraatlerin tespitinde hem mushaflar hem de dil etkin bir rol oynadı. Bunun sebebi, İslamiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasıyla beraber o zamanki mushafın harekesiz ve noktasız oluşuydu. Zira sahabelerin dile pek hâkim olmaları ve kıraat esnasında lahn olgusundan uzak olmaları, sahih kıraatleri belirlemede mushaf ve dil kriterine ihtiyaç bırakmamaktaydı.³²⁵

Tabiin dönemi, ihticac olgusuna dilin dahil olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu döneme kadar lahn ile karşı karşıya gelmemiş olan toplum, bu dönemde karşılaştığı lahn olgusuna karşın birtakım tedbirler almak durumunda kalmıştır. Kur'an'ın bu dönemde noktalanmaya başlanması³²⁶ ve sistematik bir biçimde dilin kurallarını oluşturmaya yönelik nahiv kaidelerinin meydana getirilmesi³²⁷ bu tedbirler kapsamındadır. Dolayısıyla bu dönemde Arap dili ve Kur'an arasında sıkı bir etkileşim söz konusudur. Zira Arapça olarak inen Kur'an, dil kaidelerinin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple Kur'an, dilin kaynağı; dil ise Kur'an'ın destekçisidir. Aynı zamanda nahiv kaidelerinin farklılık göstermesi, kıraatlerin çeşitlilik arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu döneme kadar nahiv kaidelerinin oluşturulmamasının sebebi de toplumun bu durumu yadırgamamasıdır.³²⁸

Hem kıraat hem de dilci kimliğiyle bilinen alimlerin dili tespit kriteri olarak kullanması, yani dili bir kıraatin sahih olma şartlarından biri olarak kabul etmesi, birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Şöyle ki, dilin naklî temelle eşit düzeyde tutulması, sahih olan bir kıraatin sırf dil kaidelerine efsah düzeyde uymadığı

³²⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 183.

³²⁶ Ebû 'Amr 'Osman bin Sa'îd ed-Dânî, *el-Muhkem, fî Nakti'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1997), 6-7.

³²⁷ Abduh Ali İbrâhîm er-Râcihî, *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdâ el-'Arabiyye, 1980), 11.

³²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 10-11.

için kabih görülmesinin yolunu açmıştır.³²⁹ İbnü'l-Cezerî de bu bağlamda “*biz tüm kıraat birikiminin üst düzeyde fesâhata sahip olduğu iddia etmiyoruz*”³³⁰ demektedir. Aynı şekilde, her kıraatin aynı derecede fasih olmadığını savunan³³¹ İbnü'l-Cezerî, bu durumun farkında olması hasebiyle “*Arap diline bir vecihle de olsa uyması yeterlidir*”³³² diyerek alternatif bir çözüm üretmektedir. Dolayısıyla herhangi birinin sahih bir kıraati, nahiv kaideleri üzerinden eleştirmesi kabul edilir bir şey değildir. Kanaatimizce de dilin senet gibi tespit ölçüsü olması, birçok problemi çözümsüz kılacaktır. Bu nedenle, dilin sahih kıraatleri destekleyici bir unsur olarak üçüncü şart kabul edilmesi, daha açıklayıcı olacaktır.

Dil kıraat ilişkisi ve dilin, kıraatin tespitinde veya izahında ihticac unsuru olarak kullanılması, Hâkim el-Cüşemî’de de bulunmaktadır. Özellikle nahiv-kıraat ilişkisine dair birtakım örneklerden hareketle konuya dair Cüşemî’nin, dilin tercih kriteri olarak kullanımı konusundaki görüşü belirlenmeye çalışılacaktır.

Mesela; çürümüş kemiklerin tekrar diriltilemeyeceğini savunan inkarcıların söylemlerine yer veren “*إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَجْرَةً...Bizler çürümüş kemiklere döndükten sonra mı?*”³³³ âyetinde geçen “*نَجْرَةً*” ifadesinde iki farklı kıraat söz konusudur. Cüşemî, her iki kıraatin de kimler tarafından okunduğunu aktarmaktadır. Söz konusu iki sahih kıraat arasından dil eksenli bir tercihte bulunmaktadır. Cüşemî’ye göre “*تَاخِرَةً*” kıraatini başta kıraat imamlarından Hamza, Ebû Amr ve Ebû Bekr Şu’be olmak üzere birçok sahabe de okumaktadır. Dilcilerden Ferrâ da bu kıraati, kendinden önce ve sonra geçen âyetlerin sonlarına uyumlu oluşundan dolayı tercih etmektedir.³³⁴ Geri kalan kıraat imamlarının “*نَجْرَةً*” kıraatini okumaları, Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim’in bu kıraati tercih etmesi ve zikredilen kıraati Arap dili açısından daha fasih ve meşhur olarak görmesi, Cüşemî’nin bu kıraati diğer kıraate tercih etmesine sebep olmuştur. Aynı zamanda Mekke ve Medine ehlinin “*نَجْرَةً*” kıraatini okuması, müfessirin tercihini dayandırdığı delillerden bir diğeridir. “*نَجْرَةً*” ve “*تَاخِرَةً*” kelimelerinin aynı anlama geldiğini söyleyenler olduğu gibi “*نَجْرَةً*” kelimesinin “eskimiş” manasına geldiği; “*تَاخِرَةً*”

³²⁹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1983), 1/252-253.

³³⁰ Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü l-mukriîn ve mürşidü t-tâlibîn*, thk. Abdülhay el-Feremâvî (Kahire: Mektebetü'l- Cumhûriyye, 1977), 243.

³³¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

³³² İbnü'l-Cezerî, *Müncidü l-mukriîn*, 91; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

³³³ en-Nâziât, 79/10.

³³⁴ Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7259.

kelimesinin de “içi boşalmış, çürümüş, ses çıkaran oyuk” gibi manalara geldiğini söyleyenler de bulunmaktadır.³³⁵ Örnekte görüldüğü üzere, her iki okuyuşun da lügat olmasına rağmen müfessir tercihini dilsel açıdan daha yaygın olanı baz alarak yapmıştır.

Borç alışverişini detaylarıyla ele alan müdâylene âyetinde geçen “وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ” *Kâtip de şahit de zarar görmesin...*³³⁶ ifadesi hakkında birkaç kıraat bulunmaktadır. “لَا يُضَارَّ” fiilini Ebû Ca’fer, meczum ve muhaffef olarak “لَا يُضَارَّ” şeklinde okumakla diğer kıraat imamlarından ayrılmaktadır. Kıraat-i âmme kavramıyla müfessir, Ebû Ca’fer dışında kalan imamların okuyuşlarını tercih etmiştir. “لَا يُضَارَّ” fiilinin aslının “لَا تُضَارَّرُ” olduğunu belirten Cüşemî, Hasan-ı Basrî’den rivâyet edilen şâz bir kıraatin de sadece varlığından haberdar etmektedir.³³⁷ Örnekte görüldüğü üzere dil, iki kıraat arasından birini diğerine öncelemede temel kriter olurken aynı zamanda şâz bir kıraatin de dile aykırılığı sebebiyle saf dışı bırakılmasında etkin rol oynamıştır. Dolayısıyla Arap dili hem tespit hem de tercih kriteri olarak bu örnekte karşımıza çıkmaktadır.

Asıl erdemliliğin iman esaslarına inanan, infak eden, sabreden ve namaz kılıp zekât veren kimselere ait olduğunu ifade eden “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ” *Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir...*³³⁸ âyet-i kerîmede geçen “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ” ifadesi iki farklı şekilde okunmaktadır. Kıraat imamlarından Hamza ve Âsım râ harfinin fethasıyla “لَيْسَ الْبِرُّ” geri kalan kıraat imamları ise râ harfinin zammesiyle “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde okumaktadır.³³⁹ Fetha ile okuyanlar, “أَنْ” edatını sılasıyla beraber “لَيْسَ” edatının ismi yaparak haberi, isim üzerine takdim etmektedirler. Dolayısıyla bu durumda “لَيْسَ تَوَلَّيْكُمْ وُجُوهَكُمْ الْبِرُّ” *Yüzünüzü döndürmeniz iyilik değildir* şeklinde bir takdir yapılmış olmaktadır.

Müfessir, buna benzer bir kullanımın “إِنَّا أَنتُوا بِأَبَائِنَا” *Kendilerine âyetlerimiz açık açık okunduğunda, ‘Doğru söylüyorsanız atalarımızı geri getirin’ demekten başka bir delil ileri süremiyorlar.*³⁴⁰ âyetinde de bulunduğunu

³³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7260.

³³⁶ el-Bakara, 2/282.

³³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1072.

³³⁸ el-Bakara, 2/177.

³³⁹ Dâni, *Kitâbu’t-Teyîsîr*, 291.

³⁴⁰ el-Câsiye, 45/25.

aktarmaktadır.³⁴¹ “لَيْسَ” edatının haberinin “أَنْ تُؤْلُوا” ismi üzerine “الْبِرَّ” takaddüm etmesi gibi “حُجَّتَهُمْ” kelimesi de haberinin önüne geçmiştir. Bu durum aslında müfessirin kıraatleri âyetlerle hüccetlendirme hususuna da güzel bir örnektir. Zamme ile okuyan kıraat imamları “الْبِرَّ” kelimesini “لَيْسَ” edatının ismi, “تُؤْلُوا” fiilini de mastar teviliyle isimleştirerek “لَيْسَ” edatının haberi yapmaktadırlar. Bu durumda “لَيْسَ الْبِرُّ تَوَلِيَكُمْ/iyilik dönmeniz değildir...” şeklinde bir takdir söz konusudur. Müfessir iki sahih kıraat³⁴² arasından zamme ile okuyuşun daha tercihe şayan olduğunu “لَيْسَ edatının ismi haberinden önce gelir.” diyerek vurgulamaktadır.³⁴³

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere Cüşemî, nahvî değerlendirmelere başvurarak kıraatleri ele almış, aralarından şâz kıraatleri reddetmiş ve dili, sahih kıraatlerden birini öncelemede tercih aracı olarak kullanmıştır. Aynı zamanda tercihini ortaya koyarken sadece dil eksenli davranmayıp mushaf kriterine ve cumhurun kıraat anlayışına da ayrıca önem vermiştir. Şâz kıraatleri sahihlerinden ayırmada dil, tespit için kullanılırken sahih kıraatler arasından yapılan tercihlerde de diğer hüccet kriterlerini destekleyici bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Sibeveyhi (ö. 180/796)³⁴⁴ ve Ferrâ’da³⁴⁵ olduğu gibi dil, müfessir tarafından başlı başına bir kriter olarak kullanılmamış ve sadece dile uygunluğuna bakılarak bir kıraat zayıf veya kabih olarak görülmemiştir. Sonuç olarak dil, senedin sahihliği ve mushafın yanında üçüncü bir kriter olarak diğerlerini destekler bir nitelikte kabul edilmiş ve bu şekilde kıraat tahlillerinde kullanılmıştır.

2.3.6. Şiirlerin Hüccet Olarak Kullanılması

Tefsirlerde istişhad, yani delil getirme faaliyetleri çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Şiirle istişhad, bu faaliyetlerin önemli bir parçası olup Sahabe dönemiyle birlikte başlayarak zaman içinde gelişmiş ve yaygınlaşmıştır.³⁴⁶ Lügat ilmine dair eserlerden, dilsel tahlillerin yoğun olduğu tefsirlere; meâni’l-Kur’an’dan rivayet tefsirlerine kadar geniş bir yelpazede Arap şiirlerinden faydalanıldığı

³⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/724.

³⁴² İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 123.

³⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/724.

³⁴⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 1/145-146.

³⁴⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/252-253.

³⁴⁶ Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Arap Dilinde İlk İstişhad”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369-371.

görülmektedir.³⁴⁷ Neredeyse her müfessir gibi Cüşemî de eserinde şiirlere fazlasıyla yer vermiştir. O, özellikle lûgat,³⁴⁸ i'rab³⁴⁹ ve mana³⁵⁰ başlıklı kısımlarda şiirlere başvurmuş olsa da ara ara kıraatleri değerlendirirken de şiirleri delil olarak kullanmaktan uzak durmamıştır.³⁵¹

Allah'a, meleklerine ve peygamberlerine düşmanlık edenlere Allah'ın da düşman olduğunu bildiren “مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ”/Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır.”³⁵² âyetinde geçen “مِيكَالَ” kelimesi hakkında birkaç okuyuş söz konusudur. Ebû Amr, Ya'kûb ve Hafs bahsi geçen kelimeyi mîm harfinin kesresi ve hemzesiz olarak “مفعال” vezninde “مِيكَالَ” şeklinde, Nâfi' ve Ebû Ca'fer hemzeden sonra yâ harfî olmaksızın “ميكاعل” vezninde “مِيكَائِلَ” şeklinde, İbn Kesîr, Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr ise med, hemze ve işbâ' ile “مِيكَائِيلَ” şeklinde okumaktadırlar. Tüm bu okumaların hepsi de sahihtir.³⁵³ Bunlardan tercihe şayan olan “مِيكَالَ” şeklinde olan okumadır. Nitekim bu okuyuş, Hicaz ehlinin okumasıdır.³⁵⁴ Müfessir, tüm bunları söyledikten sonra şiirden aktarımda bulunarak yaptığı tercihi desteklemeye çalışmıştır. Şair şöyle demiştir: “وَيَوْمَ بَدْرٍ لَقِينَاكُمْ لَنَا مَدَدٌ فِيهِ مَعَ النَّصْرِ جِبْرِيلُ”/Bedir günü takviye kuvvetlerle karşınıza çıktık. Zaferi Cebrail ve Mikail ile birlikte (aldık).” Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728) de şöyle demiştir: “عَبَدُوا الصَّلِيبَ وَكَذَّبُوا وَبَجَبْرَيْلَ وَبِمُحَمَّدٍ”/Haça taptılar ve Muhammed'i inkâr ettiler. Cebrail ve Mikail'i de tekzip ettiler.” İki şiirde de görüldüğü üzere “مِيكَالَ” kelimesi, Cüşemî'nin tercihini delillendirir nitelikte kullanılmıştır. Müfessirin, şiirleri sadece sahihler arasından yapılacak bir tercihte referans kullanması ise dikkat çekicidir.

Bir başka örnekte ise Cüşemî, dil kaidelerini desteklemek adına şiirlerden yararlanmaktadır. Nahivsel değerlendirmelere konu olacak bu durum, müfessirin sadece kıraatlerin zeminini oluşturmak adına şiirlere başvurmasından öteye geçmemiştir. Batıl yollarla kişilerin malının yenmesini yasaklayan “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

³⁴⁷ Mehmet Zülfi Cennet, “Şerîf El-Murtazâ'nın Yorum Yönteminde İstişâh”, *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 6/27 (2020), 67.

³⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5644.

³⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1529.

³⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5276-77.

³⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/623, 2/1326,1338,1431,1442,1528.

³⁵² el-Bakara, 2/98.

³⁵³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 107; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 85; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/509.

³⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/509.

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ/Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir...”³⁵⁵ âyette geçen “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً” ifadede iki farklı kıraat bulunmaktadır. Âsım, Kisâ ve Hamza nasb ile “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً” şeklinde okurken geri kalan kıraat imamları ref ile “إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْأَمْوَالِ تِجَارَةً” şeklinde okumaktadır.³⁵⁶ Nasb ile okuyan imamlar, “إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْأَمْوَالِ تِجَارَةً” fiilini tam fiil olarak kabul etmektedirler. Müfessir, nasb ile okuyanların okuyuşunu delillendirmek adına şu şiire yer vermektedir: “إِذَا كَانَ طَعْنًا بَيْنَهُمْ وَعِنَاقًا/ (Ey Gözlerim iffetle ağlaman gerekmez miydi?) Aralarında bıçaklanma ya da sarılma olduğunda...” Aynı şekilde, ref ile okuyanların okumasını da başka bir şiirle temellendirmektedir. Şair: “فَدَى لِبَنِي دُهْلٍ بِنِ شَيْبَانَ نَاقَتِي إِذَا كَانَ بَوْمٌ/Dişi devem zuhl, Şeybanoğullarına feda ola... (O gün) kayan yıldızların olduğu bir gün ise...” demiştir.³⁵⁷ Her iki kıraat de sahih olmasına rağmen Cüşemî, herhangi bir tercihte bulunmaksızın iki kıraati de şiirlerle hüccetlendirmeye çalışmıştır.

2.3.7. Kur'an'ın İç Bütünlüğü Boyutuyla Kıraatleri Hüccetlendirmesi

Kıraatlerin tevcihi yapılırken, her müfessirin farklı kıstaslar geliştirdiği bilinmektedir. Âyetlerin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması ve bağlamına uygun anlamın gözetilerek kıraat tercihinin yapılması bu çerçevede değerlendirilmektedir. Bu bölümde, Cüşemî'nin kıraatleri temellendirirken âyetin iç anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurarak kıraat farklılıkları arasında tercihini nasıl ortaya koyduğu incelenecektir.

Allah'ın (c.c) Hz. Musa'ya (a.s) kavminin buzağıya taptığını bildirdiği “وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ/Mûsâ'ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz, haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.”³⁵⁸ âyetinde iki farklı kıraat söz konusudur. Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb elif harfi olmaksızın “وَإِذْ وَعَدْنَا” şeklinde okurken, geri kalan kıraat imamları da elif ile “وَإِذْ وَعَدْنَا” şeklinde okumaktadırlar.³⁵⁹ Müfessir, elif ile okumayı tercih edenlerin, Allah'ın (c.c) vaatte bulunması ve Hz. Musa'nın bu vaadi kabul etmesine delalet ettiklerini söylemektedir.

³⁵⁵ en-Nisâ, 4/29.

³⁵⁶ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 107.

³⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1528-1529.

³⁵⁸ el-Bakara, 2/51.

³⁵⁹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 76-77; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 96.

Dolayısıyla vaat hususunda ortaklığa işaret etmiş olmaktadırlar. Cüşemî, elif olmaksızın okumayı tercih edenlerin ise manaya en sağlam şekilde bağlı olduklarını, zira Hz. Musa'nın sözleşmeyi kabul etmesinin Allah'ın (c.c) vaadi olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın bu bağlamda geldiğini, başka bir âyette de “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ *Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki...*”³⁶⁰ elif harfi olmaksızın okuyan kıraat imamlarını destekleyecek tarzda bir ifadenin bulunduğunu da aktarmaktadır.³⁶¹ Örnekte görüldüğü üzere, müfessir tercihini belirtmeden sadece âyetin anlam bütünlüğü boyutuyla temellendirmeye çalışmıştır. Her ne kadar apaçık olarak tercihini ifade etmese de yaptığı yorumdan, elif ile okumayan kıraat imamlarını tasvip ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Ya'kûb'un evlatlarının babalarına verdiği söze yer veren “قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالْهَ” *Onlar da 'Senin, ataların İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek Tanrı'ya kulluk edeceğiz' demişlerdi...*”³⁶² âyetinde sahih kıraatle beraber şâz bir kıraat de bulunmaktadır. Müfessir, kıraat-i zâhire kavramıyla “أَبَانِكَ” sahih kıraatini aktarırken, Yahyâ b. Ya'mer'in de “أَبِيكَ” şeklinde müfred olarak okuduğuna yer vermektedir. Sebep olarak, Hz. İsmail'in Hz. Ya'kûb'un babası olmadığını, bilakis amcası olduğunu dolayısıyla bu kıraatin caiz olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Arapların amcaya da baba dediklerini, hatta Hz. Peygamber'in Hz. Abbas için “هَذَا بَقِيَّةُ آبَائِي /bu babalarımın geri kalandır” ifadesini kullandığını rivâyet etmektedir.³⁶³ Örnekten de anlaşıldığı üzere, mana olarak da olsa şâz bir kıraati Cüşemî reddetmektedir.

Yahudilerin sözü tahrif ettiklerini konu edinen “مَنْ الَّذِينَ هَآؤُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ” *Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırıyorlar...*”³⁶⁴ âyeti hakkında hem sahih hem de şâz bir kıraat bulunmaktadır. Kıraat-i âmme kavramıyla “الْكَلِمَ” kıraatini aktaran müfessir, Hz. Ali'ye nispet edilen şâz bir kıraatin “الْكَلِمَ” varlığından da bahsetmektedir. O, sahih kıraatin tahrif edilen her şeyi kapsadığını, şâz kıraatin ise recm cezasına tekabül ettiğini söylemektedir. Yani, Yahudilerin Tevrat'ta

³⁶⁰ Nûr, 24/55.

³⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/380.

³⁶² el-Bakara, 2/133.

³⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/600.

³⁶⁴ en-Nisâ, 4/46.

da geçen recm cezasını değiştirdiklerini belirtmektedir. “الکلم” kelimesinin çoğul olduğunu aktaran Cüşemî,³⁶⁵ her zaman olduğu gibi şâz bir kıraatle amel edilemeyeceğini Hz. Ali’nin kıraatini kıraat-i âmme kavramından istisna ederek ortaya koymaktadır.

2.3.8. Lehçe ile Kıraatleri Gerekçelendirmesi

Kur’an’ın Arapça olarak Kureyş lehçesine uygun bir şekilde inmiş olmakla birlikte,³⁶⁶ birtakım okuma zorluklarını da beraberinde getirmiştir. Nitekim bu dönemde farklı Arap kabileleri İslam’a girmiş³⁶⁷ ve Hz. Peygamber’in izin verdiği ölçüde okuma ruhsatından yararlanmışlardır. Dolayısıyla Mekke döneminde rastlanmayan ruhsat temelli okuyuşlar, Medine döneminde ortaya çıkmıştır.³⁶⁸ Bu durum, yedi harf meselesinin temelini oluşturmuştur. Yedi harfin tam olarak neyi ifade ettiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, birçok yorum yapılmıştır. ³⁶⁹ Yapılan yorumlardan biri, yedi harfin Arapçadaki yedi farklı lehçeye karşılık geldiğidir. ³⁷⁰

Yedi lehçenin dahi hangi lehçeleri içine aldığı tartışmalıyken, yedi lehçe görüşünün yedi harfe karşılık geldiğini söylemek pek doğru gözükmemektedir. Dolayısıyla lehçe görüşüyle kıraatleri sınırlandırmak kabul edilebilir bir şey değildir. Ancak kıraatler arasından yapılacak bir tercih, lehçe göz önünde bulundurularak yapılabilir. Aynı şekilde, istinsah faaliyetinde Kureyş lehçesinin esas kabul edilmesi,³⁷¹ her hangi bir kıraatin kabul veya red edilmesinde lehçenin temel etkenlerden biri olması anlamına gelmektedir. Cüşemî’nin kıraatleri temellendirme amacıyla lehçeye başvurduğunun bazı örnekleri burada verilecektir. ³⁷²

Peygamberlerle beraber iman edenlerin de Allah (c.c) yolunda savaştıklarını aktaran “وَكَايْنُ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَيْبُونَ كَثِيرٌ”/Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar...”³⁷³ âyetinde geçen “كَائِنٌ” ifadesi hakkında farklı kıraatler

³⁶⁵ Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1579.

