



HASAN-I BASRÎ KIRAATİNİN FIKHÎ HÜKÜMLERLE İLİŞKİSİ*

Bayram DEMİRCİGİL**

Öz

Tefsir literatüründe geniş biçimde yer alan ve yorum faaliyetinde konu edilen kıraat vecihlerinden birisi de Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) atfedilen okuyuşlardır. Bu okuyuşlardan bazılarının ahkâm ayetleri ele alınırken zaman zaman fikhî konularla ilgili olarak gündeme getirilmek suretiyle işlevsel kılındığı müşahede edilmektedir. Bu yaklaşımlarda kimi fikhî mezheplerine ait görüşlerin delillendirilmesinde ya da desteklenmesinde anılan kıraat vecihlerinden de yararlandığı gözlenmektedir. Zaman zaman da fikhî bir değerlendirmenin temellendirilmesinde kullanıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamakla beraber, anılan kıraattaki kimi okuyuş vecihlerinin içerdiği hüküm açısından fikhî mezheplerindeki bazı yaklaşımlarla aynı muhtevaya sahip olduğu dikkat çekmektedir. Elinizdeki bu yazıda, mezkur kıraat vecihleri ve bunların tefsirde ifade ettiği değer hakkında genel bir bilgi verilmiş, ardından bu okuyuş biçimleri fikhî yorumlarla ilişkisi açısından incelenmiş ve bu vecihlerin anılan yorumlar çerçevesinde ne tür yansımalarının olduğu örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hasan-ı Basrî Kıraati, Vecihler, Fikhî Yorum, Mezhep, Hüküm.

THE CONNECTION BETWEEN HASAN BASRÎ'S VARIANT READINGS OF THE QUR'AN AND SOME RULINGS IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Abstract

One of the variant readings of the Qur'an that exists abundantly in tafseer literature is that those are attributed to Hasan Basri (d. 110/728). We observed that some of those variant readings were brought up and made functional by scholars in regard to certain legal rulings while analyzing some verses of the rules. Those versions were utilized in founding certain legal opinions for some of the schools of Islamic law or supporting them. On the otherhand, those versions contain equivalent judgements to some of these approaches whereas there was not any information on that those views were grounded in these readings. In this paper, we studied the reading versions in question in terms of their relations with legal rulings and tried to manifest the reflections of them in the literature by presenting some examples.

Keywords: Hasan Basri's Variant Readings, Versions, Scholars, Islamic Legal Rulings.

GİRİŞ

Tâbiûn neslinin en önde gelen şahsiyetlerinden olan Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) atfedilen kıraat vecihleri, on dörtlü kıraat sistemi içerisinde yer almaktadır. Şihâbuddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517) ve Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) tarafından oluşturulan bu sistem, kıraat tasniflerinden on kıraate (kırâât-ı aşere) Hasan-ı Basrî kıraatinin yanısıra Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân b. Muhaysın (ö. 123/741), Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye (ö. 202/817) ait kıraatlerin ilave edilmesiyle meydana gelmiştir (Birişik, 2004: 97-98). Bu okuyuşlar şâz kıraatler arasında en meşhur olanıdır. Çünkü bu kıraat vecihlerinin naklinde muttasıl bir sened ve tarik ile iki râvinin rivayetine dayanılmıştır (Kuraşî, 1430: 27-28).

* Bu makalemizi kaleme alırken 2016 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak tamamladığımız *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı* başlıklı doktora tezinden yararlandık.

** Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (bdemircigil@sakarya.edu.tr).



Bu kıraat vecihlerinden yorum faaliyetinde yararlanılması hususunda kimi âlimler aksine bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu âlimlerin başında müfessir İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gelmektedir. Taberî'ye göre Kur'an tilâvetinde "âmmenin kıraati"ne aykırı olan bu okuyuş vecihlerine başvurulmadığı gibi yorum faaliyetinde de bunlardan yararlanılamaz (bkz. Taberî, 2000: 7/300; 8/22; 21/619; 22/159; 23/159, 245, 482, 624; 24/138, 598). Taberî'nin bu yaklaşımına mukabil tarih boyunca şâz kıraatler, gerek tefsirde gerekse kimi fikhî yorumlarda başvurulan öğelerden biri olmuştur. Âlimlerin şâz kıraatlerle ilgili bu tutumu, kıraat literatüründe "ihticâc li'l-kırâât" ve "ihticâc bi'l-kırâât" şeklinde iki ayrı kavramla ifade edilmektedir. Bunlardan ihticâc li'l-kırâât, kıraat vecihlerinin dil, anlam vs. yönlerden izah edilmesi ve delillerinin ortaya konulması anlamında kullanılırken, ihticâc bi'l-kırâât diğer ilimlerdeki bazı meselelerin temellendirilmesinde ya da desteklenmesinde kıraatlerden yararlanılması demektir (Dağ, 2011: 257 vd.).