³⁶⁶ Ebû Bekr Bâkılânî, *Nüketü’l-intisâr li nakli’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Zağlûl Selâm (İskenderiyye: Munşe’ âtu’l-Ma’ârif, 1994), 386.

³⁶⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 43.

³⁶⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 32.

³⁶⁹ Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar, 2013), 112-135.

³⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/24.

³⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/7.

³⁷² Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/213,233,252,276,294,344,405, 2/1114,1335, 8/5635.

³⁷³ Âl-i İmrân, 3/146.

bulunmaktadır. İbn Kesîr, “كاعن” vezninde hemzeli ve şeddesiz olarak “كائن” şeklinde, Ebû Ca’fer ve Hasan-ı Basrî hemzesiz ve şeddesiz olarak “كاین” şeklinde okurken, geri kalan kıraat imamları şeddeli olarak “كائِن” şeklinde okumaktadır.³⁷⁴ Müfessir, tüm okuyuşların bilinen lügatlar olduğunu söylerken, “كائِن” şeklinde okuyuşun Kureyş lügati olması, Hz. Peygamber’in Kureyş lehçesine sahip olması ve Kur’an’ın da bu lehçe üzerine inmiş olması dolayısıyla tercihe daha şayan olduğunu dile getirmektedir.³⁷⁵

Hz. Peygamber’in küfre sapanlara üzülmemesi gerektiğini bildiren “الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ (Resulüm!) İnkârda yarışanlar seni üzmesin...”³⁷⁶ âyet-i kerimde iki farklı okuyuş söz konusudur.³⁷⁷ Nâfi’ tek başına “يُحْزِنُكَ” şeklinde if’âl babıyla okurken, diğer kıraat imamları “يَحْزُنُكَ” şeklinde sūlasî mücerred kalıptan okumaktadır. Her iki okuyuş da lügat olmasına rağmen Cüşemî, üstün olan lüğatin “ح-زن يحزن” fiilinden olduğunu dolayısıyla tercihinin bu yönde olduğunu belirtmektedir.³⁷⁸ Verilen örneklerde de görüldüğü üzere, müfessir tercihinin ifade etmek adına lügatleri kullanmaktan geri durmamıştır. Her ne kadar okuyuşlar lügat ile izah ediliyor olsa da bu durum, kıraatlerin sahih olmalarına engel teşkil etmemektedir. Yani Kureyş lehçesine ait olmayan bir okuyuş şâzdir diye bir kanı doğru değildir. Cüşemî de sadece tercih odaklı lügatlere başvurmuştur.

2.3.9. Cumhurun Okuyuşunun Hüccet Olarak Kullanılması

Müfessirin kıraatleri hüccetlendirirken başvurduğu yöntemlerden biri de cumhur imamların o kıraati okumuş olmasıdır. Aynı zamanda, iki sahih kıraat arasından birini öncelemek istediğinde de cumhur olgusuna önem vermektedir. Örneğin Allah’ın (c.c) verdiği nimetler hususunda cimrilik edenleri uyaran “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ”³⁷⁹ âyet-i kerimde Hamza tek başına muhatap sigasıyla “وَلَا تَحْسَبَنَّ” şeklinde okurken geri kalan kıraat imamları gaib sigasıyla “وَلَا يَحْسَبَنَّ” şeklinde okumaktadır.

³⁷⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 174-175.

³⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1335.

³⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/176.

³⁷⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 181.

³⁷⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1396.

³⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/180.

Cüşemî, Hamza'nın cumhura karşı tek okumasına karşın, tercihini cumhur ulemadan yana yapmıştır.³⁸⁰

İman edenlerin mükâfatlandırılacağını aktaran “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ/Şüphesiz, iman edenler; yahudilerden, hıristiyanlardan ve Sâbiiler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.”³⁸¹ âyette geçen “وَالصَّابِئِينَ” kelimesi hakkında iki farklı kıraat bulunmaktadır. Nâfi' diğer kıraat imamlarının aksine hemzesiz olarak “الصابين” şeklinde tilavet etmektedir. Müfessir, hemzesiz okumanın olası anlamlarını açıkladıktan sonra, tercih edilmesi gerekenin hemzeli okuma olduğunu belirtmekte ve bu tercihini, çoğunluğun bu şekilde okumasına dayandırmaktadır. Ayrıca bu kıraatin tefsirin anlamına en yakın okuma olduğunu ilim ehline dayandırarak ifade etmektedir.³⁸²

2.4. LEHÇE YÖNÜNDEN KIRAAT VECİHLERİ

Kıraat farklılıklarının bir kısmı doğrudan lehçelerle ilgilidir. Lehçeler, yedi harfin temelini oluşturan unsurların başında gelmektedir. Yedi harf ruhsatının verilmesinde toplumun azımsanmayacak kadarının okuma-yazma bilmemesi, toplumda yaşlıların, kadınların, kölelerin ve çocukların bulunması, Arap toplumunun farklı lehçelere sahip olması gibi nedenler sayılmaktadır.³⁸³ Tüm bu nedenler Kur'an'ın tek harf üzere okunmasını zorlaştırmaktadır. Yedi harf ruhsatıyla beraber, farklı lehçelerle de okunmasına müsaade edilmesi, kıraat vecihlerine lehçe eksenli okumaları da dahil etmiştir. Zamanla lehçelerin bu yönü birtakım karışıklıklara sebebiyet verse de Hz. Osman'ın direktifleri doğrultusunda gerçekleştirilen istinsah faaliyetiyle lehçeler, Kur'an'ın kendisiyle indirildiği Kureyş lehçesiyle sınırlandırılmıştır.³⁸⁴ Ancak lehçeye dayalı bazı okumalar, bu sınırlandırmaya rağmen yedi harf birikimi içerisinde yerini almıştır.³⁸⁵

³⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1404.

³⁸¹ el-Bakara, 2/62.

³⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/410.

³⁸³ Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balabân b. Abdullâh İbn Balabân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/14.

³⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/7.

³⁸⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 63-64.

Lehçeye dayalı okumalar beş grupta ele alınabilir: İdğam-izhar gibi yazıya yansımaya sadece kıraat esnasında ortaya çıkan fonetik farklılıklar; okuma zorluğundan kaynaklı olarak ruhsat verilen müteradif okumalar; sülâsî bab farklılıkları, sülâsî mastar farklılıkları ve son olarak da Arapçaya sonradan giren muarrebler. Müteradif okumalar önü alınmaz bir hale geldiğinden, istinsah faaliyeti ile asla indirgenmiş olup geri kalan okumalar kaldırılmıştır. Müteradifler dışında kalan lehçeye dayalı okumalar ise günümüze kadar süregelmıştır.³⁸⁶ Lehçeye dayalı okuyuş farklılıkları çoğunlukla doğrudan manaya etki etmemektedir. Nitekim bir yerde yapılan idğam ile izhar arasında manaya etki edecek bir durum da söz konusu değildir.

Bu başlık altında, müfessirin harf ve harekeye bağlı kıraat farklılıklarını nasıl ele aldığı, muzâraat harfinin kesreli vechiyle ilgili okumaları hangi bağlamda değerlendirdiği, fonetikle dair neler söylediği ve kıraatler ile lehçeler arasındaki irtibata nasıl yer verdiği alt başlıklar açılarak işlenecektir.

2.4.1. Fonetikle İlgili Vecihler

Kur'an, ilahi vahiy olarak Hz. Peygamber'e indirildiği gibi Kur'an'ın tilaveti de aynı şekilde Hz. Peygamber'e Cebail (a.s) vasıtasıyla öğretilmiştir. Hz. Peygamber, kendisine öğretilen bu fonetikle Kur'an'ı namazlarda okumuş ve sahabelere de bu şekilde aktarmıştır. Fonetikler, Kur'an'ın eda yönünü teşkil ettiğinden dolayı herhangi bir şekilde yazıya yansımamıştır. Aynı zamanda yedi harf ruhsatına bağlı olarak Kur'an'ın farklı kabileler tarafından okunması, fonetiklerin lehçe kaynaklı farklılıklar arz etmesine de sebebiyet vermiştir.

Kur'an'ın her yerinde aynı şekilde okunan lehçesel farklılıklar, manaya etki etmediği gibi yazı ile doğrudan ilişkili de değildir. Bu farklılıklar, Kur'an'ın tilavet yönüne yansımış olsa da kıraat birikimi içerisinde sahihi ve şâzzıyla brilikte bulunmaktadır. Üç başlık altında müfessirin fonetikle dair neler söylediğini bazı örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır.

2.4.1.1. İdğam

Kelimelerin telaffuzu sırasında meydana gelen seslerin birbirine olan etkisiyle alakalı alt başlıklardan birini idğam meselesi teşkil etmektedir. İdğam meselesine dair

³⁸⁶ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 63-64.

gerek kıraat kitaplarında gerekse de Arap dili kitaplarında detaylıca bilgi verilmiştir. Ancak konuya dair vereceğimiz bilgiler müfessirin yer verdiği örneklerle sınırlı tutulacaktır.

İdğam “bir şeyi diğerine katmak, harflerin birbirine katılması ve kaynaşması”³⁸⁷ anlamlarına gelmektedir. Kıraat kitaplarında ise mahreç ve sıfatları aynı veya mahreç ve sıfatları birbirine yakın ya da mahreçleri aynı sıfatları farklı harflerin birbirine katılması olarak tanımlanmaktadır.³⁸⁸ Kıraat kitaplarında idğam, *idğam-ı sağîr* ve *idğam-ı kebîr* olarak iki başlık altında ele alınmıştır. İdğam-ı sağîr birbirinin ardınca gelen harflerin ilkinin sakin ikincisinin harekeli olduğu idğam şeklidir. İdğam-ı kebîr ise art arda gelen iki harfin de harekeli olarak idğam edilmesidir.³⁸⁹

Cüşemî, “قَالَ بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ/İşimiz itaat” diyorlar; yanından ayrılınca da içlerinden bir grup, içinden, senin söylediğinin tersini kuruyor...”³⁹⁰ âyetini tahlil ederken birtakım bilgiler vermektedir. Âyette geçen “بَيَّتَ طَائِفَةٌ” ifadesini, Hamza ve Ebû Amr “ت” harfini “ط” harfine idğam ederek okumakta; geri kalan diğer kıraat imamları ise izhar ile okumaktadır.³⁹¹ Müfessir, izhar ile okumayı daha uygun bulduğunu aktarmakta ve bu durumu ecved kavramıyla ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak da her iki harfin harekeli ve ayrı kelimelerde bulunmuş olması olarak belirtmektedir. Ayrıca Kisâî’nin idğam konusunda isim ve fiili ayrı ayrı ele aldığını yani isimde idğam yaparken fiilde bundan kaçındığını da dile getirmiştir.³⁹² Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere “ت” harfinin “ط” harfine katılması idğam-ı kebîr olarak karşımıza çıkmış olup müfessir idğamın olmadığı kıraati tercih etmiştir.

İdğam konusuna dair vereceğimiz bir diğer örnek “وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى/Şüphesiz ki önceki Âd kavmini O helâk etti.”³⁹³ âyetidir. Ebû Ca’fer, Ebu Amr, Ya’kûb ve Nâfi’ âyette geçen “عَادًا الْأُولَى” kısmını hemzenin harekesini lââm harfine zammeli bir şekilde aktararak araya nûn harfi koymaksızın “عَادَ لُولَى” şeklinde okumaktadırlar.³⁹⁴ Diğer

³⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2/1391.

³⁸⁸ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/313-314.

³⁸⁹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/2.

³⁹⁰ en-Nisâ, 4/81.

³⁹¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 235.

³⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1646.

³⁹³ en-Necm, 50/53.

³⁹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 615.

kurrâ ise idğam yapmaksızın izhar ile “أَوَّلَى” şeklinde okumaktadırlar. Müfessir bu bağlamda izhar ile okumanın asıl üzerine olduğunu söylemiş olsa da iki kıraat arasında tercihte bulunmamıştır. Bahsi geçen hareketin nakledilme meselesinin Arapların günlük kullanımlarında da mevcut olduğunu da ifade etmiştir.³⁹⁵ Tefsirinde idğam konusunda yer verdiği örneklerden hareketle Cüşemî’nin genel olarak kimlerin idğam ile okuduğunu, ayrıca idğamın nasıl meydana geldiğini söylemekle yetindiği gözlemlenmektedir. Kısmen de olsa tercihte bulunduğu da görülmektedir.³⁹⁶

2.4.1.2. İmâle-Beyne-Feth ile İlgili Vecihler

Yazıya yansımayıp sadece şifahi yolla aktarılan kıraat vecihlerinden biri de imaledir. İmâle, fethayı kesreye meylettirmek suretiyle elif harfini yâ harfine yakın bir sesle okumak anlamına gelmektedir.³⁹⁷ İmâle-i mutavassıt diye adlandırılan beyne kavramı da fetha ile kesre arasında bir sesle okumaktır. Daha çok fethaya yakın bir okuma olduğu da kaynaklarda geçmektedir.³⁹⁸ Feth ise imale yapmaksızın harekeyi başka bir harekeye meylettirmeden okumaktır.³⁹⁹

Tefsirinde fonetik farklılıklara yer yer değinen Cüşemî, kıraatlerin tahlilinde imâleyle de yer vermiştir. O, tefhîm kavramını feth kavramının yerine kullanmıştır. Mesela; müminlere iman etmeyenleri dost edinmemelerini öğütleyen “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً/Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır...”⁴⁰⁰ âyetini tefsir ederken Cüşemî, Kisâî’nin “تُقْيَةً” kelimesini imâle; Nâfi’ ve Hamza’nın beyne; diğer kurrânın ise tefhîm ile okuduklarını dile getirmiştir. O, üç farklı okuma arasından tefhîm ile okumayı “ق” harfindeki isti’lâ sıfatından dolayı tercih etmiş ve tercihe şayan olan okumanın da bu olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar tefhîm ile okumayı tercih etmiş olsa da imâlenin de caiz olduğunu söylemiş, diğer okumaları reddetmemiştir.⁴⁰¹

³⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6667.

³⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4494.

³⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/29-40.

³⁹⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 240; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 149.

³⁹⁹ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi’l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Eseriyye, 1984), 1/97.

⁴⁰⁰ Âl-i İmrân, 3/28.

⁴⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1135.

Hız. İbrahım'ın gökteki cisimlere bakarak Allah'ı bulma arayışını konu edinen “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلَاقَ”/Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batınca da ‘Batanları sevmem’ dedi.”⁴⁰² âyetini ele alan müfessir, “رَأَى” fiilinin okunuşu hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Ebû Amr ve Verş, râ harfinin fethası ve hemzenin kesresi ile “رَأَى” İbn Âmir, Hamza ve Kisâî her iki harfin kesresi ile “رَأَى” okumuşlardır.⁴⁰³ Elif harfinden sonra muttasıl mansûb zamirlerden birinin gelmesi durumunda da hemzenin Hamza ve Kisâî tarafından kesrelendiğini aktaran müfessir, İbn Âmir’in de bu durumda hemzeyi fetha ile okuduğunu belirtmiştir. Eğer hemzeden sonra elif-lam takılı bir kelime gelirse Hamza, râ harfini kesreyle, hemzeyi ise fetha ile okumaktadır. Örnek olarak “رَأَى الشَّمْسُ” ifadesini getiren müfessir, tüm kurrânın “رَأَوْكَ” “رَأَتْهُمْ” kelimelerinin okunuşlarında ittifak ettiklerini de söylemiştir. Konumuza dair imâle ile ilgili olarak da imâle ve kesrenin yâ harfinden kaynaklı meydana geldiğini dolayısıyla elif-lam takısında bulunan elif-i vasil gibi bir elifin yâ harfinden sonra gelme durumunda yâ harfinin düşeceği, bu sebeple de imâlenin caiz olamayacağını dile getirmiştir.⁴⁰⁴

Tefsirinde imâle konusuna sık sık değinen⁴⁰⁵ Cüşemî, genel olarak bu okuma tarzını tercih etmese de sadece imâle ile okumanın caiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kelimelerin hangi kıraat imamları tarafından imâle ile okunduğunu ve bu okumanın neden tercih edildiğini kısmen açıklamıştır.

2.4.1.3. İşmam ile İlgili Vecihler

Kıraat vecihlerinde görünen lehçeye ait okumalardan birisi de işmâm’dır. İstılahta işmâm, sükûndan sonra harfin zammeli olduğuna işaret etmek maksadıyla dudakları öne sürmektir.⁴⁰⁶ İshmâm tıpkı diğer fonetik okumalarda olduğu gibi yazı ile gösterilememekte sadece kıraat ilminde işin ehli olan hocalardan dinlenilerek tatbik edilebilmektedir.

Müfessirin tefsirinde işmâma dair ilk bilgiler Fâtiha sûresinde yer almaktadır. O, sûrede geçen “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”/Bizi dosdoğru yola ilet.”⁴⁰⁷ âyetini ele alırken birtakım

⁴⁰² el-En’âm, 6/76.

⁴⁰³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 256.

⁴⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2295.

⁴⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/270,661, 2/1011,1050,1055,1135,1154.

⁴⁰⁶ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/121.

⁴⁰⁷ el-Fâtiha, 1/6.

farklı okumalardan bahsetmiştir. Öncelikle Hamza'nın "الصِّرَاطُ" kelimesini Kur'an da geçtiği tüm yerlerde "ص" harfini "ز" harfine karıştırarak işmâm ile okuduğunu aktarmış, ardından Kisâî'nin de Kur'an'ın tümünde aynı kelimeyi "س" harfinin işmâmıyla okuduğunu ifade etmiştir. Ruveys (ö. 238/852) ise Kur'an'ın tümünde "الصِّرَاطُ" kelimesini "س" harfi ile okurken geri kalan kıraat imamları da "ص" harfi ile okumuşlardır.⁴⁰⁸ Müfessir "س" harfi ile okuyanların kelimenin aslını esas aldıklarını, "س" harfinin işmâmıyla okuyanların ise kelimenin aslına delalet edecek şekilde okumuş olduklarını belirtmiştir.

Cüşemî, "ز" harfinin işmâmıyla okuyan Hamza'nın, her ikisi de cehr⁴⁰⁹ sıfatına sahip olan "ز" ve "ص" harflerinin mahreçlerinin yakın olmasını sebep göstererek işmâm yaptığını dile getirmiştir. İşmâm yapmaksızın "ص" harfiyle okuyan kurrânın ise "ص" ve "ط" harflerinin mahreç yakınlığını referans aldıklarını ifade eden Cüşemî, tercihe şayan olan okuyuşunda bu olduğunu söylemiştir. Zira "ص" ve "ط" harfleri itbak⁴¹⁰ ve isti'lâ⁴¹¹ sıfatlarına sahiptirler. O, ayrıca "الصِّرَاطُ" şeklinde işmâm yapmadan okumanın kulağa diğer okuyuşlardan daha sevimli geldiğini söylemektedir. Aynı zamanda bu okumanın Kureyş lehçesine ait bir okuma olduğunu aktardıktan sonra mushafta da "ص" harfiyle yazıldığını ve kıraat imamlarının birçoğunun da bu kıraati okuduklarını söyleyerek tercihini temellendirmeye çalışmıştır.⁴¹²

Bu bağlamda verilebilecek bir diğer örnek de "قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا" (kardeşleri) 'Ey babamız! Niçin Yûsuf hakkında bize güvenmiyorsun? Oysa biz onun iyiliğini isteyen kimseleriz' dediler."⁴¹³ âyetidir. Ebû Ca'fer, âyette geçen "تَأْمَنَّا" fiilini işmâm yapmaksızın okurken meşhur yedi kıraat imamı söz konusu fiili işmâm ile okumuşlardır.⁴¹⁴ Cüşemî, fiilin aslında harekeli iki nûn olması hasebiyle idğâmın kaçınılmaz olduğunu, dolayısıyla işmâm ile okumanın idğâm edilmiş zammeli bir nûn harfine işaret etmek olduğunu söylemiş; ayrıca Ebû Ubeyd ve Ebû

⁴⁰⁸ Ebyari, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, 5/45.

⁴⁰⁹ Kendisinde bu sıfat bulunan harfleri harekeli okurken mahrece kuvvetli dayanıldığı için, nefes cereyanının tamamının veya çoğunun hapsedilerek sesinin çıkarılmasına denir. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/202.

⁴¹⁰ Dil kökünün ve ortasının yukarı damağa yükselmesiyle birlikte, dilin üst damağa yapışması veya yapışmaya yaklaşmasıdır. Harfleri; ط, ض, ص, ظ dir. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/202-203.

⁴¹¹ Dil kökünün üst damağa yükselmesine denir. Bundan dolayı harfler, kalın okunur. Harfleri; خ, ض, ط dir. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/202-203.

⁴¹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/213.

⁴¹³ Yûsuf, 12/11.

⁴¹⁴ Ebyari, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, 5/328.

Hâtîm'in de işmâm ile okumayı tercih ettiklerini belirtmiştir.⁴¹⁵ Çalışmamızda daha önce ifade ettiğimiz gibi müfessir bazen kendi tercihinin bizzat belirtmiş olup bazen de Ebû Ubeyd gibi alimlerin tercihlerine yer vererek kendi tercihinin de bu doğrultuda olduğuna işaret etmiştir. O, “تَأْمَنَّا” fiilin aslı üzerine izhar edilerek “تَأْمَنُّنْ” şeklinde, işmâm yapılmaksızın idğam ile, yedi kıraat imamının okuduğu gibi idğam ve işmâm ile, son olarak da ت harfinin kesre ile okunması suretiyle dört farklı şekilde okunduğunu da aktarmıştır.⁴¹⁶ Ancak tercihi işmâm ve idğam ile okumaktan yana olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca aktardığı izhar ve ت harfinin kesresi ile okunan kıraatler şâz kategorisinde yer almaktadır.⁴¹⁷

Sonuç olarak müfessirin işmâma dair verdiği bilgilerin, hangi imamın işmâm yaptığıyla ve kısmen de olsa neden işmâm yaptığını söylemekle sınırlı olduğu gözlemlenmektedir.

2.4.1.4. Harekenin Hazf Edilmesi

Lehçeye dayanan kıraat farklılıklarından bir diğeri de sükûn ile okunması suretiyle harekenin hazf edilmesidir. Lehçeden lehçeye değişen bu farklılıklar, kıraat ilminde sadece fonetikler kapsamında gösterilmektedir. Söz konusu farklılıkların örnekleri Hâkim el-Cüşemî'nin tefsirinde oldukça fazla bulunmaktadır. Bu sebeple tefsirden seçilecek birkaç örnek üzerinden konu işlenecektir.