Âlimlerin şâz kıraatlerden ihticâc li'l-kırââtın yanısıra ihticâc bi'l-kıraat kapsamında iki yönden yararlandıkları müşahade edilmektedir: Şâz kıraatleri tefsir yorumlarına delil kabul etme ve yorumlarında şâz kıraatlerden destek olarak yararlanma. Özellikle müfessirler "şâz kıraatleri tefsir yorumlarına delil kabul etme" hususunda, ağırlıklı olarak sahâbeden başta Abdullah b. Mes'ûd'tan (ö. 32/653) gelen kıraatler olmak üzere Übey b. Kâ'b (ö. 33/654), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Ebû Hüreyre'den (ö. 57/678); tâbiûndan ise Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Ömer b. Abdilaziz (ö. 99/707), Mücâhid (ö. 104/722), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765), A'meş ve Ebu's-Semmâl'a (ö. 160/776-777) atfedilen okuyuş vecihlerinden yararlanmışlardır (bkz. Zeccâc, 1988: 4/295; Mâturidî, 2005: 6/323; Sa'lebî, 2002: 3/15; 4/73; 5/306; Cürcânî, 2009: 2/558; Beğavî, 1997: 1/256, 373; 3/214; 5/374; Zemahşerî, 1407: 1/327, 547, 650; 2/416, 517; Kurtubî, 1964: 4/276; 9/45; 19/67; 20/58; Neseî, 1998: 1/240, 390, 549, 713; II, 148, 155, 160; Ebû Hayyân, 1420: 10/48; Semîn, ty: 9/188, 366; Bikâî, ty: 14/72; İbn Acîbe, 1419: 5/453; Mazharî, 1412: 1/236; Âlûsî, 1415: 2/59).

Müfessirlerin şâz kıraatlerden tefsir yorumlarında destekleyici unsur olarak yararlanma hususunda daha yoğun bir çaba içine girdikleri gözlenmektedir. Bu hususta da müfessirler sahâbeden başta Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'tan gelen kıraatler olmak üzere Abdullah b. Abbâs, Hz. Ali, Hz. Âişe ve Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 74/697), ardından Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid b. Cebr, Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî, A'meş, İsa b. Ömer (ö. 149/766), İbrahim b. Ebî Able (ö. 152/769), Ebû Hayve (ö. 158/775), İbnu's-Semeyfa' (ö. 215/830) ve Mutavvî'ye (ö. 371/1004) nispet edilen kıraatlerden yararlanma yoluna gitmişlerdir (bkz. Sa'lebî, 2002: 2/531; 3/15; 5/24; Zemahşerî, 1407: 1/358; İbn Atıyye, 2001: 4/322; Mahmud b. Ebi'l-Hasen en-Nisâbüri, 1415: 2/819; Râzî, 1420: 32/350; Kurtubî, 1964: 19/69; Beydâvî, 1418: 1/78, 84; 2/64, 147; 3/26, 117; Neseî, 1998: 1/638; 2/384; İbn Cuzey, 1416: 2/384; Ebû Hayyân, 1420: 1/300, 457; 2/302; Nizâmuddîn en-Nisâbüri, 1416: 1/414; İcî, 2004: 2/282; Ebussuûd, ty: 1/98, 107, 123, 211; İbn Acîbe, 1419: 2/480; 3/39; Mazharî, 1412: 1/94, 339; Bursevî, ty: 6/12; 7/324; Şevkânî, 1414: 1/407, 408, 413, 458; 2/263, 268; Kınnevcî, 1992: 2/197, 275; 4/422; Reşid Rıza, 1990: 7/278; İbn Âşûr, 1984: 6/24; 17/149; Şinkîtî, 1995: 5/532).

Âlimler zaman zaman şâz kıraatleri kimi fikhî yorumlarında da istihdam etmişlerdir. Bu yorumlarda yararlanılan okuyuşlardan birisi de Hasan-ı Basrî'ye atfedilen kıraat vecihleridir.



Biz bu makalemizde, erken dönemden itibaren başta tefsir, i'râbu'l-Kur'an ve meâni'l-Kur'an eserlerinde olmak üzere pek çok kaynakta yer alan Hasan-ı Basrî kıraat vecihleri hakkında özet bir bilgi sunduktan sonra anılan vecihlerin kimi fikhî yorum ve hükümlerle ilişkisini ele almayı amaçlıyoruz.

I. Hasan-ı Basrî Kıraati Hakkında Genel Bilgi

Hasan-ı Basrî, günlük yaşantısında Kur'an'la yakın temas içinde olan, çeşitli vesilelerle halka Kur'an okuyan ve sohbetlerinde Kur'an'ın tefsirini yapan bir kimse idi. Her ne kadar meşhur kıraat imamları gibi sistemli biçimde tüm mesaisini kıraat ilmine ayırmasa da kaynaklarda ona atfedilen çok sayıda kıraat vecihinin bulunduğu müşahede edilmektedir. Hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında İslam toplumundaki saygın konumu erken dönemden itibaren çok sayıda eserde ona atfedilen kıraat vecihlerine yer verilmesi sonucunu doğurmuştur (Yağmûrî, 1964: 41; Zehebî, 1985: 4/577). Böylece Hasan-ı Basrî'ye atfedilen kıraat vecihleri, hicrî üçüncü asırdan itibaren meâni'l-Kur'an, i'râbu'l-Kur'an, ve tefsir eserlerinde kayda değer biçimde yer almaya başlamıştır (örneğin bkz. Ahfeş, 1990: 1/386; Taberî, 2000: 13/38; Zeccâc, 1988: 1/188; Mâturidî, 2005: 7/304; Semerkandî, ty: 7/341).