İnsanlara güzel söz söylemeyi öğütleyen “وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا/İnsanlara güzel söz söyleyin...”⁴¹⁸ âyetinde geçen “حُسْنًا” kelimesi birkaç şekilde okunmaktadır. Hamza ve Kisâî “ح” ve “س” harflerini fetha ile “حُسْنًا” şeklinde, İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Amîr ve Âsım “ح” harfinin zammesi ve “س” harfinin sükûnu ile “حُسْنًا” şeklinde okumuşlardır.⁴¹⁹ Müfessir, “حُسْنًا” kıraati için herhangi bir âyeti delil olarak getirmezken “حُسْنًا” kıraati için “وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا/Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik...”⁴²⁰ âyeti ile “ثُمَّ بَدَلْ حُسْنًا/...işlediği bir kötülük yerine bir iyilik ederse...”⁴²¹ âyetini delil olarak zikretmiştir. Ayrıca tercihinin belirtmek adına üç farklı

⁴¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3603.

⁴¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3603.

⁴¹⁷ Ukberî, *I'râbü'l-kırâât*, 1/685-686.

⁴¹⁸ el-Bakara, 2/83.

⁴¹⁹ İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 162.

⁴²⁰ el-Ankebût, 29/8.

⁴²¹ en-Neml, 27/11.

vecîhe başvurarak “حُسْنًا” kıraatini temellendirmeye çalışmıştır. Cüşemî, her iki kıraatin de sahih olduğunu ifade ettikten sonra söz konusu kelimenin şâz okuyuşlara da konu olduğunu söylemiştir. Mezkûr kelimenin “حُسْنًا”, “إِحْسَانًا” ve “حُسْنَى” şeklinde okunduğunu okuyucularına da yer vererek aktaran müfessir, “إِحْسَانًا” ve “حُسْنَى” kıraatlerini birtakım dilcilerin de genel kurallara aykırı olması nedeniyle şâz kabul ettiklerini belirtmiştir.⁴²²

Bu bağlamda verilecek bir başka örnek de “...Zengin /قَدْرُهُ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ”⁴²³ âyetinde geçen “قَدْر” kelimesidir. Ebû Ca’fer, Nâfi’, İbn Amîr ve Ebû Bekr “د” harfinin sükûnu ile “قَدْرُهُ” şeklinde okurken, Hafs, Ebû Ca’fer, Hamza ve Kisâî “د” harfinin fethası ile okumuşlardır.⁴²⁴ Cüşemî, her iki okuyuşun da lügat olduğunu söylemiş olup “فَسَأَلْتُ /وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ”⁴²⁵ âyeti ile “Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar.”⁴²⁶ âyetini her iki okuyuşu da delil olarak getirmiştir. Bir önceki örnekte ifade ettiğimiz tercihte bulunma durumu burada söz konusu değildir. Müfessir, sadece iki kıraatin i’rab olarak ayrımını ortaya koyacak şekilde bir görüşe yer vermekle yetinmiştir. Bu görüşe göre “قَدْر” kelimesini sükûn ile okumak, kelimenin mastar olduğunu ortaya koyarken fetha ile okumak isim olduğunu göstermektedir.⁴²⁷

Bu bağlamda vereceğimiz bir diğer örnek “لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرْ بِالرَّحْمَنِ لِيُوتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ”⁴²⁸ âyetidir. Ebû Ca’fer, İbn Kesîr ve Ebû Amr âyette geçen “سُقْفًا” ifadesini “س” harfinin fethası ve “ق” harfinin sükûnuyla, diğer kurrâ ise “س” ve “ق” harflerinin zammesi ile okumuşlardır.⁴²⁹ Müfessir, “سُقْفًا” kıraatinin müfred okunması suretiyle ifade ettiği mananın cins olma yönünün kast edildiğini söyleyerek, “...Allah /فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ”⁴³⁰ âyetini delil olarak getirmiştir. Diğer

⁴²² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/462-463.

⁴²³ el-Bakara, 2/236.

⁴²⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 184.

⁴²⁵ er-Ra’d, 13/17.

⁴²⁶ ez-Zümer, 39/67.

⁴²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/950.

⁴²⁸ ez-Zuhruf, 43/33.

⁴²⁹ Dâni, *Kitâbu’t-Tefsîr*, 507.

⁴³⁰ en-Nahl, 16/26.

kıraat için ise herhangi bir âyeti delil olarak getirmemiş olup, tıpkı “رُھْنٍ/رَهْنٍ” kelimelerinde olduğu gibi kelimenin cemî olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.⁴³¹

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere harekenin hazfî, seslendirmeye dayanan kıraat vecihlerindendir. Fonetiklerle ilgili vecihlerin son başlığı olan harekenin hazfî konusu, lehçe-kıraat ilişkisinin bir özeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira lehçeye dayalı farklılıkların tümünde de görüldüğü gibi, bu tür farklılıklar genel olarak manaya etki etmediği gibi yazıda da gösterilememektedir. Ancak işin ehli hocalardan öğrenilerek okunabilecek bu kıraatler, Kur'an da fazlasıyla bulunmakta olduğundan müfessir de tefsirinin birçok yerinde lüzumlu gördüğü kadarına yer vermiştir.

Aynı şekilde örneklerden hareketle, bazen sadece sahih, bazen de hem sahih hem şâz okuyuşlara yer verdiği gözlemlenmektedir. Ayrıca az da olsa manaya taalluk eden bir durum söz konusu olduğunda bu durumu es geçmemiştir. Müfessirin sadece kıraati okuyanına nispet ettiği görüldüğü gibi, kimin okuduğunu belirtmeden de aktarımlarda bulunduğu görülmektedir. Yaptığımız bu değerlendirme, aynı zamanda fonetiklerle ilgili tüm başlıklar için geçerli olup harekenin hazfî konusu, başlığın son konusu olduğundan genel değerlendirmeye burada değinilmiştir.

2.4.2. Sarf Bağlamında Lehçe-Kıraat İlişkisi

Kıraat farklılıklarının oluşmasına kaynaklık teşkil eden lehçe faktörü, harf ve harekede kendini gösterdiği gibi kelimenin yapısında da kendini göstermektedir. Lehçeye dayalı sarfî farklılıklar, isimlerde, fiillerde ve harflerde olmak üzere üç başlık altında işlenecektir. Tıpkı fonetiklerde de olduğu gibi burada da kıraat farklılıklarının anlama bir etkisi olmadığı gözlemlenecek ve lehçe-kıraat ilişkisi sarf bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

2.4.2.1. İsimlerde Görülen Lehçe Farklılıkları

Sarf bağlamında değerlendirilen lehçe-kıraat ilişkisi manaya etkisi olmadığından anlama etki eden sarf farklılıkları ileride müstakil olarak incelenecektir. Burada ise muarreb isimlerde ve mastarlarda meydana gelen kıraat farklılıkları ele alınacaktır.

⁴³¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6300.

2.4.2.1.1. Muarreblerde Lehçe Farklılıkları

Diller arası etkileşim, geçmişten günümüze devam eden bir süreçtir. Her dilin, etkileşimde bulunduğu dil ile alış-verişi söz konusu olduğu gibi, Arapçanın da farklı dillerle alış-verişte bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Arapçanın etkileşim sonucu kendi bünyesine aldığı kelimeler muarreb olarak isimlendirilmiştir.⁴³² Muarrebler, genel olarak şiirlerde ve günlük konuşmalarda kendini göstermiş olsa da vahyin nüzulü ile birlikte Kur'an'ın bazı âyetlerinde de var olduğu ifade edilmektedir.⁴³³ Ancak Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Başta İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere birçok alim, Arapçanın zengin bir dil oluşunu göz önünde bulundurarak Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunamayacağını savunmuş,⁴³⁴ bu minvalde indirildiğini kabul ettikleri âyetleri⁴³⁵ delil olarak kullanmışlardır.

Muarreblerin tam olarak neye şâmil geldiği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konu hakkında görüş bildirenlerden biri olarak Sibeveyhi, muarreblerin tamamen Araplaştırılmış kelimeler, birtakım değişikliklere rağmen Arapça kalıplara koyulamayan kelimeler ve hiçbir şekilde dokunulmadan kullanılan kelimeler olarak üç kısımda ele alınması gerektiğini söylemektedir.⁴³⁶

Muarrebler, dayanağı lehçe olduğundan fonetiklerle aynı bağlamda değerlendirilmişlerdir. Ancak muarrebler, fonetiklerin aksine kısmen de olsa yazıya etkileri bulunduğundan bu yönüyle fonetiklerden farklılık arz etmektedir. Nitekim imale, işmâm, idğam vb. fonetikler mushafta herhangi bir şekilde görülmezken muarrebler görülebilmektedir. Her iki grubun ortak yönü ise anlama etki etmemeleridir.

Cüşemî, on ciltlik tefsirinde tespit edebildiğimiz kadarıyla muarreb kelimesini sadece on beş yerde kullanmıştır. Müellif, bu kelimeyi kıraat başlığında hiç kullanmamıştır. Ayrıca muarreb kelimesini kullandığı yerlerin çoğunda, kelimenin

⁴³² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhahî'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 1/179-180; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2864.

⁴³³ el-Bakara, 2/97-98.

⁴³⁴ Nasuhi Ünal Karaarslan, "Ta'rîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/26-28.

⁴³⁵ Yûsuf, 12/2; Fussilet 41/44; eş-Şûrâ, 42/7.

⁴³⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/304.

munsarîf olmadığını belirtmek amacıyla bu terime başvurduğu gözlemlenmiştir. Konumuz bağlamında, muarreb kelimesini kullandığı yerlerden biri “قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا” لَجْبَرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ/Söyle (yahudilere): Cebrâîl’e kim düşmansa bilsin ki, Allah’ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidâyet rehberi ve müjdecî olarak Kur’an’ı senin kalbine indiren odur.”⁴³⁷ âyetidir. İbn Kesîr âyette geçen “جَبْرِيلَ” kelimesini hemze olmaksızın “ج” harfinin fethası ve “ر” harfinin kesresi ile okumuştur. Hamza, Kisâi ve Ebû Bekr ise “ج” ve “ر” harflerinin fethası ile okumuşlardır. Ebû Ca’fer, Ebû Amr, Nâfi’, İbn Âmir, Ya’kûb ve Hafs hemze olmaksızın “ج” ve “ر” harflerinin kesresi ile okumuşlardır.⁴³⁸ Her üç okuyuşun da sahih olduğunu aktaran müellif, söz konusu kıraatler dışında “جَبْرِيلَ” kelimesinin yedi farklı okunuşunun olduğunu da ifade etmiştir. Bu okuyuşların birbirinden farklı olmasını lehçe ile açıklayan Cüşemî, bu kıraatleri müstefiz kıraatlerin dışında kalmasından dolayı şâz kabul etmektedir.⁴³⁹

Âyetleri ele alırken farklı yönlerini ortaya koymak amacıyla birtakım başlıklar oluşturan müfessir, kıraat tahlillerini de müstakil olarak kıraat başlığı altında incelemiştir. O, “جَبْرِيلَ” kelimesindeki farklı okunuşlara kıraat başlığı altında yer vermiş olsa da kelimenin tahlilini lügat başlığı altında yapmıştır. “جَبْرِيلَ” kelimesinin muarreb bir isim olduğunu ancak Arapların bu konuda ihtilaf ettiklerini belirten müellif, kimilerinin Arapçada “فَعْلِيلَ” kalıbı olmadığından bu kelimeyi muarreb saydıklarını kimilerinin de bu kelimeyi güzel gördüklerinden dolayı Arapçadan saymış olduklarını da dile getirmiştir. O, aynı şekilde “جَبْرِيلَ” kelimesinin anlam olarak “عبد الله/Allah’ın kulu” olduğuna dair rivâyete yer vermiş ve bu rivâyeti de “إِيلَ” ekinin İbranice de Allah’ın ismi olduğuyla temellendirmiştir. Ancak bu görüşün iki sebepten ötürü doğru olamayacağını da yine rivâyete yer vererek açıklamıştır. Nitekim Allah’ın isimleri arasında “إِيلَ” olmadığını, şâyet Allah’ın ismi bile olsa sonunun kesreli olması gerektiğini savunan bu görüşle müfessir sorunu çözümlemeye çalışmıştır.⁴⁴⁰

Cüşemî, muarreblere dair en net açıklamayı “فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَاقِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً” مِنْ سَجِيلٍ⁴⁴¹ âyetini tahlil ederken yapmıştır. Âyette geçen “سَجِيلٍ” kelimesine dair

⁴³⁷ el-Bakara, 2/97.

⁴³⁸ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 165-167.

⁴³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/505-506.

⁴⁴⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/506.

⁴⁴¹ “Ardından yurtlarının altını üstüne getirdik, üzerlerine taşlanmış çamur yağdırdık!” el-Hicr, 15/74.

herhangi bir şekilde kıraat farklılığına yer vermeyen müfessir, mezkûr kelimeyi mana başlığı altında ele almıştır. “سَجِيلٍ” kelimesinin çamurlu taş, Allah’ın kafirlerin helak edilmesi için hazırladığı taş manalarına geldiğine dair rivâyetlere yer veren müellif, kelimenin aslının “سَجِينٌ” olduğunu aktarmıştır. Söz konusu kelime hakkında Arapça bir ifade olduğunu söyleyenlerin olduğu gibi muarreb diyenlerin de olduğunu belirten Cüşemî, konumuzun başında yer verdiğimiz görüş sahiplerinden biri olan İmâm Şâfiî’nin yolundan gitmektedir. Zira müellif, söz konusu kelimeye Fârisî diyen kimselerin sözlerinin kabul edilemeyeceğini delillerle açıklamaya çalışmıştır. Kur’an’da Arapçadan başka bir lügatın olamayacağını, aynı şekilde Farsçada da “سَجِيلٍ” ifadesinin olmadığını delil olarak sayan Cüşemî, “سَجِيلٍ” ifadesini muarreb saydığımız takdirde “بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ/Apaçık Arapça bir dil ile”⁴⁴² âyetinin anlamını yitireceğini savunmaktadır.⁴⁴³

Sonuç olarak, müfessirin Kur’an’da muarreb kelimelerin varlığına dair görüşleri, başta İmâm Şâfiî olmak üzere birçok alimin görüşüyle paralellik arz etmektedir. Her hâlükârda muarreblerin Kur’an’ın anlam bütünlüğüne hâlel getirmeyecek olmaları ve sadece seslendirme yönüyle farklılık arz etmeleri kanaatimizce müfessirin bu konuya detaylıca eğilmemesinin nedenleri olarak kabul edilmektedir.

2.4.2.1.2. Sülâsî Mastarlarda Lehçe Farklılıkları

Lehçe-kıraat bağlamında değerlendirilen konulardan biri de sülâsî mastarlardır. Arap kabilelerin kullanımına bağlı olarak değişkenlik gösteren mastarlar, mezid bablarda görüldüğü gibi kıyas kabul etmemekte ve semai olarak kullanılmaktadır. Örneğin bir lehçeye göre ikinci baktan kullanılan mastar, farklı bir lehçeye göre beşinci baktan türetilabilmektedir. Sülâsî mastarları incelediğimiz diğer lehçe gruplarından ayıran en temel özelliği ise anlamı zenginleştirmek gibi etkilerinin bulunmasıdır.⁴⁴⁴

Kıraat imamları, âyetlerde geçen mastarları, lehçelerin özlerinde barındırmış oldukları hususiyetleri ortaya koyacak şekilde aktarmıştır. Müfessirler de âyetlerin tefsirinde sülâsî mastarların manaya etkilerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Cüşemî

⁴⁴² eş-Şuarâ, 26/193-195.

⁴⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3972.

⁴⁴⁴ Gâlib Fâdıl el-Matlabî, *Mu’cemu lehçeti Temîm* (Irak: Menşûratu vizâreti’ssekâfe ve’l-i’lâm silsile dirâsât, 1978), 179; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 62,63.

de bazen sülâsî masterları lehçe-kıraat bağlamında ele almış kimi zaman da anlama etkilerine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur.

Sülâsî masterlarla ilgili Cüşemî'nin âyetin tefsiri bağlamında ele aldığı kelimelerden biri "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا" /Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin..."⁴⁴⁵ âyetindeki "قِيَامًا" sülâsî masterıdır. Nâfi' ve İbn Âmir elif harfi olmaksızın "قِيَمًا" şeklinde okurken diğer kurrâ elif harfi ile okumuşlardır.⁴⁴⁶ Kelimenin aslı "قَوَامًا" olup "و" harfinin kendisinden önce gelen kesre sebebiyle "ي" harfine dönmesi sonucu oluşmuştur. Müfessir, mezkûr kelimenin "قَوَامًا" ve "قَوَامًا" olarak okunduğunu da ifade etmektedir. Ancak bu okuyuşların kıraat-i âmme dışında okumalar olduğunu da yine kendisi belirtmektedir. "قَوَامًا" ve "قَوَامًا" masterlarının lügat olduğunu bildiren müfessir, Kisâî'nin anlam olarak aralarında bir fark görmediğini, Ebû Hâtim'in ise anlam olarak fark gözettiğini aktarmaktadır. Cüşemî, rivâyet ettiği kıraatler arasından "قِيَامًا" kıraatini, kurrânın çoğunluğunun okuyuşu olması ve evla olanın elif harfiyle okunan kıraat olması hasebiyle tercih etmiştir. Ayrıca lehçeye dayanan her iki kıraatin de anlam olarak aynı manaya geldiğini yine kendisi söylemektedir.⁴⁴⁷

Bu başlık altında verebileceğimiz bir başka örnek "قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ" /Topluluk): 'Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir bedel ödesek kabul eder misin?' dediler."⁴⁴⁸ âyetidir. Hamza ve Kisâî âyette geçen "خَرَجًا" masterına "ر" harfinden sonra bir elif ilave ederek "خَرَجًا" şeklinde okurken diğer kıraat imamları "خَرَجًا" şeklinde okumuşlardır.⁴⁴⁹ Kıraatleri imamlarına nispet etmenin akabinde müfessir, hangi manalara geldiklerine de yer vermektedir. "خَرَجًا" kelimesinin mallardan alınan payları, "خَرَجًا" kelimesinin ise master olduğunu açıkladıktan sonra "خَرَجًا" kelimesinin muhtemel manalarına işaret etmektedir. "خَرَجًا" ifadesini fey⁴⁵⁰ ve cizye⁴⁵¹ olarak iki kısma ayıran müfessir,

⁴⁴⁵ en-Nisâ, 4/5.

⁴⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 226.

⁴⁴⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1456.

⁴⁴⁸ el-Kehf, 18/94.

⁴⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/315.

⁴⁵⁰ Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/511-513.

⁴⁵¹ Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/45-48.

haraç/toprak vergisi⁴⁵² olarak da değerlendirebileceğini söylemektedir. “خَرْجاً” mastarının mahsullerden elde edilen gelirin vergisi, “خَرَجاً” ifadesinin de köle/şahıstan alınan vergi manalarına gelebileceğini de ekleyen müellif, ayrıca “خَرَجاً” ifadesi ile her yıl alınan verginin “خَرْجاً” ifadesi ile de tek sefere mahsus alınan verginin kast edilebileceğini de belirtmektedir. O, son olarak “خَرْجاً” ifadesinin ücret manasına da gelebileceğini aktarmakta ve her mananın kimler tarafından aktarıldığına da değinmektedir.⁴⁵³

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere kabilelerin farklı telaffuzları, muarreb ve sülâsî mastarların değişkenlik göstermesine sebebiyet vermektedir. Müfessirin kaleme aldığı tefsirinde de yer yer muarreb ve sülâsî mastarları değerlendirdiği gözlenmektedir. Kimi zaman sadece kıraatleri okuyanlara nispet etmekle yetinmiştir.

2.4.2.2. Fiillerde Görülen Lehçe Farklılıkları

Sülâsî mücerred fiillerin kıyas kabul etmediği, sistematik olarak formüle edilmediği ve kullanımının işitmeye dayalı olduğu bilinmektedir. Bir önceki konuda ele alınan mastarlarda olduğu gibi lehçeler, mücerred fiillerin farklılık arz etmesinde etkin rol oynamaktadır.⁴⁵⁴ Lehçelere dayalı kıraat farklılıkların âyetlerin mana yönüne genel olarak etki etmediği daha önce ifade edilmişti. Mücerred fiiller ise herhangi bir kabilenin farklı telaffuzu sebebiyle kullanılan fiiller ve kıyas kabul eden, sistematize edilebilen ve lehçe farklılıklarından kaynaklanmayan fiiller olmak üzere iki grupta değerlendirilecektir.

Kur'an'da kıraat alimleri tarafından iki farklı form da okunan fiillerden bazıları “يُحْسِبُ”,⁴⁵⁵ “يُعِزُّ”,⁴⁵⁶ “يُعِشُّ”,⁴⁵⁷ “يُقِطُّ”,⁴⁵⁸ “يُيْطِشُّ”,⁴⁵⁹ gibi fiillerdir. Bir sülâsî mücerred fiilin kıraat ilminde lehçe temeline dayandığının en belirgin özelliği, geçtiği tüm yerlerde aynı kıraat vecihlerinin bulunmasıdır.⁴⁶⁰ Meselâ “يُحْسِبُ” fiilini Âsım, Ebû,

⁴⁵² Cengiz Kallek, “Haraç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/88-90.

⁴⁵³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4488.

⁴⁵⁴ Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha*, thk. Muhammed Câd el-Mevla vd. (Beyrut: el-Mektebetül Asriyye, 1986), 2/275; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 62-63.

⁴⁵⁵ el-Bakara, 2/273; Âl-i İmrân, 3/178; ez-Zuhuruf, 43/37, 80; el-Mücâdele, 58/18; el-Münâfikûn, 63/4.

⁴⁵⁶ Yûnus, 10/61; Sebe', 34/3.

⁴⁵⁷ el-A'râf, 7/137; en-Nahl 16/68.

⁴⁵⁸ el-Hicr, 15/56; er-Rûm, 30/36; ez-Zümer 39/53.

⁴⁵⁹ el-A'râf, 7/195; el-Kasas 28/19; ed-Duhân 44/16.

⁴⁶⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 62.

Ca'fer, Hamza ve İbn Âmir dördüncü babdan, diğer kurrâ ise aynı fiili geçtiği tüm yerlerde altıncı babdan okumuşlardır.⁴⁶¹ Dördüncü bابتan okunan fiil “حَسِبَ-يَحْسِبُ” aynı zamanda Temîm lehçesine; altıncı bابتan okunan fiil ise “حَسِبَ-يَحْسِبُ” Hicaz lehçesine göredir.⁴⁶²

Bu bağlamda “قَالَ لَهُمُ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ” *Mûsâ onlara: ‘Yazıklar olsun size! Allah’a karşı yalan uydurmayın, yoksa ağır bir ceza ile kökünüzü kazır...’ dedi.*”⁴⁶³ âyeti verilebilecek bir örnektir. Cüşemî, “يُسْحِتَكُمْ” fiilini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Bekr, Ebû Amr, ve İbn Âmir’in “ي” ve “ح” harflerinin fethası ile, geri kalan kıraat imamlarının da “ي” harfinin zammesi ve “ح” harfinin kesresi ile okuduklarını⁴⁶⁴ naklettikten sonra her iki kıraatin de sahih lügat olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁵ O, “سَحَتَ” ve “أَسَحَتَ” fiillerinden türetilen kıraatlerin hangi lehçeye ait olduğuna dair de herhangi bir malumat da vermemiştir. Zemahşerî ise aynı âyeti tefsir ederken “يُسْحِتَكُمْ” kıraatinin Necd ve Temîm, “يُسْحِتَكُمْ” kıraatinin ise Hicaz lehçesine ait olduğunu nakletmiştir.⁴⁶⁶

Cüşemî’nin konuya dair genel tavrını yansıtacak bir diğer örnek de “وَمَا يَعْزُبُ عَنْ” *Ne yerde ne de gökte, zerre miktarı bir şey bile rabbinin bilgisi dışında kalmaz...*”⁴⁶⁷ âyetidir. Kisâî âyette geçen “يَعْزُبُ” fiilini “ز” harfinin kesresi ile diğer kurrâ da “ز” harfinin zammesi ile okumuşlardır.⁴⁶⁸ Müfessir bir önceki âyette olduğu gibi kıraatlerin kimler tarafından okunduğuna ve sahih lügatler olduğuna değindikten sonra hangi lehçeye ait olduklarına dair bir aktarımda bulunmamıştır.⁴⁶⁹ Her iki örnekten hareketle müellifin bu konuda detaya inmediği ve anlama etkileri hususunda hiçbir yorumda bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

2.4.2.3. Harf ve Hareke Değişikliğiyle İlgili Kıraat Vecihleri

Kıraat birikimi içerisinde harf ve hareke değişikliğine bağlı olarak meydana gelen kıraat farklılıkları azımsanmayacak kadar fazladır. Meydana gelen ihtilafların

⁴⁶¹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/236.

⁴⁶² İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 148.

⁴⁶³ Tâhâ, 20/61.

⁴⁶⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 419; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 454.

⁴⁶⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4684.

⁴⁶⁶ Ebû’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hâkâiki Ğavâmizi’t-Tentîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 4/91.

⁴⁶⁷ Yûnus, 10/61.

⁴⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/334.

⁴⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3386.

yazının aksine sadece edâ yönüyle kendini göstermesi ve Kur'an'ın tümünde sistematik olarak kâideleştirilmesi, bu tarz kıraatlerin en ayırıcı özelliklerindendir.⁴⁷⁰ Bu başlık altında müfessirin harf ve harekeye bağlı kıraat farklılıklarını nasıl ele aldığı alt başlıklar açılarak işlenecektir.

2.4.2.3.1. Hemze ile İlgili Vecihler

Hemze “إ” müstakil olarak kıraat kitaplarında ele alınmış olup hemzenin hazf, teshîl, tahfif, ibdâl ve tahkîk durumlarında nasıl okunması gerektiğine detaylıca yer verilmiştir.⁴⁷¹ Cüşemî de tefsirinde kıraatleri ele alırken yer yer fonetik/usul farklılıklarına değinmiştir. Ancak ferşi farklılıklara nazaran fonetiklere dair pek az temasta bulunmuş, detaya inmeden kısa ve öz bilgiler vermiştir. Bu durum, müfessirin kıraatlerin fonetik yönüyle daha az alakadar olduğunu göstermektedir.

Allah'ın (c.c) birtakım insanları diğerlerine üstün kılacak şeylere müminlerin haset etmemeleri gerektiğini bildiren “وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ” *Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, O'nun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*⁴⁷² âyetinde geçen “وَسُئِلُوا” ifadesi hakkında iki farklı okuyuş bulunmaktadır. İbn Kesîr ve Kisâî hemzesiz olarak “وَسُئِلُوا” şeklinde okurken geri kalan kıraat imamı ise Kur'an'ın tümünde hemze ile okumaktadır. Hemzenin harekesinin kendisinden sonra gelen harfe aktarılması nedeniyle vasıl hemzesine ihtiyaç kalmamıştır. Bu sebeple de vasıl hemzesi hazf edilmiştir. İlgili kelimenin hemze ile okunması da fiilin aslında hemzenin bulunması nedeniyledir. Cüşemî bu bilgileri aktardıktan sonra hemzesiz okuyuşun Ebû Ubeyd'in tercihi olduğunu söylemiş ve herhangi bir şekilde kendi tercihini belirtmemiştir.⁴⁷³

Bir başka âyette geçen aynı kelimeye değinirken Cüşemî, hemze ile alakalı birtakım bilgiler vermiştir. O, Bakara sûresinde geçen “سَلِّ بَنِي إِسْرَءِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ”

⁴⁷⁰ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 57-58.

⁴⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/355-469; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 200-201.

⁴⁷² en-Nisâ, 4/32.

⁴⁷³ Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1536.

يَبِّئْهُ/İsrâiloğulları'na sor: Onlara nice apaçık âyet verdik!"⁴⁷⁴ âyetini tahlil ederken "سَلْ" fiili üzerinden hemzenin ne zaman düşebileceği ve kaç farklı şekilde okumanın caiz olabileceği konusuna temas etmiştir. Sülâsî mücerred fiillerin ikinci harflerinin tahfif olması durumunda tüm hemzelerin kendilerinden öncesi sakın ise vasıl hemzesinin düşmesi kıyas ile mümkündür. Bu durumda hareke sakın olan harfe aktarılır. Vasıl hemzesi düştükten sonra ise hemzeden sonrası harekelenir. Örneğin âynel fiili sakın olan "قَالَ" fiiline bakılacak olursa fiilden vasıl hemzesinin düşürüldüğü ve harekenin kendinden sonraki harfe verildiği görülecektir. Nitekim fiilin aslı "أَقُولُ" dur. Vasıl hemzesi düşürüldükten sonra fiil harekesiz bir harfle başlayamayacağından vav harfinin harekesi önceki harfe verilir. Harekesiz kalan vav harfi de sakıt olur. Dolayısıyla "قُلْ" emir fiili elde edilir. Müfessir vasıl hemzesinin sakıt olma durumunu bu şekilde izah etmektedir. Ayrıca "سَلْ" fiilinin tahfif ile "سَلْ" hemzenin tahkiki ile "سَلْ" tahfifle beraber vasıl hemzesinin isbatı ile "سَلْ" olarak üç farklı şekilde okunabileceğini de belirtmektedir.⁴⁷⁵ Sonuç olarak, Cüşemî'nin hemze ile ilgili kıraat vecihlerini dil açısından ayrıntılı bir şekilde incelediğini söylemek mümkündür.

2.4.2.3.2. Hareke Farklılığıyla İlgili Vecihler

Arapçanın yapısında bulunan hareketler, bir harfin dolayısıyla bir kelimenin okunabilmesini ve kayıt altına alınmasını sağlayan araçlardır. Fetha, kesre ve zammeden oluşan hareketler, aynı zamanda kıraat farklılıkların üzerinde gerçekleştiği etkin bir mahall olabilmektedir. Birçok müfessir gibi Cüşemî de kıraat tahlilinde hareke kaynaklı kıraat farklılıklarına yer vermiş ve bu farklılıklar üzerinden yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu başlıkta da müfessirin hareke kaynaklı kıraat farklılıklarına nasıl değindiği bazı örnekler üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Hareke kaynaklı kıraat farklılıklarına verilebilecek örneklerden biri "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ" *Sizi* مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ *güçsüz yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren, kuvvetli halinizden sonra da güçsüz hale getiren ve yaşlandıran Allah'tır. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir.*"⁴⁷⁶ âyetidir. Bu âyette geçen "ضَعْفٍ" kelimenin fetha'lı ve

⁴⁷⁴ el-Bakara, 2/211.

⁴⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/850.

⁴⁷⁶ er-Rûm, 30/54.

zamme’li olarak okunuşuna dair iki kıraat bulunmaktadır. Âsım ve Hamza mezkûr kelimeyi dâd harfinin fethası ile okurken geri kalan kıraat imamları dâd harfinin zammesiyle “ضَغْفٍ” şeklinde okumaktadır.⁴⁷⁷ Bu kelimenin okunuşuyla ilgili Hafs’ın Âsım’a muhalefet ettiği tek harf olduğundan söz eden müfessir, muhalefet etme sebebini de Hafs’dan gelen bir rivâyete dayanarak dile getirmektedir. Âsım, âyette geçen “ضَغْفٍ” kelimelerinin tümünü fetha ile okurken râvisi Hafs ise bir veçhe göre Âsım’a, diğer veçhe göre ise geri kalan kıraat imamlarına uygun okumaktadır.⁴⁷⁸ Cüşemî âyet ile ilgili son olarak zamme ile okumanın Kureyş lehçesine fetha ile okumanın ise Temîm lehçesine ait olduğunu Ferra’dan alıntı yaparak belirtmektedir.⁴⁷⁹

Bu başlık altında verebileceğimiz bir başka örnek “قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ (topluluk) ‘Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye’cûc ve Me’cûc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir bedel ödese kabul eder misin?’ dediler.”⁴⁸⁰ âyetidir. Zülkarneyn kıssasına yer verildiği âyetler öbeğinde, uğradığı toplum Zülkarneyn’den kendileri için bir bedel karşılığında sed yapmasını istemiştir. Bu istek karşısında Allah’ın (c.c) kendisine verdiği lütfun daha hayırlı olduğunu dile getiren Zülkarneyn, halkın yardımıyla bir sed yapmıştır. Bu kıssada geçen “سَدًا /sed” kelimesi fetha ve zammeli olarak iki farklı şekilde okunmaktadır.

Hamza ve Kisâî bir önceki âyette geçen⁴⁸¹ “بَيْنَ السَّدَّيْنِ” kelimesini sîn harfinin zammesi ile mezkûr âyette geçen “سَدًا” kelimesini de sîn harfinin fethası ile okumaktadır. Hafs sîn harfinin fethasıyla Ebû Ca’fer, Nâfi’, İbn Âmir, Ya’kûb ve Ebû Bekr ise sîn harfinin zammesi ile okumaktadırlar. Bu okumaları Kur’an da geçen aynı kelimelerin tümünde uygulamışlardır. İbn Kesîr ve Ebû Amr da bu âyette geçen “سَدًا” kelimesini fetha ile okurken Yâsîn süresinde geçen⁴⁸² aynı kelimeyi zamme ile okumaktadırlar.⁴⁸³ Her iki okuyuşun da lügat olduğunu Kisâî’den aktaran Cüşemî, iki okuyuş arasındaki muhtemel anlam farklılığını da zayıf bir görüşe dayanarak belirtmektedir. Bu görüşe göre insanoğlunun yaptığı şeyler “سَدًا” ile bizzat Allah (c.c)

⁴⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 508.

⁴⁷⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 1/508; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5636.

⁴⁷⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5636.

⁴⁸⁰ el-Kehf, 18/94.

⁴⁸¹ el-Kehf, 18/93.

⁴⁸² Yâsîn, 36/9.

⁴⁸³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 430-434.

tarafından meydana getirilen şeyler sîn harfinin zammesi ile “سُدَّ” kelimesi ile ifade edilir.⁴⁸⁴ Lehçeye dayalı bu farklılıklar anlam üzerinde ciddi farklılıklar meydana getirmemektedir. Yazı ile doğrudan ilişkisi olmayan hareke kaynaklı farklılıklar tilavetin eda boyutuyla karşımıza çıkmaktadır.

Bu başlık altında vereceğimiz son örnek “لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ كَثُرَ ۖ قَدْ فَاتَنَ اللَّهُ بِهٖ عِلْمَهُمْ”⁴⁸⁵ âyetidir. Âyette geçen “يَحْسَبُهُمْ” fiili aynel fiilinin kesre ve fethası ile iki farklı şekilde okunmaktadır. Ebû Ca’fer, İbn Âmir, Âsım ve Hamza söz konusu fiili sîn harfinin fethası ile okurken diğer kıraat imamları sîn harfinin kesresi ile okumaktadırlar.⁴⁸⁶ Her iki okuyuşun da lügat olduğunu ifade eden müfessir, anlam bakımından bir farklılığın bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁸⁷

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere hareke kaynaklı farklılıklar, kısmen manaya etki ederken genel anlamda ciddi farklılıklar oluşturmamaktadır. Cüşemî de genel olarak bu tarz ihtilaflara yer verirken sadece okuyucusuna nispet etmekle yetinmiş olup kıraatler arasından çoğunlukla bir tercihte bulunmamıştır. Mana açısından bir farklılık olduğunu düşündüğü yerlerde ise bunu dile getirmekten geri durmamıştır.

2.4.2.3.3. Muzâraat Harfinin Kesralı Vechi

Lehçeye dayanan kıraat farklılıkların bir kısmı da muzâraat harfinin kesreli olarak okunup okunmamasıyla ilgilidir. Sülâsî mücerred babların muzâraat harfleri fetha ile, mezid babların muzâraat harfleri ise genel olarak zamme ile harekelenmektedir. Ancak birtakım kabilelerin muzâraat harflerini kesreledikleri de bilinmektedir.⁴⁸⁸ Kureyş lehçesinde olmayan kesreli muzâraat harfi okuyuşu, başka

⁴⁸⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4487-4488.

⁴⁸⁵ el-Bakara, 2/273.

⁴⁸⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 103.

⁴⁸⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1050.

⁴⁸⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/11.

Arap lehçelerinde bulunduğu görülmektedir. Kesre harekesinin, fethadan daha hafif olması, muzâraat harfinde kesrenin farklı lehçeler tarafından kullanılmasını sağlamıştır. Ancak lehçeye dayalı bu okumaların tamamı şâz kıraat birikimi içinde yer almaktadır. Bu bölümde de bahsi geçen konu, Cüşemî'nin tefsirinden belirlenen bazı örnekler üzerinde işlenecektir.

Birtakım yüzlerin kararıp birtakım yüzlerin de aydınlanacağını bildiren “يَوْمَ /تَبْيِضُ وُجُوهُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهُ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ/Bir gün ki nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır; yüzleri kararanlara, “İman ettikten sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı!” denir.”⁴⁸⁹ âyetinde geçen “تَبْيِضُ” ve “تَسْوَدُّ” fiillerinin Kureyş lehçesine ait olmayan bir okunuşla okunduğunu Cüşemî dile getirmektedir. Söz konusu fiiller üç farklı şekilde okunmaktadır. Kıraat imamlarının tümünün okuduğu “تَبْيِضُ” ve “تَسْوَدُّ” şekliyle, mübalağa bablarından olan “تَبْيَاضُ” ve “تَسْوَادُ” şeklinde, son olarak da muzâraat harfinin kesrelenerek “تَبْيِضُ” ve “تَسْوَدُّ” şeklinde okunmaktadır.⁴⁹⁰ Her üç okumayla ilgili Cüşemî farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. O, “تَسْوَدُّ/تَبْيِضُ” kıraatini Hicaz lehçesine dair bir okuma olduğunu, kıraat imamlarının da bu okuma üzerinde icmâ ettikleri için farklı bir okumanın caiz olamayacağını ifade etmektedir. “تَسْوَادُ/تَبْيَاضُ” kıraati içinde “إِغْيَالًا” babından okunduğu için mübalağa kast edildiğini söylemektedir. Son olarak “تَبْيِضُ” ve “تَسْوَدُّ” kıraatlerinin Temîm lehçesine ait bir kıraat olduğunu belirtmektedir.⁴⁹¹

Temîm lehçesine göre her fiilin muzâraat harfi kesre almaz, sadece sülâsî mücerredin dördüncü babından gelen fiillerin muzâraat harfleri kesrelenir. Örneğin “جَهْلُ/يَجْهَلُ” fiilinin muzâraat harfi kesrelenirken “ضَرْبُ/يَضْرِبُ” fiilinin muzâraat harfi kesrelenmez. Bunun sebebi ise muzari fiilin üçüncü harfinde kesrenin bulunmasıdır. Bu lehçeye göre okuyanlar, üçüncü harfinde kesre olan bir fiilin muzâraat harfini kesrelemekten kaçınmışlardır.⁴⁹² Ancak bütün bu okumalar, şâz kıraat olarak kabul edilmiştir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/106.

⁴⁹⁰ Ebyari, *el-Mevsûatü 'l-Kur'âniyye*, 1/145.

⁴⁹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1264.

⁴⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1264.

⁴⁹³ Ukberî, *l'râbü 'l-kirâât*, 1/340.

Bu başlık altında verilebilecek bir diğer örnek “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (*Rabbimiz!*) *Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁴⁹⁴ âyetidir. Bu âyette bulunan “نَسْتَعِينُ” fiilindeki muzâraat harfi, kesreli olarak okunmaktadır. Müfessir, bu okuyuşun kimlere ait olduğunu söylememekle birlikte sahih bir lügat olduğunu belirtmiştir. Ancak bu lügat sahih olsa da bu şekilde bir kıraatin sahih olmadığını özellikle ifade etmektedir.⁴⁹⁵

Netice itibariyle iki örnekte de görüldüğü üzere müfessir, muzâraat harfinin kesrenlenmesini lehçeye dayandırarak açıklamakta ve neden bu şekilde okunduğunu da temellendirmeye çalışmıştır. Kimlerin muzâraat harfini kesre ile okuduğunu da kimi yerde dile getirmiş kimi yerde de sadece okunan kıraate yer vermekle yetinmiştir. Genel olarak Cüşemî, tefsirinde buna benzer kıraatlere çok nadir değinmiş olup hiçbirini sahih kıraat olarak kabul etmemiştir.

2.4.3. Nahiv Bağlamında Lehçe-Kıraat İlişkisi

Lehçeler, kıraat farklılıklarının meydana gelmesinde tek sebep olmasa da etkin rol oynadığı muhakkaktır. Lehçelerin kelimenin harf ve hareketlerine, fonetiğine ve yapısına dair etkileri önceki bölümlerde işlenmişti. Bu bölümde ise lehçelerin cümle yapısına olan etkileri Cüşemî’nin tefsirinde yer verdiği örneklerle sınırlı olarak ele alınacaktır.

2.4.3.1. “لـ” Edatı Üzerinden Lehçe-Kıraat İlişkisi

Arapça, yapısı itibariyle cümlelerin farklı okunabilmelerine imkân sağlayan bir dildir. Arapçanın bu özelliği nahiv ilminin ortaya çıkmasını zorunlu kılmış ve nahiv ilmi ile de cümlelerin kurallar bütününe uygun olarak okunması sağlanmıştır. Örneğin “إِنَّ” edatı ismini nasb, haberini ref eden bir edat; “لَيْسَ” edatı ise ismini ref, haberini nasb eden bir edat olarak kurallaştırılmış ve tatbik edilmiştir. Kur’an kıraatinin de nahiv ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Kur’an-nahiv ilişkisi müstakil olarak işleneceğinden burada sadece lehçelerin nahvi boyutuna temas edilecektir.

“لـ” edatının dilciler tarafından nefy olması halinde tıpkı “لَيْسَ” edatında olduğu gibi ismini ref, haberini nasb ettiği kaideleştirilmiştir. Ancak her ikisinin de haberinin

⁴⁹⁴ el-Fâtiha, 1/5.

⁴⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/210.

başına zaid “ب” harfinin geldiği de bilinmektedir.⁴⁹⁶ Gelmeyip de hazf olduğu durumlarda ise lehçelere göre kıraat farklılıkları oluşmaktadır. Kaynaklar, Hicaz ehlinin “ما” edatını kullanırken haberinin başına “ب” harfini getirmeden kullanmadıklarını; Necd ehlinin ise bu konuda daha müsamahakâr davrandıklarını aktarmaktadır. Bu durumda Hicazlılar “ب” harfinin hazfî söz konusu olduğunda “ما” edatının haberini nasb ederken Necd ehli ise ref yapmaktadır.⁴⁹⁷

Kur’an da “حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا.../Aman Allah’ım! Bu bir beşer değil...”⁴⁹⁸ âyeti ile “ما هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ.../Asla onların anaları değildir.”⁴⁹⁹ âyeti dışında “ما” edatının haberinin başında zaid “ب” harfinin getirildiği görülmektedir. Söz konusu her iki âyette hem dilcilerin hem de tefsirinde lügavî değerlendirmelerde bulunan müfessirlerin “ما” edatının kullanımı hakkında başvurmuş oldukları âyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰⁰ Müfessir kimliğinin yanı sıra dilci kimliğiyle de değerlendirmelerde bulunan Cüşemî, konumuz bağlamında “وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا”⁵⁰¹ âyetini ele almaktadır.

Müfessir, âyeti kerimede geçen “بَشَرًا” kelimesinin “ما” edatının haberi olduğunu, bu sebeple de aslında zaid “ب” harfi ile haber olarak geldiğini söylemektedir. Ancak kıraat-i âimme kavramıyla sahih olan kıraatin “ب” harfinin hazf edilmesi sebebiyle “بَشَرًا” şeklinde nasb olduğunu söyleyerek diğer kıraatleri sahihin dışında tutmaktadır. Bu durumu örnekleme amacıyla “ما زَيْدٌ قَائِمًا” cümlesine yer veren Cüşemî, ref olarak okuyanlarında Temîm ve Necd ehli olduklarını dile getirmeyi de göz ardı etmemektedir. Ayrıca ref olarak okunmayı sahih kabul etmese de bu durumun Arapça’da olabileceğini göstermek için “شَتَّانَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ بَنِي أَبِي جَمِيعًا فَمَا هَذَانِ” /Benimle babamın tüm çocukları arasında ne çok fark vardır, dolayısıyla bu ikisi eşit değildir.” “بَنِي الْمَوْتِ يَشْعَبُ الْفَتَى وَالْمَوْتُ يَلْتَقِيَانِ” /Benim için gençliği bitiren ölümü dilediler. Çünkü her genç ve ölüm (mutlaka) karşılaşırlar.” şiirine de yer vermektedir.⁵⁰²

⁴⁹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbu’*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Alemlü’l-Kutub, 1988), 3/107-108.

⁴⁹⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/42-43.

⁴⁹⁸ Yûsuf, 12/31.

⁴⁹⁹ el-Mücâdele, 58/2.

⁵⁰⁰ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/42-43.

⁵⁰¹ Yûsuf, 12/31.

⁵⁰² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3633.

Yukarıda verilen tek örnekten hareketle “ما” edatının lehçe kaynaklı kullanımı, kıraatlerde karşımıza çıkmış olsa da sahih olarak kabul edilmemiştir. Müellif de mezkûr âyeti ele alırken ref kıraatin sahih olmadığını belirtmiş ve bu kıraatin lehçe kaynaklı olduğunu da ifade etmiştir. Bu âyet dışında müfessirin konumuz bağlamında başka hiçbir değerlendirmede bulunmadığı da gözlenmektedir.

2.4.3.2. Müenneslik-Müzekker Üzerinden Lehçe-Kıraat İlişkisi Etkileri

Lehçelerin nahiv bağlamındaki etkilerinden biri de kelimenin müzekker veya müennes kabul edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bir kelime bir lehçeye göre müzekker kabul edilirken bir başka lehçeye göre müennes kabul edilebilmektedir.⁵⁰³ Haliyle okunan kıraatte müzekker ve müennese göre farklılık arz etmektedir. Bu durumdan yola çıkarak kıraat imamlarından sahih kıraatler aktarılmıştır. Cüşemî de bu kıraatlere yer verirken birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bu bağlamda verilebilecek tek örnek “وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ” *Böylece suçluların yolu belli olsun diye âyetlerimizi iyice açıklıyoruz.*⁵⁰⁴ âyetidir. Ebû Ca’fer ve Nâfi’ âyette geçen “تَسْتَبِينَ” fiilini muhatap sigasıyla “لَتَسْتَبِينَ” şeklinde, Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr aynı fiili gaib ve müzekker sigasıyla “لَيْسَتَبِينَ” şeklinde okurken İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hafs söz konusu fiili gaib ve müennes sigasıyla “لَتَسْتَبِينَ” şeklinde okumaktadırlar.⁵⁰⁵ Okunan kıraatlerden sadece muhatap sigasıyla okunan kıraatte “سَبِيلُ” kelimesi nasb olurken diğer iki kıraatte bahsi geçen kelime ref olmaktadır.⁵⁰⁶ Aynı kelimedenden yola çıkarak okunan fiilin müzekker ve müennes formları lehçelerin farklılık göstermesinden kaynaklanmaktadır. Zira Hicazlılar “سَبِيلُ” kelimesini müennes kabul ettiklerinden “لَتَسْتَبِينَ” fiilini müennes okurken Temîm ve Necdliler mezkûr kelimeyi müzekker kabul ettikleri için “لَيْسَتَبِينَ” fiilini müzekker olarak okumuşlardır. Müfessir de bu âyeti kıraat açısından ele alırken “سَبِيلُ” kelimesini Hicaz ehlinin müennes, Temîm ehlinin ise müzekker saydıklarını belirttikten sonra her iki tutumu da destekleyecek nitelikte “وَأَنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ”

⁵⁰³ Abduh Alî İbrâhîm Râcihî, *el-Lehecâtü 'l-Arabiyye fi 'l-Kirââti 'l-Kur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 178-179.

⁵⁰⁴ el-En'âm, 6/55.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/258.

⁵⁰⁶ İbn Zencele, *Hüccetü 'l-kirâ'ât*, 253.

الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى “/Onlar, doğruluk yolunu görseler onu izlemezler.”⁵⁰⁷ ve “الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى “/Onlar, dünya hayatını âhirete tercih eden, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermek isteyenlerdir.”⁵⁰⁸ âyetlerine yer vermiştir.⁵⁰⁹

Cüşemî’nin yer verdiği her iki âyette de bulunan zamirler, “سَبِيلَ” kelimesine dönmektedir. Görüldüğü üzere zamir ilk âyette müzekker olarak dönmekte olup ikinci âyette ise müennes olarak dönmektedir.

2.5. SARF AÇISINDAN KIRAAT VECİHLERİ VE ANLAMA ETKİSİ

Arap diline dair kaleme alınan yapıtlarda kelime; harf, isim ve fiil olmak üzere üçlü tasnifte ele alınmaktadır. Çalışmamızın bu bölümü, söz konusu üçlü tasnif göz önünde bulundurarak işlenecektir. Esasen pek çok alt başlığa imkân tanıyan üçlü tasnif, tüm başlıklar ele alındığı takdirde tezin sınırlarını aşacağı için alt başlıklar, örneklendirmeleri en fazla olanlar arasından seçilerek oluşturulacaktır. Ayrıca kıraatler hakkında yapılacak değerlendirmeler, Cüşemî'nin eserinde zikrettiği örneklerin tümü dikkate alınarak yapılmaya çalışılacaktır.

2.5.1. İsimlerde Görülen Kıraat Vecihleri

Kaynaklarda canlı ve cansız tüm varlıkları tanımlayan kelime olarak tarif edilen isim, zamanla bağlantısı olmaması yönüyle de tanımlanmaktadır.⁵¹³ İsim başlığı altında açılacak alt başlıklar fazlasıyla detaya yer vermek olacağından, bu başlıklar yukarıda ifade ettiğimiz gibi tezin sınırlarını aşmayacak şekilde oluşturulacaktır. Bu bağlamda isim ile alakalı kıraat ihtilafları, Cüşemî'nin âyetlerin tefsirinde ele aldığı bazı örnekler üzerinden işlenecektir.

2.5.1.1. İsm-i Fâil İle İlgili Kıraat Farklılıkları

Fiilden türeyen isimlerden biri olarak ism-i fâil, eylemi meydana getiren kişiyi adlandırmaktadır.⁵¹⁴ Cüşemî'nin tefsirinde aktardığı kıraat farklılıklarından bir bölümü, kelimenin ism-i fâil ile irtibatlı olarak farklı sarf kalıplarında okunması ile ilgilidir. Bu kıraat farklılıklarından bir bölümü âyetin anlamına etki etmezken, yine bir kısmı âyetin anlamına etki etmektedir. Ancak âyetin manasına olan etkiler, kıraatlerden kaynaklı olarak zıt anlamlılığa sebebiyet vermemektedir. Nitekim bu etkileme çoğunlukla anlamı derinleştirme ve farklı bakış açısı olarak tezahür etmektedir. Bu başlıkta müfessirin, âyetlerin tefsirinde ism-i fâil ile alakalı olarak yaptığı yorumlar aktarılmaya çalışılacaktır.

Zülkarneyn'in (a.s) yolculuklarını konu edinen âyetlerden biri olarak zikredilen “*حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ*”/Nihâyet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar (gibi) buldu.”⁵¹⁵ âyeti, farklı kıraatleri kendisinde toplamaktadır. Konumuz bağlamında âyette geçen “حَمِئَةٍ” kelimesi Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hafs ve Ya'kûb tarafından “حَمِئَةٍ” şeklinde okunurken diğer kurrâ tarafından ism-i fâil formuyla “حَامِيَةٍ” şeklinde okunmaktadır.⁵¹⁶ Müfessir, hemze olmaksızın ism-i fâil kalıbında okunan kıraatin aynı zamanda Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Zübeyr ve Hasan-ı Basrî tarafından merfu⁵¹⁷ olarak tilavet edildiğini aktarmaktadır. O, diğer kıraatin de meşhur sahabeler tarafından okunduğunu aktardıktan sonra aralarındaki

⁵¹³ Ebu'I-Berekat Kemaluddin Abdurrahman b. Muhammed ibnu'I-Enbari, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebruk Muhammed (Beyrût: Mektebetü'l-hancı, 2002), 4.

⁵¹⁴ Ahmed el-Hamlevi, *Şeze'l-'Arf fî fenni's-Sarf* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 70.

⁵¹⁵ el-Kehf, 18/86.

⁵¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/315.

⁵¹⁷ Bir sözü, bir haberi Resûl-i Ekrem'e nisbet etme manasına gelmektedir. Abdullah Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/180-181.

anlam farklılıklarına eğilmiştir. İsm-i fâil formunda okunan “حَامِيَّة” kıraatinin “sıcak” anlamına geldiğini,⁵¹⁸ sıfat-ı müşebbehe kalıbında okunan “حَمِيَّة” kıraatinin ise “kara balçık” manasına geldiğini⁵¹⁹ aktaran Cüşemî,⁵²⁰ bu bağlamda daha fazla ayrıntıya yer vermemiştir. Ayrıca tercihinin hangi kıraatten yana olduğunu da belirtmeyen müfessir, her iki kıraate de aynı mesafede olduğunu izlenimini vermektedir.

Konuyla ilgili yer vereceğimiz diğer bir örnek “بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ/Evet, eğer siz sabır gösterip itaatsizlikten sakınırsanız, onlar şu anda süratle üzerinize gelseler bile rabbiniz size nişanlı beş bin meleklerle yardım edecektir.”⁵²¹ âyetinde geçen “مُسَوِّمِينَ” kelimesinde görülmektedir. İsm-i fâil ve ism-i mef’ûl kalıplarına göre anlamı farklılık arz eden “مُسَوِّمِينَ” kelimesi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım tarafından “و” harfinin kesresi ile İsm-i fâil yapısıyla okunurken Ebû Ca’fer, Nâfi’, İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve Ya’kûb tarafından “و” harfinin fethası ile ism-i mef’ûl kalıbıyla okunmaktadır.⁵²²

Cüşemî kıraatleri okuyanlarına nispet ettikten sonra Ali b. İsa’nın (ö. 384/994) sözüne yer vermektedir. Ali b. İsa, tercihe şayan olan kıraatin ism-i fâil kalıbıyla okunan kıraat olduğunu birtakım sebeplere dayanarak dile getirmektedir.⁵²³ “مُسَوِّمِينَ” kıraatinin haberlere açıklık getirdiğini aktaran Ali b. İsa’nın bu sözüyle neyi kast ettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak Mefâtîhu’l-Gayb tefsirine bakıldığında Hz. Peygamber’in Bedir günü “atlarınızı nişanlayın. Zira meleklerde (atlarını) nişanlamışlardır.” hadisinin kast edildiği ortaya çıkmaktadır.⁵²⁴ Nitekim sahabeler atlarını işaretlemişlerdi. Dolayısıyla “مُسَوِّمِينَ” kıraatinden “nişanlı melekler” anlaşılmaktadır. İsm-i mef’ûl kalıbıyla okunan “مُسَوِّمِينَ” kıraatinde ise “otlak alanlara gönderilen sâime develer” manasına geldiğini belirten müfessir, bu kıraat ile savaşta düşman üzerine gönderilen nişanlanmış atlar anlamının olduğunu da belirtmektedir.⁵²⁵ Sonuç olarak ism-i fâil kıraatiyle “nişanlı beş bin melek” İsm-i mef’ûl kıraatiyle ise “(Allah tarafından) nişanlanmış beş bin melek” kastedilmektedir. Her iki mütevâtir

⁵¹⁸ “Sanki güneş sıcak/kızaran bir su gözesinde batar haldeydi.” anlamına gelmektedir.

⁵¹⁹ “Onu (güneşi) siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu.” anlamına gelmektedir.

⁵²⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4477.

⁵²¹ Âl-i İmrân, 3/125.

⁵²² İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/242.

⁵²³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1298.

⁵²⁴ Fahrüddin Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1981), 8/2018.

⁵²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1298.

kıraat arasında ki asıl fark ise alametin kim tarafından konulmuş olduğu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki örnekten de anlaşılacağı üzere farklı formlarda tilavet edilen kıraatler, manaya etki etse bile manalar arasında bir tezat oluşturmamaktadır. Cüşemî de kıraatlerin bu yönünü göz önünde bulundurmuş ve anlamı daha da zenginleştirmek amacıyla kısmi değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

2.5.1.2. Kelimenin Müfred-Cem' Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Kelimenin tekil veya çoğul olarak okunması, kıraat vecihlerinin bir türün oluşturmaktadır. Bu tarz kıraat farklılıklarının bir kısmı sahih kıraatler arasında yer alırken bir kısmı da şâz kategorisinde yer almaktadır. Tekil ve çoğul olarak okunan kıraatlerin manaya etkisi bilinmektedir. Ancak bazen müfred kıraat ile cins⁵²⁶ mana kastedildiği için kelimenin müfred ile cem' okunması arasında anlam bakımından bir farklılık kalmamaktadır. Bu kıraat vechi, Cüşemî'nin eserinden seçilecek birkaç örnek üzerinden işlenecektir.

Müfred- cem' okunuşların kıraat farklılığına sebep olduğu örneklerden biri “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ *Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz toplantılarda “Yer açın” dendiğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin.*”⁵²⁷ âyetinde geçen “مَجَالِسِ” kelimesidir. Kıraat imamlarından Âsım mezkûr kelimeyi çoğul olarak “مَجَالِسِ” şeklinde okuyarak kıraat-i aşere arasında tek başına kalmıştır. Çünkü diğer kıraat imamları aynı kelimeyi müfred olarak “مَجْلِسِ” şeklinde okumuşlardır.⁵²⁸ Müfessir de müfred olarak okunan kıraatle asıl maksadın Hz. Peygamber'in meclisi olduğunu söyleyerek Ebû Hâtim'in de bu yöndeki tercihini delillendirmeye çalışmaktadır.⁵²⁹ Çoğul okunan kıraatin tüm meclisleri, tekil okunan kıraatin ise Hz. Peygamber'in meclisini kapsıyor olması, iki kıraat arasında ki mana farklılığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵²⁶ Cins isim, lafzı müfred olmakla birlikte o isim altında bulunan her şeyi içine alan kelimedir. Meselâ, “الشجرة” kelimesi lafız olarak müfred olmasına rağmen, ağaç cinsinden olan her şeyi içine alan bir kelime olarak (cins) kullanılabilir. ‘İmâduddîn İsmail b. el-Efdâl Ali el-Eyyûbî Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş fi Fenneyi'n-Nahv ve's-Sarf*, thk. Riyad b. Hasan el-Havâm (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2000), 1/292.

⁵²⁷ el-Mücâdele, 58/11.

⁵²⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 704.

⁵²⁹ Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6824.

Konuya dair bir diğer örnek, “حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ”⁵³⁰ *Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.*”⁵³⁰ âyetinde geçen “صَلُّوْكَ” kelimesidir. Hamza, Kisâ ve Hafs “صَلُّوْكَ” kelimesini müfred olarak okurken diğer kıraat imamları ise “ت” harfinin kesresi ve “و” harfinin eklenmesi suretiyle mezkûr kelimeyi cem’ olarak “صلواتك” şeklinde okumuşlardır. Müfessir bu durumun “قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلُّوْكَ تَأْمُرُكَ أَنْ”⁵³¹ *Ey Şuayb! Atalarımızın taptığı şeylerden vazgeçmemizi sana ibadetin (dinin) mi emrediyor?*”⁵³¹ âyetinde de söz konusu olduğunu söylemektedir. Müfred kıraatle maksadın cins olduğunu söyleyen Cüşemî daha sonra Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtîm’in değerlendirmelerine yer vermiştir.⁵³²

Ebû Ubeyd evla olan okuyuşun müfred okuyuş olduğunu, namazların çok fazla olmasına ya da “صَلُّوْة” kelimesinin kullanımının daha yaygın olmasına ve aynı şekilde “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ”⁵³³ *Namazı kılın.*”⁵³³ âyetinde geçen “صَلُّوْة” kelimesinin de müfred kullanımına bakarak cins mananın kastedildiğini; dolayısıyla tüm namazları kapsayacak şeyin, kelimenin müfred formunda olduğuna dayandırmaktadır. O, ayrıca “ثَلَاثُ صَلَّاتٍ خَمْسُ صَلَّاتٍ”⁵³⁴ olduğunu yani kullanımı “ثَلَاثُ صَلَّاتٍ خَمْسُ صَلَّاتٍ” kelimesinin cem’i killet⁵³⁴ olduğunu yani kullanımı “ثَلَاثُ صَلَّاتٍ خَمْسُ صَلَّاتٍ” örneklerinde görüldüğü üzere üç-beş vakit namazı kapsayacak şekilde namazın kapsamını daraltan bir ifade olduğunu dile getirmektedir.⁵³⁵ Ancak o, namazın devamlı ve nafileleri olan bir ibadet olması nedeniyle kapsamının sınırlandırılmasının doğru olmadığını düşünmektedir.

Ebû Hâtîm ise Ebû Ubeyd’in hata yaptığını söyleyerek Ebû Ubeyd’in aksine cem’ kıraati tercih etmiştir. Çünkü o, “ت” harfiyle yapılan cem’in sadece killet manası taşımadığını “مَا تَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ.../...Allah’ın sözleri tükenmezdi...”⁵³⁶ âyetini delil getirerek söylemektedir. Zira Allah’ın sözleri azımsanacak kadar az değildir. O, bu sebeple “مَا تَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ.../...Allah’ın sözleri tükenmezdi...” âyetinde ki çoğul kelimedenden de “كَلِمَاتُ”

⁵³⁰ et-Tevbe, 9/103.

⁵³¹ Hûd, 11/87.

⁵³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3248.

⁵³³ el-Bakara, 2/43.

⁵³⁴ Azlık ifade eden çoğullar, sayı değeri itibarıyla üç sayısından on sayısına kadar olan çoğullar olarak kabul edilmiştir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/567.

⁵³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3248.

⁵³⁶ Lokmân, 31/27.

anlaşılabacağı üzere “ت” harfleri ile yapılan çoğul kelimelerin, mana itibariyle cem’i kesret⁵³⁷ anlamı da taşıdığını savunmaktadır. Tüm bunları aktardıktan sonra Cüşemî, Ebû Ubeyd’in tercihte bulunurken ortaya koyduğu savlara yine “مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ” âyeti üzerinden karşı tez oluşturmaktadır. Müfessir, “كَلِمَاتُ” ifadesi ile azlığın söz konusu olmadığını, cem’ olarak okunmasıyla da tekidin kast edilmediğini, çoğul olarak okunmasının tekil okuyuştan mana olarak geri kalmadığını, Mekke ve Medine kurrâsının ve son olarak da tüm kıraat imamlarının ortak okuyuşunun cem’ okuyuş olduğunu belirterek Ebû Ubeyd’in sözlerine olan şaşkınlığını dile getirmektedir.⁵³⁸

Sonuç olarak kelimenin tekil ya da çoğul okunmasının manaya kısmi etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Kıraatler arasında her ne kadar anlam itibariyle tekillik veya çoğulluk yönünden bir farklılık görünse de aslında manaya farklı bir bakış açısı ve anlam zenginliği sağlanmaktadır. Cüşemî de bu hususu göz ardı etmeyerek tefsirine yansıtmaya çalışmıştır. Ayrıca bu bağlamda değerlendirmelere yer verirken sahih kıraatler dışında hemen hemen hiçbir şâz kıraate yer vermediği de gözlenmiştir.

2.5.1.3. Mastar ile ilgili Kıraat İhtilafları

Eylemleri kişi, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın bildiren kelimelere mastar⁵³⁹ denmekte olup zamanla ilişkileri olmadığı için de isim kabul edilmişlerdir.⁵⁴⁰ Arapça da fiilin kökü ile irtibatlı olarak farklı şekillerde mastar kalıplarının⁵⁴¹ ve bir fiilin birden çok semâ’î mastarının olduğu bilinmektedir.⁵⁴² Kıraat vecihleri dikkate alındığında bir kelimenin bazen isim, bazen de mastar olarak okunduğu göze çarpmaktadır. Mastarlara dair kıraat farklılıklarının bir kısmını ise aynı kelime için farklı mastarların kullanımı oluşturmaktadır. Bu bağlamda konu, Cüşemî’nin tefsirinden seçilecek birkaç örnek üzerinden işlenecektir.

⁵³⁷ Dilbilimcilerin çoğunluğuna göre on bir sayısından başlayıp sonsuza kadar olan çoğullar için kullanılır. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/490.

⁵³⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3248.

⁵³⁹ Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş fî Fenneyi’n-Nahv ve’s-Sarf*, 1/319-320.

⁵⁴⁰ İbnu’l-Enbarî, *el-İnsâf fî mesâ’ili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, 192.

⁵⁴¹ “Dört çeşit mastar vardır: a) Üç ve dört harfli yalın (mücerred) fiillerin mastarları. b) İlaveli (mezîd) fiillerin mastarları. c) Mimli mastarlar. d) Yapma (sınâî) mastarlar. Bu mastarlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Ğalâyînî, *Câmi’u’d-Dürûsi’l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1994), 160-178.

⁵⁴² Abdulkâhir el-Cürcânî, *Kitâbü’l-Miftâh fî’s-Sarf* (Beyrut: Dâru’l-Emel, 1987), 63-64.

Mastar ve isim olarak okunabilen kelimelere “فَسَارُبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ/Hem de susamış develerin suya kanmaz içişleriyle.”⁵⁴³ âyetinde geçen “شُرْبَ” kelimesi örnek olarak verilebilir. Ebû Ca’fer, Âsim, Hamza ve Nâfi’ söz konusu kelimeyi “ش” harfinin zammesi ile okurken diğer kurrâ ise “ش” harfinin fethası ile okumaktadır.⁵⁴⁴ Müfessir, “ش” harfinin kesresi ile de okunduğunu aktarmaktadır. Ancak o, aktardığı kıraatin sahih olmaması hasebiyle kimler tarafından okunduğunu zikretmemiştir.⁵⁴⁵

Kelime, “ش” harfinin fethasıyla okunduğu takdirde içilebilen içecekleri ifade eden bir isim, “ش” harfinin zammesi ile okunduğu takdirde de içme eylemini ifade eden bir mastar olarak karşılık bulmaktadır. Cüşemî de aynı durumun “وَضُوءٌ” ve “وَضُوءٌ” kelimelerinde de söz konusu olduğunu zikretmektedir. Zira “وَضُوءٌ” kelimesi mastar olarak abdest alma eylemini karşılarken “وَضُوءٌ” kelimesi ise isim olarak abdestin alındığı suya karşılık gelmektedir. Her iki kıraatin hem sahih hem de yakın manalar içermesi, müfessirin tercihte bulunmasına ihtiyaç bırakmadığından müellif, sadece kıraatlerin okuyanlarına ve manalarına değinmekle yetinmiştir.⁵⁴⁶

Konuya dair verilebilecek diğer bir örnek, “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ/Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu.”⁵⁴⁷ âyetinde geçen “دَفْعُ” kelimesidir. Mastar olarak karşımıza çıkan bu kelime, kıraat imamları tarafından iki farklı vecihle okunmuştur. Ebû Ca’fer, Nâfi’ ve Ya’kûb bahsi geçen kelimenin yerine “دِفَاعٌ” mastarını tilavet ederken diğer kıraat imamları ise “دَفْعُ” mastarını tilavet etmişlerdir.⁵⁴⁸ “دِفَاعٌ” ifadesi “مُفَاعَلَةٌ/مُفَاعَلَةٌ” babının üç mastarından biri olup müşâreketi (ortaklığı) ifade etmek üzere inşa edilmiş bir kelimedir.⁵⁴⁹ Müfessir iki mastar arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim arasında ki diyaloga yer vermektedir. Ebû Ubeyd, Allah’ın yegâne hükümdar olduğunu, yücelikte eşi benzeri olmadığını, dolayısıyla Allah’a galip gelecek kimsenin olmadığını söyleyerek “دِفَاعٌ” mastarının kullanımının yanlış olduğunu düşünmektedir. Zira “دِفَاعٌ” mastarı iki kişi arasında ki ortaklığı ifade

⁵⁴³ el-Vâkıa, 56/55.

⁵⁴⁴ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 696.

⁵⁴⁵ Ukberî, *İ’râbü’l-kırâât*, 2/554.

⁵⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6753.

⁵⁴⁷ el-Bakara, 2/251.

⁵⁴⁸ Dâni, *Kitâbu’t-Teyîsîr*, 297.

⁵⁴⁹ Mes’ûd b. Ömer Sa’dü’ddin et-Teftazânî, *Muhtasaru’t-Tasrifü’l-‘İzzî fî Fenni’s-Sarf* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1997), 39.

etmektedir. Allah ile ortaklık olamayacağından bu kıraat her ne kadar sahih de olsa Ebû Ubeyd, tarafından tercih edilmemiştir.⁵⁵⁰

Ebû Hâtim ise Ebû Ubeyd'in "دِفَاع" kıraatine dair ortaya koyduğu savlara karşılık mufa'âle babının iki kişinin ortaklığını ifade etmek için kullanıldığı gibi tek taraflı bir ortaklığı belirtmek için de kullanıldığını söylemektedir. Ebû Hâtim "عَاقَاكَ اللهُ /Allah (c.c.) sana afiyet versin." cümlesini bu duruma örnek olarak vermektedir. Müfessir, iki alimin görüşlerine yer verdikten sonra "دِفَاع" kıraatini destekler nitelikte son bir görüşü aktarmaktadır. Bu görüşe göre Allah'ın (c.c.) düşmanlarını mağlup edip def etmek üzere dostlarına yardım etmesini en güzel şekilde ortaya koyan ifade "دِفَاع" mastarıdır. Ayrıca Hac sûresinde geçen "إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا" /Biliniz ki Allah iman edenleri korur."⁵⁵¹ âyeti de Ebû Hâtim'in görüşünü destekler niteliktedir. Müfessirin her iki kıraate dair yaklaşımı göz önünde bulundurduğunda onun herhangi bir tercihte bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak farklı şekillerde mastar kullanımının sahih kıraatler içerisinde yer aldığı ve müfessirin tefsirinde de ele alındığı görülmektedir. Cüşemî'nin kıraatlerin tahlilinde daima uyguladığı genel ilkesi gereği, nispet etmediği kıraatin sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin ele aldığı kıraatlerin mana yönlerinde tezatlığın meydana gelmediği de görülmektedir.

2.5.1.4. Kelimedeki Ziyadelik ve Noksanlıkla İlgili Kıraat İhtilafları

Kıraat farklılıklarını oluşturan unsurlardan biri de kelimedeki görülen ziyadelik ve noksanlıklardır. Bu ihtilaflar, kelimedeki harf hazfetme veya kelimeye harf ekleme suretiyle ortaya çıkmaktadır. Bu minvaldeki kıraat uygulamaları isimde görüldüğü gibi fiilde de görüldüğünden dolayı fiilde görülen sarf vecihlerinin ele alınacağı bölümde ayrı bir başlık açmaya ihtiyaç bırakmadan bu bölümde hem isim hem de fiilde görülen ziyade ve noksanlıklar, Cüşemî'nin tefsirinde bazı misaller üzerinden ele alınarak incelenecektir.

Bu bağlamda kıraat ihtilaflarına verilebilecek örneklerden biri "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" /Ödül ve ceza gününün tek hâkimi."⁵⁵² âyetinde geçen "مَالِكِ" kelimesidir. Ebû Bekr, Âsım,

⁵⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/990.

⁵⁵¹ el-Hac, 22/38.

⁵⁵² el-Fâtiha, 1/4.

Kisâi ve Ya'kûb mezkûr kelimeyi ism-i fâil kalıbında okurken geri kalan kıraat imamları elif harfî olmaksızın “مَلِك” şeklinde okumuşlardır.⁵⁵³ Müfessir de “مَالِك” kıraatinin dört halife ve çok sayıda sahabe ve tabiin tarafından okunduğunu aktarmaktadır. Ayrıca o, her iki kıraatin de Hz. Peygamber’den rivâyet edildiğini ve meşhur olduklarını eklemektedir. Aralarındaki anlam farklılığını ortaya koymak için müellifin kimseye dayandırmadan birkaç görüşü zikrettiği de görülmektedir. Bu görüşlere göre kimileri “مَالِك” kelimesinin övgüyü ifade etmede daha baskın olduğunu, kimileri ise “مَلِك” kelimesinin daha baskın olduğunu söylemektedir. Bu kimselere göre “مَلِك” kelimesi, ancak tazimle beraber birçok şeyi kapsamakta ve küçük şeyleri de emri altına alma anlamındadır. Çünkü “مَلِك” kelimesi “مَلِك/otorite” ve “مَلِك/servet” kelimelerinin çoğuludur.⁵⁵⁴

قُلْ “مَالِك” kelimesinin methi ifade etmede daha belirgin olduğunu savunanlar ise “قُلْ.../اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım...”⁵⁵⁵ âyetini delil getirerek “مَالِك” kelimesinin mülkü elinde bulundurmaya ifade ettiğini dile getirmişlerdir. Ayrıca “مَلِك” kelimesi ancak sahip olduğu mülkü elinde bulunduran için kullanılırken “مَلِك” kelimesi ise sahip olmadığı şeyler içinde kullanılır. İki kıraat arasında ki asıl fark kapsam alanında ortaya çıkmaktadır. Bu durum kısaca mâlik mi yoksa melik mi daha geneldir tartışmasıdır. İki kıraat arasında ki mana farkı ise “Din gününün sahibi” ve “Din gününün hükümdarı” olarak karşılık bulmaktadır.

Cüşemî, iki sahih kıraat hakkındaki görüşlere değindikten sonra “مَالِك” kelimesinin bir de şâz olarak “ك” harfinin sükûnu ile “مَلِك” şeklinde ve “ك” harfinin fetha ve zammesi ile nida olarak okunduğunu zikretmektedir. O, şâz olarak nitelendirilen kıraatlerin aslında Arapçanın dil yapısına uygun olduğunu, fakat sahih kategorisinde değerlendirmeyi sağlayacak şartları taşımadıkları için şâz kabul edildiklerini açıklamaktadır.⁵⁵⁶ Özetle müfessirin her iki kıraati sahih kabul ettiğini ve her iki kıraate de mesafeli olduğunu söylemek mümkündür. Mana bağlamında ise aktarımlarda bulunarak anlamı derinleştirmeye çalıştığı görülmektedir.

⁵⁵³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 77-79.

⁵⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/208.

⁵⁵⁵ “De ki: “Mülkü dilediğine verirsın, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsın, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kâdırsın.” Âl-i İmrân, 3/26.”

⁵⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/208.

Kelimede ziyade ve noksanlıktan ötürü görülen kıraat ihtilafları, isimde olduğu gibi fiilde de meydana gelmektedir. Bu bağlamda verilecek örnek, fiillerin bab farklılıkları başlığına misal olabileceği gibi konumuza da örneklik teşkil etmektedir. Hz. Adem'in cennetten çıkarıldığını konu edinen “فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا”⁵⁵⁷ Şeytan oradan onların ayağını kaydırda da bulundukları yerden onları çıkardı.”⁵⁵⁷ âyetinde geçen “أَزَلَهُمَا” fiili, iki farklı şekilde okunmuştur. Kıraat imamlarından Hamza, diğer kurrâdan farklı olarak “أَزَلَهُمَا” fiilini şeddeyi kaldırıp elif ilave ederek “أَزَّالَهُمَا” şeklinde okumuştur.⁵⁵⁸

Cüşemî, kıraat imamlarının okuyuşlarına yer verdikten sonra iki kıraat arasındaki mana farkına değinmiştir. “أَزَلَهُمَا” kıraatine göre mana “Şeytan onları kandırdı, ayaklarını kaydırda, cennetten çıkarttı...” anlamına gelirken “أَزَّالَهُمَا” kıraatine göre ise “şeytan onları uzaklaştırdı (uzaklaştırmayı istedi), yerinden etti, başka tarafa sevk etti.” manasına gelmektedir. O, “أَزَّالَهُمَا” kıraatinde mutavaat manasının olduğuna “رَلْتُ عَنْ الْمَكَانِ وَأَزَّالَنِي غَيْرِي” /mekândan uzaklaştım, bir başkası beni uzaklaştırdı.” cümlesi üzerinden işaret etmektedir. “أَزَّالَهُمَا” kıraatinin diğer kıraate göre daha fazla fayda içermesi ve Hamza dışındaki kurrânın bu kıraati okuması ise Cüşemî'nin tercihinin bu yönde olmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁵⁹ Kelimenin telaffuzunda ve yazımında kendini gösteren bu kıraat vecihleri, anlam bakımından da farklılığın meydana gelmesine neden olmaktadır. Ancak anlam yönünden meydana gelen farklılıklar, manalar arası tezatlığı oluşturmamakta olup aksine anlamın çok boyutlu olmasını sağlamaktadır.

2.5.2. Fiillerde Görülen Kıraat Vecihleri

Sarf ilminin ana konusunu oluşturan fiiller, belirli bir vakitteki hadiseyi gösteren kelimeler olarak kaynaklarda tarif edilmiştir.⁵⁶⁰ Fiiller ile ilgili kıraat vecihleri, kelimenin zikredildiği her yerde aynı formda okunmadığı için lehçe temelli okuyuşlar olarak kabul görmemişlerdir. Lehçeye dayanmayan kıraatlerin anlama etkisi de bilinmektedir.⁵⁶¹ Bu başlık altında ele alınacak fiiller, âyetlerin manasına çoğunlukla

⁵⁵⁷ el-Bakara, 2/36.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, Neşr, 2/211.

⁵⁵⁹ Cüşemî, et-Tehzîb, 1/334.

⁵⁶⁰ Muhammed Ali es-Serrâc, el-Lübâb fî Kavâidi 'l-Lugati ve Âleti 'l-Edeb (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983), 11.

⁵⁶¹ Dağ, Geleneksel Kıraat Algısı, 63-65.

etki edecek fiiller olacaktır. Bu tür kıraat farklılıkları, tefsir geleneğinde önemli bir yer işgal etmiş ve çeşitli örneklerle açıklanmıştır. Ancak fiillerden kaynaklanan kıraatlerin geniş bir perspektife sahip olması nedeniyle, konunun odak noktasından sapmamak için belirli başlıklar altında incelenecektir. Bu başlıklar, müfessirin değerlendirmelerini açıkça ortaya koyacak örneklerle zenginleştirilecektir.

2.5.2.1. Fiilin Malûm ve Meçhul Formuyla İlgili Kıraat İhtilafları

Arapçada cümleyi oluşturan unsunlar arasında fiil, fâil ve mef'ûl bulunmaktadır. Fâilin bilindiği fiillere *malûm* denirken, fâilin bilinmediği fiillere de *meçhul* denmektedir. Fâili belirtilmeyen cümlelerde fâilin yerini alabilecek başka kelime ile fiil meçhul yapılabilmektedir. Fâilin yerini alan bu kelime aslında mef'ûl konumunda iken fiil meçhul olunca nâib-u fâil olmaktadır.⁵⁶² Etken ve edilgen yapıda karşımıza çıkan fiillere bağlı olarak değişkenlik gösteren kıraatler, Kur'an'da azımsanamayacak ölçüde bulunmaktadır.

Fiillerin malûm-meçhul yapıları, kıraat farklılıklarında önemli bir yere sahiptir. Zira cümle yapısının değişmesi, anlamın farklı bir boyut kazanmasına da sebep olmaktadır. Bu durum müfessirlerin kaleme aldıkları tefsirlerinde çokça kendini göstermekte ve farklı değerlendirmelere konu olmaktadır. Cüşemî de fazlasıyla bu tür farklılıklara değinmiş ve gerekli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Konumuzla ilgili örneklerden biri “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ/Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altında birdir.”⁵⁶³ âyetinde geçen “يُوصِي” fiilidir. İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Bekr “يُوصِي” fiilini art arda gelen iki âyette de “ص” harfinin fethası ile meçhul kalıpta okurken, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Nâfi’ ise her iki fiili de “ص” harfinin kesresi ile malûm sigada okumuşlardır. Hafs da art arda gelen ilk âyetteki fiili malûm kalıpta okurken ikinci fiili meçhul sigada okumuştur.⁵⁶⁴ Müfessirin tercihi her iki âyette de geçen fiilin malûm kalıpta okunması yönündedir. Bunun sebebi ise âyette geçen “وَمِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ/Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır.”⁵⁶⁵ pasajın etken kalıplı ifadeyi çağrıştırmasıdır. Cüşemî, Hafs’ın “يُوصِي” kıraatini

⁵⁶² Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş fî Fenneyi 'n-Nahv ve's-Sarf*, 1/138.

⁵⁶³ en-Nisâ, 4/11.

⁵⁶⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 192.

⁵⁶⁵ en-Nisâ, 4/11.

delillendirmek amacıyla “وَمَا تَرَكَ أَنْ كَانَتْ لَهُ وَلَدٌ” âyetini, “يُوصَى” kıraati içinde “وَأَنْ كَانَتْ” kıraat-i âşere ile “يُوصَى” kıraat-i âşere arasında mana cihetiyle neredeyse farklılık bulunmamaktadır. Ancak kıraat-i âşere imamlarının tümünün “يُورَثُ” fiilini meçhul okuması “يُوصَى” fiilinin de meçhul okunmasına sebebiyet vermektedir. Cümledeki bir öge manayı değiştirdiğinde bu durum müfessirin tefsirine yansımaktadır. Onun iki kıraat arasındaki mana farklılığını tefsirine yansıtması, mana yönünden fark görmemesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁷

Bahse konu edilen âyetteki “يُوصَى” fiilinin malûm ve meçhul okunması arasında mana cihetiyle neredeyse farklılık bulunmamaktadır. Ancak kıraat-i âşere imamlarının tümünün “يُورَثُ” fiilini meçhul okuması “يُوصَى” fiilinin de meçhul okunmasına sebebiyet vermektedir. Cümledeki bir öge manayı değiştirdiğinde bu durum müfessirin tefsirine yansımaktadır. Onun iki kıraat arasındaki mana farklılığını tefsirine yansıtması, mana yönünden fark görmemesinden kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda verilecek bir diğer örnek, “وَمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَغْلُ”/Hiçbir peygamber savaşanların hakkını zimmetine geçirmez.”⁵⁶⁸ âyetindeki “يَغْلُ” fiilidir. İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Amr “ي” harfinin fethası ve “غ” harfinin zammesi ile diğer kıraat imamları da “ي” harfinin zammesi ve “غ” harfinin fethası ile meçhul yapıda okumuşlardır.⁵⁶⁹ Fiil malûm yapıda okunduğu takdirde fâil Hz. Peygamber, mana ise “Bir Peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez.” olmaktadır. Fiil meçhul kalıpta okunduğu takdirde müfessir, iki görüşün söz konusu olduğunu söylemektedir. İlk görüşe göre; fiil “غلول” mastarından türemiştir. Dolayısıyla âyet “Peygambere ihanet edilmez. (Peygambere ümmeti ihanet etmez.)” anlamına gelmektedir. Diğer görüşe göre ise; fiil “أغلال” mastarından türemiştir. Cüşemî bu bağlamda Arapların “أَكْفَرْتُ الرَّجُلَ /Adamı tekfir ettim. (Onu küfre nispet ettim.)” kullanımına yer vermektedir. Binaenaleyh fiilin, âyetin tefsirine yansması da “Bir Peygamberin emanete ihanetle suçlanması kabul edilemez.” şeklinde olmaktadır.⁵⁷⁰

Her iki örnekten hareketle fiilin etken-edilgen yapıda gelmesinin yer yer anlama etkisinin olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fâilin ortada olup olmamasına bağlı olarak değişen anlam, tefsirciler tarafından farklı izahatlarla ortaya konmaya

⁵⁶⁶ en-Nisâ, 4/12.

⁵⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1475.

⁵⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/161.

⁵⁶⁹ Dâni, *Kitâbu't-Teyzîr*, 317-318.

⁵⁷⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1369.

çalışılmıştır. Bu durumun örnekleri müfessirin tefsirinde de oldukça fazla bulunduğundan bir iki örnekle iktifa edilmiştir.

2.5.2.2. Fiilin Farklı Formlarda Okunması ile İlgili Kıraat Farklılıkları

Arap dilinde fiiller, temelde mücerred ve mezid olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Kök harflerinin yalın halde kullanımı mücerred fiili, kök harf üzerine eklenerek oluşturulan fiillerde mezid fiili tanımlamaktadır.⁵⁷¹ Arapçanın çekimli bir dil olması hasebiyle bir fiil birden çok kalıpla ifade edilebilmektedir. Fiilin mücerred veya mezid bablara intikali, o babın içerdiği manalara göre değişkenlik göstermektedir. Kısaca bir fiil, istenilen manayı verecek kalıba konulduğu takdirde anlam ifade etmektedir. Ancak bablar, yakın manaları da özlerinde barındırdığından farklı formlardaki fiiller aynı manaya gelebilmektedir.⁵⁷² Bu durum kıraatlerde de kendini göstermektedir.

Bir fiilin farklı formlarda okunması, kıraat ilminde oldukça yaygın bir durumdur.⁵⁷³ Müfessirlerin tefsirlerinde de bu durumun manaya tesirinin olup olmadığı tahlil edilmeye çalışılmıştır. Cüşemî de aynı şekilde tefsirinde bu konuyu önemsemiş ve bu anlamda geride zengin bir birikim bırakmıştır. Arapça’da babların çokluğu ve bu durumun örneklerinin kıraatlerde fazlaca bulunması, müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden dolayı burada Cüşemî’nin tefsirinden seçilecek bazı örnekler üzerinden konu incelenecektir.

Aile hayatındaki sorunları konu edinen “وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا” *Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur.*⁵⁷⁴ âyetinde geçen “يُصْلِحَا” fiili kıraat ilminde iki farklı okunmuştur. Âsım, Hamza ve Kisâî söz konusu fiili “إِفْعَال” babından okurken diğer kurrâ ise “تَفَاعُل” babından “يَصَالِحَا” şeklinde okumaktadır.⁵⁷⁵ “يَصَالِحَا” fiilinin aslı “يَتَصَالِحَا” şeklindedir.

⁵⁷¹ Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş fî Fenneyi'n-Nahv ve's-Sarf*, 1/385.

⁵⁷² Muhammed et-Tâi ibn Malik, *Î'câzu't-Ta'rîf fî İlmi't-Tasrîf* (Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 2009), 6.

⁵⁷³ Kıraat vecihlerinin tamamı için bk. Muhaysin, *Kırâât*, 1/374-502.

⁵⁷⁴ en-Nisâ, 4/128.

⁵⁷⁵ Dâni, *Kitâbu't-Teyisîr*, 331.

“تفاعل” babından gelen bir fiilin ilk harfi itbâk⁵⁷⁶ harflerinden olursa o takdirde “تفاعل” babının “ت” harfi itbâk harfine dönüşür.⁵⁷⁷ Dolayısıyla “ص” ve “ط” harfleri idğam edildiği için “يصالحا” şeklinde tilavet edilmiştir.

Her iki babında kendine özgü manaları vardır. “إفعال” babının hemzesi birçok manaya gelmiş olsa da⁵⁷⁸ bab olarak genellikle müteaddî⁵⁷⁹ fiil için kullanılır. “تفاعل” babı ise müşareket⁵⁸⁰ manasını kendisinde barındırmaktadır. Haliyle her iki fiilde farklı mülâhazalara konu olmaktadır. Bu bağlamda müfessir iki kıraat arasından “يصالحا” kıraatini tercih etmektedir. Zira o, “يصالحا” kalıbından okunan fiilin anlam olarak daha doğru olduğunu düşünmektedir. Nitekim sulh tek taraflı olacak bir şey değildir. Dolayısıyla iki kişinin ortaklığını ortaya koyacak anlam “تفاعل” babında bulunmaktadır. Ancak müfessir her iki kıraati de güzel görmektedir.⁵⁸¹

Fiil formunun değişmesiyle oluşan kıraat farklılığına verilecek diğer bir örnek, *Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*⁵⁸² âyetinde geçen “نَسَخَ” ve “نُنْسِهَا” fiilidir. Söz konusu fiiller iki ayrı formda okunmuştur. “نَسَخَ” fiilini İbn Âmir tek başına “إفعال” babından “نُنْسِخَ” şeklinde, geri kalan kıraat imamları da sülâsî mücerredten “نَسَخَ” şeklinde okumuşlardır.⁵⁸³ “نَسَخَ” ve “نُنْسِخَ” fiilleri arasındaki mana ayırımına müfessir örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır. Ekseriyetle okunan “نُنْسِخَ” kıraati “âyetin hükmünü nesh edersek” manasındadır. Bu kıraate göre nesh eden kişinin kendisi olurken nesh edilen de kitap olmaktadır.

İbn Âmir’in kıraatinin ise iki türlü izahı bulunmaktadır. İlk izaha göre Allah (c.c.) nesh etme yetkisini Hz. Peygambere vermektedir. Dolayısıyla âyet, “biz nesh etmeyi Hz. Peygambere emrederiz.” anlamına gelmektedir. İkinci izaha göre ise nesh

⁵⁷⁶ Tecvîd ıstılâhında, “harfin telâffüzunda, dil kökü ve ortasının kalkıp üst damağın dilin ortasına yapışmasına ve sesin sıkışıp akmamasına” denir. Ramazan Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 71.

⁵⁷⁷ Zehra Seven, *Kur’an-ı Kerim’deki Bütün Kelime Çözümleriyle Maksut* (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017), 67.

⁵⁷⁸ Muhammed Salim Muhaysin, *Tasrîfu’l-ef’âl ve’l-esmâ fi dav’i esâlibi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1987), 82.

⁵⁷⁹ “Müteaddî fiil; fâil ile yetinmeyen, mef’ûlün bihe etki eden fiildir.” Ebû Evs İbrâhîm Şemsân, *Kadâya’t-te’addî ve’l-luzûm fi’d-dersi’n-nahv* (Medîne: Mektebetü’l-Hâncı, 1987), 9.

⁵⁸⁰ “Müşareket, iki veya daha fazla kişi tarafından yapılan eylem olarak tarif edilir.” Hâşim Tâhâ Şelâş, *Evzânü’l-ef’âl ve me’ânihâ* (Necf: Matba’atü’l-Âdâb, 1971), 82.

⁵⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1765.

⁵⁸² el-Bakara, 2/106.

⁵⁸³ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/219-220.

etme yetkisi yine Allah (c.c) da kalmakta ve fiilin anlama etkisi “biz bir âyeti nesh edilmiş kılsak...” şeklinde tezahür etmektedir. İkinci izahın Arapçaya uygunluğunu ortaya koymak adına Cüşemî, Arapların “أَقْبَرْنَا فَلَانَا أَيَّ جَعَلَهُ ذَا قَبْرٍ/falancayı kabre girdirdik, yani onu kabir sahibi yaptı.” şeklindeki kullanımına yer vermekte ve bu kullanımın Kur’an’da da bulunduğunu “أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ/Nihâyet onun canını aldı ve kabre koydu.”⁵⁸⁴ âyeti ile ortaya koymaktadır.⁵⁸⁵ O, verdiği örnekle “نُنْسِخُ” kıraatindeki hemzenin farklı manalara gelmesi sebebiyle kıraatin sahih olmasına katkı sağladığını belirtmektedir. Ancak müfessirin tercihinin -genel prensibine göre- cumhur kurrânın kıraatinden yana olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Âyette geçen “نُنْسِهَا” fiili ise İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından mücerred kalıpta ve hemzeli olarak “نُنْسَاهَا” şeklinde okunurken diğer kurrâ tarafından da “إِفْعَال” babından “نُنْسِهَا” şeklinde okunmaktadır.⁵⁸⁶ Cüşemî, “نُنْسِهَا” fiiliyle okunan âyetin anlamının “biz bir âyetin hükmünü ortadan kaldırır veya hükmünü ertelersek” olduğunu, “نُنْسِهَا” fiiliyle okunan âyetinde manasının “biz bir âyetin hükmünü kaldırır veya onu unutturursak/terk edersek” olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla her iki fiilde âyetten hedeflenen manayı zenginleştirmektedir.⁵⁸⁷

2.5.2.3. Fiillerin İltifat Sanatına Bağlı Olarak Farklı Sigalarda Okunması

Edebi bir sanat olan iltifat ıstılahta, “diyalogda muhatabın dikkatini çekmek ve konunun önemini vurgulamak gibi nedenlerle beklenmedik bir şekilde üslup, zaman ve şahıs bakımından değişikliğe gitmek” şeklinde tanımlanmıştır. Kısaca bir sözün gaip, muhatap ve mütekellim sigaları arasında geçişkenlik göstermesine iltifat denmektedir.⁵⁸⁸ Arap dilinde çokça kullanılan bu sanat, Kur’an’da da fazlasıyla görülmektedir.

İltifat sanatının Kur’an’da görülen en bariz örneği Fâtiha sûresinin “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ” *Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün maliki Allah’a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet*

⁵⁸⁴ Abese, 80/21.

⁵⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/536.

⁵⁸⁶ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/219-220.

⁵⁸⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/536.

⁵⁸⁸ Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed Cürçânî, *Delâilu’l-Îcâz fî ‘İlmi’l-Me’ânî* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1992), 43; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2/84-85.

ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”⁵⁸⁹ âyetlerinde görülmektedir. Allah’a hamd ile başlayıp onun sıfatlarına yer verilirken üçüncü tekil şahıs ile ifade edilen söz, Allah’a kulluk kısmına gelince hitap şeklini almaktadır. Müfessir, dünya ve ahiretin yegâne sahibinin Allah (c.c) olduğunun izahı yapıldıktan sonra yalnız kendisine ibadetin emredildiğini söylemektedir. “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ifadesinin de “Allah’a boyun bükmek, ibadeti sadece onun rızası için yapmak” anlamlarına geldiğini söyleyen Cüşemî, gâib sigadan muhataba dönmenin de Arap dili kullanımında yaygın bir üslup olduğunu şiirden istişhad getirerek temellendirmektedir. Ancak ona göre iltifat sanatının kullanımında, anlam açısından önemli bir farklılık meydana gelmemektedir.⁵⁹⁰

İltifat sanatının örneklerinden biri de “وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنِيعَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ” Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁵⁹¹ âyetinde görülmektedir. Hamza “يَحْسَبَنَّ” fiilini muhatap olarak “تَحْسَبَنَّ” şeklinde, diğer kurrâ ise gâib olarak okumuşlardır.⁵⁹² Âyet “تَحْسَبَنَّ” fiili ile okunduğu takdirde “الَّذِينَ يَبْخُلُونَ” ifadesi “يَحْسَبَنَّ” fiilinin birinci mef’ulu, “خَيْرٌ” ifadesi de ikinci mef’ulu olmaktadır. Ayrıca âyetin sonundaki “تَعْمَلُونَ خَيْرٌ” ifadesi de muhatap formunda geldiği için bu kıraate göre iltifat sanatı meydana gelmemektedir. Ancak “يَحْسَبَنَّ” fiili gâib sigada okunduğu takdirde “الَّذِينَ يَبْخُلُونَ” ifadesi “يَحْسَبَنَّ” fiilinin fâili, “خَيْرٌ” ifadesi de “يَحْسَبَنَّ” fiilinin mef’ulü olmaktadır. Âyetin başındaki fiilin gâib sigayla, âyetin sonundaki fiilinde hitap şekliyle gelmesi ise iltifat sanatının oluşmasına neden olmuştur.

Âyetin sonundaki “تَعْمَلُونَ” fiili İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb tarafından gâib olarak okunurken diğer kurrâ tarafından da muhatap formunda okunmaktadır.⁵⁹³ Cüşemî, “يَعْمَلُونَ” fiilinin gâib olarak okunmasının sebebini “الَّذِينَ يَبْخُلُونَ” ifadesinin referans alınmasına bağlamaktadır. Âyetin başındaki fiil ile sonundaki fiil arasında iltifat sanatının meydana gelmesini destekler nitelik de müfessir “يَحْسَبَنَّ” kıraatini

⁵⁸⁹ el-Fâtiha, 1/1-5.

⁵⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/211.

⁵⁹¹ Âl-i İmrân, 3/180.

⁵⁹² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 183.

⁵⁹³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 183-184.

tercih etmektedir. Ayrıca kurrânın ekseriyetinin de bu kıraatı tercih etmesi, onun tercihinin şekillenmesinde de etkin rol oynamaktadır.⁵⁹⁴

Kısaca fiilin gaib-muhatap-mütekellim formuna göre şekillenmesi, fâilin değişmesine yol açmakta olsa da mananın değişmesine sebebiyet vermemektedir. Müfessir de bu durumu kısa ve öz bir şekilde ifade etmekte ve dikkatin o yönde olduğuna işaret edildiğini belirtmektedir.

2.6. NAHİV AÇISINDAN KIRAAT VECİHLERİ

İlk olarak Kur'an'ın harekelenme faaliyetinde kullanıldığı düşünülen⁵⁹⁵ nahiv ilmi, cümlelerin kuruluşunu, öğelerini, kelime sonlarının i'rab durumunu ve alametlerini, âmilleri ve mâmulleri gibi birçok hususu konu edinmektedir.⁵⁹⁶ Kıraat-nahiv ilişkisi hem kıraatçilerin hem de dilcilerin yoğun olarak başvurmuş oldukları bir husustur. Aynı zamanda bir kıraatin sahih olmasının şartlarından biri de Arap diline uygunluktur.⁵⁹⁷ Bu uygunluğun mihenk taşı da nahiv ilmidir. Şüphesiz nahiv kaidelerinde görülen farklılıklar, manaya tesir etmektedir. Tefsirinde neredeyse tüm kıraat vecihlerine değinen Cüşemî'nin bu ihtilafları göz ardı ettiği düşünülemez. Ancak nahiv ilminin geniş yelpazesinin olması, nahiv temelli kıraat vecihlerinin tümünü ele almayı zorlaştırmaktadır. Tezin kapsamını aşmamak adına, üç temel alt başlık üzerinde durarak müfessirin tefsirinden belirlenecek örneklerle konu ele alınacaktır.

2.6.1. İsimlerin İrabında Oluşan Kıraat Vecihleri

Âyetlerin farklı okunuşlarının nahiv ve kıraat bağlamında değerlendirildiği söylenebilir. Kıraatler yapıları itibariyle nakle dayalı olgular oldukları için sonradan bir kıraat oluşturmak -her ne kadar dil kurallarına uygun olsa da- imkansızdır. Ancak mevcut bir kıraatin dil yapısıyla uyumlu olması gerekir. Bu nedenle, okunan kıraatlerin dil yapısına uygunluğu çeşitli izahlarla açıklanmış ve bu izahlar anlam çeşitliliğini beraberinde getirmiştir. Birçok müfessir, bu durumu tefsirlerinde ele almıştır. Müfessir Cüşemî de kıraat-dil ve kıraat-tefsir ilişkisini argümanlarıyla aktarmaya çalışmıştır.

⁵⁹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1404.

⁵⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.s.), 21.

⁵⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

⁵⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

Farklı mülâhazalara konu olan bu kıraat ihtilafları, Cüşemî'nin tefsirinde de fazlasıyla görülmektedir. Mübtedâ-haber, fâil- mef'ûl, te'kid, sıfat, atıf, bedel gibi kıraatler açısından birçok yönden değerlendirilebilmektedir. Konunun sınırları dahilinde bazı örnekler üzerinden irab kaynaklı kıraat vecihleri işlenecektir.

İsimlerin i'rabının kıraat imamlarına göre farklılık göstermesine dair vereceğimiz örneklerden biri, “فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ”/Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”⁵⁹⁸ âyetidir. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb âyette geçen “فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ” kelimelerini merfu' olarak “فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ” şeklinde, “وَلَا جِدَالَ” kelimesini de âyette görüldüğü üzere mansûb olarak okumuşlardır. Ebû Ca'fer ise her üç kelimeyi de merfu' olarak, diğer imamlar da üç kelimeyi mansûb olarak okumuşlardır.⁵⁹⁹

Refes ve füsûk lafızlarının merfu', cidâl lafzının mansûb okunduğu “فَلَا رَفَثٌ وَلَا” şeklindeki kıraat, “hacda kadına yaklaşmak ve günaha sapmak asla olmasın ve hacda tartışıp çekişmek yoktur.” anlamına gelmektedir. Bu kıraate göre merfu' olarak okunan lafızların başındaki “لَا” cinsini nefyeden olmadığı için “ليس” manasında kullanılmaktadır. Cidâl lafzının başındaki “لَا” ise cinsini nefyetmektedir. Bu da hacda tartışmaya girilmemesine dair gösterilen ehemmiyetin kadına yaklaşılmama ve günaha dalmama hususunda gösterilen önemden daha fazla olduğunu bildirmektedir.⁶⁰⁰

Her üç lafzında merfu' okunduğu kıraate göre âyet, “hacda kadına yaklaşmak, günaha dalmak ve tartışmak asla olmasın.” manasındadır. “لَا” edatının “ليس” anlamında kullanılmasından dolayı “لَا” edatı nehyin umumunu ifade etmektedir. “لَا” edatı ile nehyin umumu kast edilmiş olsa da bu durum mansûb kıraate göre hatanın söz konusu olabileceğine de işaret etmektedir. Her üç lafzında mansûb okunduğu kıraate göre ise âyet “hacda kadına yaklaşmak, günaha dalmak ve tartışmak yoktur.” anlamındadır. Bu lafızların başındaki “لَا” cinsini nefyetmektedir. “لَا” edatının cinsini nefyetmesi, nehyin ifade ettiği anlamdan daha mübalağalı bir anlam taşımaktadır. Yani

⁵⁹⁸ el-Bakara, 2/197.

⁵⁹⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l Cezerî, *Tahbîru'l-Teyisîr fî Kırââtî'l-Eimmeti'l-Aşere*, thk. M. Müflih Kudât (Ürdün: Dârü'l-Furkân, 2000), 303.

⁶⁰⁰ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâ'ât*, 128; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/815.

haddizatında çirkin kabul edilen bir davranışın bir de hacda yapılması olası bir şey değildir. Müfessir bu bilgileri verdikten sonra herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Ancak üç kıraatinde nasb okunduğu takdirde mananın yerli yerinde olacağını söylemesi de aslında onun tercihinin bu yönde olduğunun izlenimini vermektedir.⁶⁰¹

Konuya dair bir diğer örnek “إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ/Havârilere ‘Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?’ diye sormuşlardı.”⁶⁰² âyetinde görülmektedir. Kisâî, diğer kıraat imamlarından farklı olarak “تَسْتَطِيعُ” fiilini muhatap, “رَبُّكَ” kelimesini de mef’ûl olarak fetha ile okumuştur.⁶⁰³ Müellif, birçok sahabenin de ismine yer vererek Kisâî gibi okuduklarını aktarmaktadır. Genel prensibine göre isim vermekten çekinen Cüşemî’nin bu âyette birçok sahabe ismine yer vermesi, Kisâî’nin kıraatinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşündürmektedir. Ayrıca onun tek kalan kıraate karşı çoğu yerde cumhurun kıraatini tercih ettiğini bilinmektedir. Ancak burada Kisâî okuduğu kıraatle tek kalmış olsa da müfessir, cumhurun kıraatini Kisâî’nin kıraatine tercih etmemiştir.⁶⁰⁴

Kisâî’nin “رَبُّكَ” ifadesini mef’ûl olarak okuduğu kıraati birçok manaya gelebilmektedir. Müellif, âyetin muhtemel manalarını rivâyetlere dayandırarak açıklamaktadır. Bu rivâyetlere göre âyet “sen, rabbinden sofrayı indirmesini isteyebilir misin? / Rabbinden istenileni gerçekleştirmesini sağlayabilir misin? / Rabbinin bize sofrayı indirmesine güç yetirebilir misin?” anlamlarını barındırmaktadır. Cüşemî, âyete verilen manalardan biri olan “Rabbinin bize sofrayı indirmesine güç yetirebilir misin?” ifadesini kabul etmemektedir. Çünkü havârilere, Allah’ın (c.c) kudretinden şüphe etmiyorlardı. Hatta havârilere şüphe içinde olduklarından dolayı böyle bir talepte bulunduklarını söyleyenlere karşı müfessir, Allah’ın (c.c) imanla vasıfladığı ve övgüyle bahsettiği kişiler için bu iddianın yersiz olduğunu söyleyerek sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Zira Allah’ın kudretinden şüphe insanı küfre götürür.⁶⁰⁵

Cumhurun “رَبُّكَ” ifadesini fâil olarak okumasına da âyetin manasına etki etmektedir. Bu kıraate göre âyet, “Rabbin sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi? / Rabbin

⁶⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/815.

⁶⁰² el-Mâide, 5/112.

⁶⁰³ Dâni, *Kitâbu t-Teyisîr*, 337.

⁶⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2136.

⁶⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2136.

bize sofrayı indirebilir mi? (İstek)” anlamına gelebilmektedir. Âyete “*Rabbin sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi?*” manası verildiği takdirde şüphe söz konusu olacağından bu mana müfessir tarafından kabul edilmemiştir. Arapların kullanımında da bu tarz ifadeler görülebilmektedir. Örneğin “هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْهَضَ / *kalkmaya güç yetirebilir misin? / kalkar mısın? (İstek)*” ifadesi bir işi yapmaya güç yetirilebilirliği ortaya koymak için kullanılmamaktadır. Ancak bu ifade ile işin talebi veya yapacak kişinin isteyip istememesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla “رُبُّكَ” kelimesinin fâil olmasıyla da Allah’ın sofrayı indirmede rızasının olup olmadığı ve sofranın indirilmesine dair havâirilerin istekleri kast edilmektedir.⁶⁰⁶

Nahiv-kıraat ilişkisini başka bir açıdan ortaya koyacak diğer bir örnek, “هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ / *Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?*”⁶⁰⁷ âyetinde karşımıza çıkmaktadır. Hamza, Kisâ ve Ebû Ca’fer “غَيْرِ” kelimesini râ harfinin kesresi ile “غَيْرِ” şeklinde diğer kurrâ ise râ harfinin zammesi ile “غَيْرُ” şeklinde tilavet etmişlerdir.⁶⁰⁸ Müfessir “عَنْ بَعْضِهِمْ” diyerek bazılarının da râ harfinin fethası ile okumuş olduklarını aktarmıştır.⁶⁰⁹ Onun bazıları diyerek aktarımda bulunduğu kıraatlerin -genel olarak- sahih olmadığı bilinmektedir. Râ harfinin fethası ile okunan kıraat de şâz kategorisinde değerlendirilmektedir.⁶¹⁰

Cüşemî, râ harfinin zammesi ile okunan kıraatin Arap dili açısından iki türlü izahının olduğunu söylemektedir. İlk izaha göre; “مِنْ خَالِقٍ” ifadesi mukaddem haber, “هَلْ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ” ise muahhar mübtada olmaktadır. Bu izaha göre âyetin takdiri “هَلْ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ خَالِقٍ” şeklinde olmaktadır. Haberin öne geçmesi, manaya tesir etmemektedir. İkinci izaha göre; “غَيْرِ اللَّهِ” ifadesi “خالقٍ” ifadesinin mahalline atıftır. Nitekim “هل” soru edatından sonra merfu’ bir isim gelmelidir. Bu takdire göre mübtedanın haberi ya mahzûf ya da “يَرْزُقُكُمْ” cümlesidir. Râ harfinin kesreli okunduğu kıraate göre de “غَيْرِ” ifadesi “خالقٍ” lafzının üzerine atfedilmiştir. Lafız üzerine atfedilen bir kelime, atfedildiği kelimenin i’rabını almaktadır. Müfessirin bazılarının kıraati diyerek

⁶⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2136.

⁶⁰⁷ Fâtır, 35/3.

⁶⁰⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 592.

⁶⁰⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5826.

⁶¹⁰ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 124; Ukberî, *I'râbü'l-kırâât*, 343.

aktardığı fethalı kiraate göre ise; sanki bir istisna edatı “هَلْ مِنْ خَالِقٍ إِلَّا اللَّهُ” takdir edildiği için “غير” ifadesi nasb olmaktadır.⁶¹¹

Sonuç olarak Cüşemî'nin kıraatlerin izahatında dile başvurduğu ve okunan vecihlerin temelini oluşturmak için farklı takdirler yaptığı görülmektedir. Ayrıca cümlelerin i'rabında meydana gelen değişimin, âyetin anlamına nasıl yansıdığı da müfessir tarafından ortaya konmaya çalışılmıştır.

2.6.2. Fiillerin İrabına Bağlı Olarak Farklılık Gösteren Kıraat Vecihleri

Fiiller, kıraat imamı tarafından mansûb, meczum ve merfu' olmak üzere üç haliyle de okunabilmektedir. Öncesine nasb edici bir edatın geldiği fiili muzari mansûb, cezm edici bir edatın geldiği meczum, yalın halde bulunan fiili muzari de merfu' olarak i'rablanmaktadır.⁶¹² Mazi fiillerin son harekelerinin de mebni olması, bu fiillerin lafzen i'rab almalarına engel olmaktadır. Lafzen i'rab alamayan mazi fiillerin malûm-meçhul ve tam-nâkıs yapılarında okunması ise bu fiillerin kıraat birikimi içerisinde yer almalarını sağlamaktadır. Dolayısıyla müfessirin tefsirinden seçilecek örneklerin mazi veya muzari formda olmaları arasında bir fark kalmamaktadır. Bu başlık altında da fiillerde görülen kıraat vecihleri, Cüşemî'nin tefsirinden belirlenecek örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Fiilin sahip olduğu iraba göre oluşan kıraat veçhi, “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُوقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا ۙ لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ/Onların ateşin karşısında durdurulup da ‘Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak’ dediklerini bir görsen!”⁶¹³ âyetinde görülmektedir. Hamza ve Hafs âyetinde geçen “نُرَدُّ” fiilini merfu, “نُكَذِّبُ” ve “نَكُونُ” fiillerini de mansûb okumuşlardır. İbn Âmir ise “نُرَدُّ” ve “نُكَذِّبُ” fiillerini merfu, “نَكُونُ” fiilini mansûb okumuştur. Diğer kurrâ ise her üç fiili de merfu' olarak okumuşlardır.⁶¹⁴ Cüşemî, Hamza ve Hafs'ın okuduğu kıraati Arap dili açısından hüccetlendirirken mezkûr fiillerin, kendilerinden önce gelen “لَيْتَنَا” temenni edatının cevabı olmaları sebebiyle mansûb olduklarını açıklamıştır.⁶¹⁵ Emir ve nehiylerin cevaplarında olduğu gibi “لَيْتَ”

⁶¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5826.

⁶¹² Ğalâyînî, *Câmi'u'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, 2/114,127.

⁶¹³ el-En'âm, 6/27.

⁶¹⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 245.

⁶¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2198.

edatının cevabında da “و” veya “ف” harfi gelirse, sanki gizli ve mahzuf bir “أَنْ” varmışçasına cevap olarak gelen fiil nasb olmaktadır. Böylece âyetin takdiri “يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ” şeklinde vuku bulmaktadır. Bu takdirin âyetin manasına yansması “*Keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak.*” şeklinde tezahür etmektedir.

İbn Âmir’in “نُرَدُّ” ve “نُكَذِّبُ” fiillerini merfu, “نَكُونُ” fiilini mansûb okumasının Arap dili açısından izahı, “نُكَذِّبُ” fiilinin temenni edatına atfedilmesi, “نَكُونُ” fiilinin de temenninin cevabı olması şeklindedir. Bu bağlamda müfessir, “و” harfinin temenni edatının cevabında gelmesinin Zeccâc’a göre (ö. 311/923) caiz olduğunu aktarmaktadır. Ancak Basralı bazı dilcilere göre temenni edatının cevabı sadece “ف” harfi ile gelmelidir.⁶¹⁶ Bu minvalde âyet “*Keşke, rabbimizin âyetlerini yalanmamış olarak dünyaya bir daha döndürülsek, (o zaman) inananlardan oluruz.*” manasına gelmektedir.

Bir başka ifadeye göre âyet, “*keşke dünyaya tekrar döndürülseydik ve yalanlayanlardan olmasaydık o zaman inananlardan olurduk (döndürülsek de döndürülmesek de inananlardan olurduk.)*” anlamındadır. İbn Âmir’in kıraati ile inkarcıların dünyaya döndürüldükleri takdirde asla inkara sapmayacakları ve inanma yolunda sağlam bir niyetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Cüşemî âyete farklı bir perspektif katarak inkarcıların -inanmayacak olsalar da- dünyaya dönmek istediklerini söylemektedir. Yani inkarcılar, âyetleri yalanlayacaklarını bile bile inkâr etmeyeceklerini söyleyerek dünyaya dönmeyi istemektedirler.⁶¹⁷

Her üç fiili de merfu’ okuyan diğer kıraat imamlarına göre ise âyet “*İnkarcılar, dünyaya tekrar dönmeyi, âyetleri yalanlamamayı ve müminlerden olmayı umut ederler.*” veya “*Keşke (dünyaya bir daha) geri çevrilseydik de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasaydık ve mü’minlerden olsaydık diyerek (derin ve geçersiz bir pişmanlık içinde kıvranacaklardır.)*” anlamındadır. Bu kıraate göre temenni edatının cevabı mahzuftur. Dolayısıyla üç fiilde merfu’ okunduğu için temenni kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca merfu’ kıraat bağlamında âyete “*keşke dünyaya geri*

⁶¹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2198.

⁶¹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2198.

gönderilseydik, (zira) artık âyetleri yalanlamayan ve inanan kimselerdeniz.” anlamını vermekte mümkün görünmektedir.

Konuya dair bir başka örnek ise “وَأِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَإِنَّهُ يَشَاءُ مَنْ يَشَاءُ” *İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.*”⁶¹⁸ âyetinde görülmektedir. Âsım, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb “يَغْفِرُ” ve “يُعَذِّبُ” fiillerini merfu’ okurken diğer kurrâ ise meczum okumaktadır.⁶¹⁹ Cüşemî, İbn Abbas’ın da bu fiilleri mansûb okuduğunu aktarmaktadır. Arap dili açısından iki fiilin de merfu’ okunması, yeni bir cümle başlangıcı olarak kabul edilmelerinden kaynaklanmaktadır. Cüşemî âyetin takdirinin “فَهُوَ يَغْفِرُ” şeklinde olduğunu rivâyet etmektedir.⁶²⁰ Merfu’ kıraatin âyetin manasına yansması da “*İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.*” şeklinde olmaktadır.

Fiillerin meczum okunmasının dil açısından beyanı, iki fiilinde “يُحَاسِبْكُمْ” fiili üzerine atfedilmesiyle açıklanmaktadır. Zira “يُحَاسِبْكُمْ” fiili “إِنْ” şart edatının cevabı konumundadır. Dolayısıyla “يُحَاسِبْكُمْ” fiiline atfedilecek fiillerde aynı i’rabı almak durumundadır. Bu durumun dilimize aktarımı, merfu’ kıraate verdiğimiz mananın ötesine geçememektedir. Bunun sebebi ise her dilin ince nüanslarının başka dile yansıtılmasındaki zorluğun Arap dilinde de olmasıdır. Yine de âyete “*İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.*” anlamını vermek yerinde olacaktır.

İki fiilinde nasb okunmasının izahı ise şart fiilinin cevabında “ف” harfinin gelmesidir. Bir önceki örnekte de ifade edildiği üzere şart edatının cevabında “ف” harfi gelmesi durumunda gizli bir “أَنْ” varsayılarak fiil mansûb yapılmaktadır. Cüşemî âyetin “إِنْ يَكُنْ مُحَاسِبَةً فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ” *Hesap soracaksa dilediğini bağışlar.*” takdirinde veya “فَأَنْ يَغْفِرَ لِمَنْ يَشَاءُ” şeklinde olduğunu dile getirmektedir. O, tabi olarak bu kıraati sahîh kategorisinde değerlendirmemektedir.⁶²¹

Konuya dair verilecek son örneğe “وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى” *Ama (ey Peygamber!) Sen nereden bileceksin, belki o kendini arındıracaktı. Yahut o bir öğüt*

⁶¹⁸ el-Bakara, 2/284.

⁶¹⁹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'ât*, 152.

⁶²⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1084.

⁶²¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1084.

alacak, bu öğüt kendisine fayda verecekti.”⁶²² âyetinde rastlanmaktadır. Kıraat imamlarından Âsım, “تَنْفَعُهُ” fiilini “ع” harfinin fethası ile okuyarak okuyuşunda tek kalmıştır.⁶²³ Cumhur kurrânın okuyuşunun dilsel temeli, “تَنْفَعُ” fiilinin “يَنْكُرُ” fiiline atfı ile izah edilmektedir. Dolayısıyla her iki fiilden önce “لَعَلَّ” edatı varmışçasına anlam vermek daha doğru olacaktır. Bu takdirde âyet, “*belki o kendini arındıracaktı, belki de öğüt ona fayda sağlayacaktı.*” anlamına gelmektedir. Âsım’ın tek başına kaldığı kıraat ise “لَعَلَّ” edatının cevabı olması nedeniyle mansûb okunmaktadır. Âsım’ın kıraatinin manaya yansımaları da “*Yahut o bir öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecekti.*” şeklinde tezahür etmektedir. Müfessir de her iki kıraati bu minvalde ele almaktadır. Ancak yaptığı değerlendirmelerde tercihte bulunmadığı göze çarpmaktadır.⁶²⁴

Sonuç olarak nahiv-kıraat ilişkisinin fiiller üzerinden de ortaya konulması, birçok müfessir gibi Cüşemî’nin de hedefi doğrultusundadır. Fiillerin geçmiş oldukları her yerde aynı formda okunmaması, bu durumun nahiv ile irtibatlı olduğunu göstermektedir. Zira bir fiilin geçtiği her yerde tek kalıpla ifade edilmesi ve kolaylık prensibine uygunluğunun gözetilmesi, mezkûr fiilin nahiv temeliyle ilişkilendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.⁶²⁵ Örnek olarak ele aldığımız fiiller, dayanağı lehçe olan fiillerden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla yapılan değerlendirmeler, klasik nahiv kitaplarının kaidelerine ve sahih kıraatlerin hüccetlendirilmesi amacıyla kaleme alınan eserlere tam bir intibak göstermektedir.

2.6.3. Harf/Edatlarla İlgili Kıraat Farklılıkları

Arapçada bir kelime, isim, fiil ve harften meydana gelmektedir. Konumuz bağlamında kast edilen harf, alfabetik düzlemdeki bilinen anlamıyla başlı başına bir mana ifade etmeyen, ancak başka bir sözcükle kullanıldığı süreçte anlam kazanan harf/edatlardır.⁶²⁶ Arapçada geniş perspektife sahip ve nahvi amillerden sayılan edatların, cümledeki konumlarına göre amel ettikleri ve bu durumun yer yer cümlelerin anlamına ve i’rabına yansıdığı bilinmektedir. Kıraat birikiminde bir hayli misali

⁶²² Abese, 80/3-4.

⁶²³ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 749.

⁶²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7279-7280.

⁶²⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 70-71.

⁶²⁶ Ebu’l-Fidâ, *el-Kunnâş fî Fenneyi’n-Nahv ve’s-Sarf*, 1/114; Serrâc, *el-Lübâb fî Kavâidi’l-Lugati ve Âleti’l-Edeb*, 12.

bulunan edat farklılıklarının, edatların değişmesi, hazf ve ispatı gibi konuları kapsadığı da görülmektedir. Bu bölümde, Cüşemî'nin tefsirindeki seçkin örnekler üzerinden edat-kıraat ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Konuya dair örneklerden biri, *Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememek benim üzerime borçtur.*⁶²⁷ âyetinde belirlemektedir. Kıraat imamlarından Nâfi' diğer kurrâlardan ayrılarak “عَلَى” harfi cerrinin yerine “ي” harfini şeddeleyerek “عَلِي” şeklinde okumuştur.⁶²⁸ “عَلَى” ifadesindeki “ي” harfinin şeddelenmesi ile “عَلِي” kelimesi haber konumuna gelmektedir. “أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ” cümlesi ise mahzûf bir “ب” harfi cerri ile habere müteallik olmaktadır. Cumhura karşı tek başına okunan “حَقِّقْ عَلَيَّ” kıraati, akla “حَقِّ” fiilinin “عَلَى” harfi cerri ile müteaddî olup olmadığı sorusunu getirmektedir. Bu kıraatin hücceti olarak *Sonuçta rabbimizin hükmünü hepimiz hak ettik; artık (gerekli cezayı) mutlaka tadacağız.*⁶²⁹ âyeti kaynaklarda zikredilmektedir.⁶³⁰ Dolayısıyla âyet *وَاجِبٌ عَلَيَّ/ benim üzerime yükümlülüktür.* takdirindedir. Bu kıraatinin mana boyutu ise *“Benim üzerimdeki yükümlülük, Allah’a karşı ancak gerçeği söylemektir.”* şeklinde izah edilebilmektedir.

Cumhurun kıraatinin dilsel hücceti ise “حَقِّقْ” ifadesinin mahzûf bir mübtedanın haberi olması ile ifade edilebilir. Mübteda takdir edildiğinde âyet “أَنَا حَقِّقْ” şeklinde olmaktadır. “عَلَى” harfi cerrinden sonra gelen cümle de habere müteallik olarak değerlendirilmektedir.⁶³¹ Müfessir, “عَلَى” harfi cerrinin “ب” manasında olduğunu dolayısıyla âyetin takdirinin “أَنَا حَقِّقْ بَأَنْ لَا أَقُولَ” şeklinde olduğunu söylemektedir. Bu takdire göre âyet, *“Bana yaraşan Allah hakkında doğrudan başka bir şey dememektir.”* manasına gelmektedir. İki kıraatin arasındaki anlam farklılığı ise ufak nüanslarla ayırt edilebilmektedir.

Konuyu daha anlaşılır kılmak üzere vereceğimiz bir başka örnek *فَنَادَيْهَا مِنْ تَحْتِهَا/ Aşağısından biri ona: ‘Tasalanma! Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır.’ diye seslendi.*⁶³² âyetinde görülmektedir. Hamza, Kisâî,

⁶²⁷ el-A’râf, 7/105.

⁶²⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ’ât*, 289.

⁶²⁹ es-Sâffât, 37/31.

⁶³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 14/198.

⁶³¹ Muhyiddin Derviş, *İ’rabü'l-Kur’ani'l-Kerim ve Beyânuhu* (Beyrût: Dar-u İbn Kesîr, 1992), 3/419.

⁶³² Meryem, 19/24.

Hafs ve Nâfi' âyetinde geçen “نَادِيهَا مِنْ تَحْتِهَا” pasajını “مِنْ” harfî cerri ile okurken diğer kurrâ ise “مِنْ” harfî cerri yerine mîm harfinin fethası ile “مَنْ” şeklinde okumuşlardır.⁶³³ Âyet “مِنْ” harfî cerri ile okunduğu takdirde “نَادِي” fiilinin fâili müstetir olmaktadır.⁶³⁴ Bu takdire göre fâilin, Cebrâil (a.s) olabileceği muhtemeldir.⁶³⁵ Harfî cerle okunan bu kıraat, “*Bunun üzerine (Cebrail) ağacın altından ona şöyle seslendi: “Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir dere akıttı.”*” manasına gelmektedir.

Diğer kıraat imamlarının okuduğu “مَنْ” kıraatine göre “نَادِي” fiilinin faili “مَنْ” edatıdır. “مَنْ” edatı ise müfessirin söylemine göre ya Cebrâil (a.s) ya da Hz. İsa’dır.⁶³⁶ Bu takdirde âyet “*Aşağısında olan (İsa yahut Cebrâil) ona şöyle seslendi: Tasalanma! Rabbin senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir.*” anlamındadır. Her iki kıraatin de edatlar değiştiği halde neredeyse aynı manada olduğu gözlemlenmektedir.

Verilen örneklere bakılarak edat/harf farklılıklarının hem nahiv hem de mana boyutuyla farklılıklara sebebiyet verdiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu durumun nahiv kitaplarında karşılığı olduğu gibi tefsir kitaplarında da yeri vardır. Birçok müfessir gibi Cüşemî de eserinde âyetlerin tahlilini yaparken kıraatlerin dil ile irtibatını incelemiş ve farklı mülahazalara konu olan değerlendirmelerin, âyetlerin anlamına nasıl tesir ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

⁶³³ Dâni, *Kitâbu’t-Tefsîr*, 426.

⁶³⁴ Derviş, *İ’rabü’l-Kur’an*, 6/2797.

⁶³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4538.

⁶³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4538.

SONUÇ

Asıl adı Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme olan Cüşemî (ö. 413-494) yılları arasında yaşamış bir âlimdir. Onun yetişmesinde doğduğu Horasan bölgesinin katkısı büyüktür. Hayatı boyunca ilmi seyahatlerde bulunmuş ve dönemin önemli isimlerinden dersler almıştır. Farklı disiplinlere ait eserler yazsa da kelim alanında yazdığı eserlerle tanınmıştır. Mezhebi kimliği hususunda netlik olmamasına rağmen, hakkında yazılan birçok kaynakta onun Mu'tezilî olduğu zikredilmektedir. Kendisine nispet edilen Zeydî kimliği ise tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Ancak yazdığı eserlerden ve hakkında yapılan değerlendirmelerden yola çıkarak onun Mu'tezilî-Zeydî olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Eserleriyle itikâdî birçok fırkayı eleştiren Cüşemî, *Risâletu's-şeyh Ebî Murre ilâ ihvânihi'l-Mucbire* isimli eseri sebebiyle öldürülmüştür.

Müellif, çalışmamıza konu olan *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* eserinin girişinde, tefsirini sekiz ana başlık altında kaleme aldığını belirtmektedir. Âyetleri tefsir ederken sırasıyla kıraat, lügat, i'râb, nazm, mana, nüzûl, ahkam ve kıssa başlıklarına yer vermektedir. Cüşemî'nin kıraatleri öncelikli olarak ele alması, bu konuya verdiği önemi açıkça göstermektedir. O, Cezerî ile sembolleşen ehli sünnetin sahih kabul ettiği on kıraati aynen kabul etmekte ve hiçbirini zayıf görmemektedir. Bu sebeple, on kıraatten herhangi birini kendi açısından dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle inkâr etmemektedir. Sahih kabul edilen kıraatler arasından birini kendi görüşüne dayanarak tercih etmiştir. Onun şâz kıraatlere bakışı aynı şekilde Cezerî'yle paralellik göstermektedir. Yedi kıraatin dışında kalan ve on kıraat içinde değerlendirilen kıraatleri şâz olarak kabul etmemektedir. Sahabe ve Tabiin kıraatlerine olan yaklaşımı da bu okuyuşları tefsiri mahiyetinde ele almaktan öte değildir. Bu çerçevede, ismini zikrettiği Sahabe ve Tabiinler oldukça fazladır.

Cüşemî, kıraatleri değerlendirirken birçok ifade biçimi kullanmaktadır. "İhtiyar," "evceh," "ecved," "efsah," "eşher," "kıraat-i zahire" ve "kıraat-i âmme" ifadeleri tefsirinde çokça geçmekte ve müfessirin tercihini ortaya koymaktadır. Ancak tefsirinde bu tabirlerin çerçevesi belirlenememiş ve nüans farklılıklarıyla birbirinin yerine kullanılmıştır. Onun, âyetleri tefsir etme esnasında kıraatleri hüccetlendirme gayretini de gösterdiği bilinmektedir. Bu amaçla, başta âyetler ve hadisler olmak üzere

mushaf imlası, Arap dili, şiirler, Kur'an'ın iç bütünlüğü, lehçeler ve cumhurun kıraat kabulünü, kıraatin değerlendirilmesinde istişhad olarak kullanmıştır.

Arap lehçelerini, kıraatlerin gerek dayanağı gerek tercih boyutu olarak ele alan Cüşemî, bu konuda bilgiler aktarmaktadır. O, harf ve hareke değişikliğine sebep olan olgulara, hemzenin kullanımına ve muzâraat harfini kesre ile okuyan kabilelere değinmektedir. Ayrıca, fonetik kaynaklı vecihlere yer veren Cüşemî'nin idğam, izhar, işmâm, imâle-beyne-feth gibi vecihlerde Hafs rivayeti dışında bir tercihte bulunmadığı görülmektedir.

Cüşemî, kıraat vecihlerini birçok açıdan değerlendirmektedir. Bu hususta sarf farklılıklarını detaylıca tefsirinde işlemektedir. İsim ve fiil olmak üzere iki alt başlık açılarak ele alınan konu, kıraatlerin sarf ilmiyle olan ilişkisinin yanı sıra bu ilişkinin anlama etkisini de ortaya koymaktadır. Her başlıkta olduğu gibi bu başlıkta da örneklendirmelere fazlaca yer verilmekte ve konunun sınırları dışına çıkılmamaktadır.

Cüşemî kıraatleri nahiv açısından da değerlendirmiş ve nahiv ilmine olan vukûfiyetini göstermiştir. Bu çerçevede, âmillerin değişmesine, takdim-tehire, hazf ve isbat gibi durumlara göre çeşitlilik gösteren kıraatler için farklı takdirlerde bulunmuştur. O, bu yönüyle sahih bir kıraatin dile aykırı olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Netice itibariyle, Cüşemî'nin kıraat âlimi olmadığı halde bir kıraat âlimi kadar meselelere eğildiği ve bilgi birikimini tefsirine yansıttığı göz önünde bulundurulduğunda, Mu'tezilî-Zeydî oluşunun kıraatleri tahlil ederken herhangi bir farklılık teşkil etmediğini söylemek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akk, Hâlid Abdu'r-Rahmân el. *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007.
- Akyüz, Erdem. *Hâkim el-Cüşemî'nin Fırka Tasnifi ve Mezheplere Bakışı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Algharib, Azzam. *Hâkim el-Cüşemî'nin tefsirinde Mu'tezilenin etkisi (Bakara Sûresi örneğinde)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bakdash, Mahmoud. *Et-Tevcîhun-Nahvî li'l Kiraât'il Mütevâtireti fî Kitab'it-Tehzîb fi't-Tefsîr li'l Hâkim el-Cüşemî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Doktora, 2024.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Zağlûl Selâm. İskenderiyye: Munşe' âtu'l-Ma'ârif, 1994.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan 2015), 99-119.
- Beyhâkî, Ebu'l-Hasen Zahirudin Ali b. Zeyd b. Muhammed b. Hüseyin. *Târîhu Beyhak ve zikru'l-'ulemâ ve'l-e'imme ve'l-efâdil ellezîne nebegû fihâ ev intekalû ileyhâ*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Dimaşk: Dâru İkrâ, 2004.
- Boşat, Sait. "Kıraat İmamlarında İhtiyar Olgusu". *Hikmet Yurdu* 13/25 (01 Haziran 2020), 89-108.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cemal Sünbül. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim El-Cüşemî ve Et-Tehzîb Fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara, 2019.
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Mezhebî Kimliğin Belirlenmesinde Algı Yanılması- Şerif Murtaza'nın Şiîliği ve Mu'tezilîliği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak, 2016).
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Şerîf El-Murtazâ'nın Yorum Yönteminde İstişhâd". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 6/27 (2020), 67-74.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şiî/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cennet, Mehmet Zülfi - Bedava, Abdullah. "Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel İmkân Zeminine Dair Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 87 (2021).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhahî'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-Miftâh fî's-Sarf*. Beyrut: Dâru'l-Emel, 1987.

- Cürcânî, Abdülkahir b. Abdürrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *er-Risâletu't-tâmme fî nasîhati'l-âmmeh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 810.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1. Basım, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Risâletu İblîs ila ihvanihi'l-menâhîs*. thk. Hüseyin el-Müderrişî el-Müderrişî. Beyrut: Dârü'l-Muntahabî'l-Arabî, 1995.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl*. thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecîh. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 2001.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tenbîhu'l-Ğâfilîn 'an Fedâ'ili't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Tahsin Âlu Şebîb el-Müsevî. İran: Merkezu'l-Ğadîr li'd-Dırasatî'l-İslâmiyyeti, 2000.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-'usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dârü'l-İhsân, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2013.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çetiner, Bedrettin. "Ahkâm'ül-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *Câmi'u'l-Beyân fî'l-Kırââtî's-Seb'i'l-Meşhûrâ*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *Kitâbu't-Tefsîr fî'l-Kırââtî's-Seb'*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Endülüs, 1. Basım, 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *el-Muhkem, fî Nakti'l-Mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2. Basım, 1997.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'rabü'l-Kur'ânî'l-Kerim ve Beyânuhu*. Beyrût: Dar-u İbn Kesîr, 1992.
- Didik Andriawan. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2023.

- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Velîd Müsâid et-Tabatabâî. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 2. Basım, 1993.
- Ebu'l-Fidâ, 'Îmâduddîn İsmail b. el-Efdâl Ali el-Eyyûbî. *el-Kunnâş fî Fenneyi'n-Nahv ve's-Sarf*. thk. Riyad b. Hasan el-Havâm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2000.
- Ebyari, İbrâhim. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*. 11 Cilt. Kahire: Müessesetu Sicili'l-Arab, 1984.
- Enbari, Ebu'l-Berekat Kemaluddîn Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâffî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebruk Muhammed. Beyrût: Mektebetü'l- hancı, 2002.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luḡa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn –Muḥammed 'Alî en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kıraat Değerlendirmeleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004).
- Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-Dürûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1994.
- Halîl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulḥamîd Hindāvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hamlevi, Ahmed. *Şeze'l-'Arf fî fenni's-Sarf*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdullah. *Mesadiru İlmi'l-Kelami'z-Zeydi Bibliyografiyye li'l-Matbu've'l-Mahtut*. Katar: Daru Faris, 2022. Basım, ts.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddîn Ali b. Balabân b. Abdullâh. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Münsif*. thk. İbrahim Mustafa. Mısır: Mektebetu Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1954.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâḥ 'anhâ*. thk. Ali Nâsîf en-Necdi vd. Suriye: Dâru Sezkin, 2. Basım, 1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mucmelu'l-Luḡa*. thk. Zuheyr 'Abdulmuḥsin Şulṭan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1986.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü Mekâyisil'luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: el-Mu'essesetu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zür'a. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. thk. Sa'îd el-Efğânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tahbîru't-Teysîr fi Kırââtî'l-Eimmeti'l-'Aşere*. thk. M. Müflih Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbağ. II Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. thk. Abdülhay el-Feremâvî. Kahire: Mektebetü'l- Cumhûriyye, 1977.
- İbnü'l-Ğayserânî, Ebü'l-Fağl Muhammed b. Tâhir b. 'Alî b. Aḥmed el-Maḳdisî. *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni 'Adiyy*. thk. 'Abdurrahman el-Feryevâ'î. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1417/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakātu'l-Mu'tezile*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974.
- Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ts.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemi'l-Müellifin : teracimü musannifeyi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısrıyye, 2. Basım, 1964.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkıyye, 2009.

- Malik, Muhammed et-Tâi ibn. *Î'câzu't-Ta'rîf fî İlmi't-Tasrîf*. Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 2009.
- Matlabî, Gâlib Fâdîl. *Mu'cemu lehceci Temîm*. Irak: Menşûratu vizâreti'ssekâfe ve'l-i'lâm silsile dirâsât, 1978.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *Tasrîfu'l-ef'âl ve'l-esmâ fî dav'i esâlibi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- Müeyyed-Billâh, İbrahim b el-Kâsım. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. 3 Cilt. Amman: Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*. Mısır: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 1988.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstîşad". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369-383.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2020.
- Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Doktora, 2023.
- Râcihi, Abduh Alî İbrâhîm. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Râcihi, Abduh Alî İbrâhîm. *Dürûs fî'l-mezâhibi'n-nahviyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdâ el-'Arabiyye, 1980.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî Kavâidi'l-Lugati ve Âleti'l-Edeb*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Serûcî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdulğani Şemsuddîn. *Nefehâtü'n-Nesemât fî Vusûli İhdâi's-Sevâb li'l-Emvât - es-Serûcî*. thk. Ebû Abdurrahman Şevket b. Rıfkî Şehâltûğ. Amman: Darü'l-Eseriyye, 2009.
- Seven, Zehra. *Kur'an-ı Kerim'deki Bütün Kelime Çözümleriyle Maksut*. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1988.
- Sicistânî, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Dr. Muhibbudin Va'iz. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Şuâyb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha*. thk. Muhammed Câd el-Mevla vd. Beyrut: el-Mektebetül Asriyye, 1986.
- Şelâş, Hâşim Tâhâ. *Evvânü'l-ef'âl ve me'ânihâ*. Necef: Matba'atü'l-Âdâb, 1971.
- Şemsân, Ebû Evs İbrâhîm. *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fî'd-dersi'n-nahv*. Medîne: Mektebetü'l-Hâncı, 1987.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Hecr, 2001.
- Teftazânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'dü'ddin. *Muhtasaru't-Tasrîfü'l-İzzî fî Fenni's-Sarf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî. *İ'râbü'l-kirâati's-sevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (30 Haziran 2016), 59-86.
- Yıldırım, Ramazan. *Mutezile'nin Kelami Polemikleri Hâkim el-Cüşemi Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alema'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmizi't-Tentîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkânî, Muhâmmmed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Fikr, ty.
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ebü'l-Fadl Dimyati. Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsîri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1970.
- Ziriklî, Hayreddin. *Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı., t.s.
- 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-. *ed-Du'afâu'l-Kebîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kâl'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.