Kıraat literatürüne ait bazı eserlerde Hasan-ı Basrî kıraatinin “şâz” olduğu yönünde genel bir yaklaşım bulunmaktadır. Şüphesiz bu yaklaşım, anılan okuyuş vecihlerinin, kıraatlerin sıhhat şartlarından birini veya bir kaçını taşıması gerekçesine dayanmaktadır. Bu eserlerde, Hasan-ı Basrî kıraatinin “şâz” olarak tavsif edilmesi söz konusu okuyuş vecihlerinden bir kısmının yedi veya on kıraate aykırı olması dolayısıyladır. Mesela, Şihâbuddîn el-Kastallânî ve Bennâ ed-Dimyâtî; Hasan-ı Basrî ile İbn Muhaysın, A'meş ve Yezîdî'ye atfedilen dört kıraatin âlimlerin ittifakıyla şâz olduğunu söylemektedirler (Kastallânî, 1972: 77; Dimyâtî, 2006: 6, 9). Ayrıca şâz kıraatlerin derlendiği eserlerde Hasan-ı Basrî kıraat vecihlerine şâz kabul edilen diğer kıraatlerle birlikte yer verilmesi bu durumu teyit etmektedir. Bu eserlere, İbn Cinnî'nin *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-krâati ve'l idâhi anhá'sı*, İbn Hâleveyh'in *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bedî* ve Muhammed İbn Ebî Nasr el-Kirmânî'nin (ö. ?) *Şevâzî'l-krâât*'ını örnek olarak verebiliriz.

Hasan-ı Basrî kıraatinin şâz addedilmesinin gerekçelerinden birisinin de kendisinin kâriflerden olmakla beraber “mukrî” olarak kabul edilmemesi, diğer bir ifadeyle profesyonel anlamda kıraat ilminin incelikleriyle meşgul olmaması olduğu söylenebilir. Çünkü bir kârifden kıraat alınabilmesi için aranan şartlardan birisi de onun mukrî olarak tanınan bir şahsiyet olmasıdır. Bu şartı taşımayan kurrâdan nakledilen kıraat vecihleri de şâz olarak kabul edilmektedir (İbn Sürâka, 2009: 252).

Hasan-ı Basrî kıraatine ait vecihlerin sarf, nahiv ve kadim Arap dili lehçeleriyle ilişkisi açısından ele alındığı tefsir kaynaklarında ise anılan kıraat vecihleri sahih kıraat kriterleri açısından incelenmekte, Arap dil kurallarına ve Kur'an'ın anlatım üslubuna uygunluğu açısından denetlenmektedir. Bu durumda, söz konusu kriterlerle bağdaşmayan okuyuşlarla ilgili kimi olumsuz değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak kıraat eserlerindeki aksine genelleyici tarzda olmayan bu değerlendirmeler (örneğin bkz. Ferrâ, ty: 1/112; 2/216, 285; Taberî, 2000: 15/44-45, 110; 22/129-130; Zemahşerî, 1407: 1/10, 173;3/87; İbn Atıyye, 2001: 1/503; İbnu'l-Cevzî, 1422. 1/367; 2/446; Râzî, 1420: 12/389; Ebû Hayyân, 1420: 1/131, 522) Hasan-ı Basrî'ye atfedilen belli okuyuşlar hakkında olup bu kıraat vecihlerinin önemli oranda reddedilmesi veya tefsir açısından göz ardı edilmesi sonucunu doğuracak mahiyette değildir



(örneğin bkz. Sa'lebî, 2002: 5/101-102; Vâhidî, 1430: 11/76; 22/32; Beğavî, 1997: 2/395; Zemahşerî, 1407: 3/222; İbn Atıyye, 2001: 4/244; 1420: Râzî, 16/159; Neseî, 1998: 1/713).

Âsım kıraatinin Hafs rivayetini esas aldığımızda, tespitlerimize göre Hasan-ı Basrî kıraati genel olarak; sükûn-hareke, hemzenin okunuşu, idğâm-izhâr, vakf, işmâm, feth-imâle, itbâ', işbâ', istintâ gibi usûle ait özelliklerin yanısıra sarf ve nahivle ilgili farklılıklar ve farklı kökten lafızların kullanıldığı ferşle ilgili nitelikleri içeren vecihlere dair rivayetlerden oluşmaktadır. Bu kıraat vecihlerinin büyük kısmı anlam değişikliğine yol açmayan usûldeki farklılıklardan meydana gelmektedir. Doğrusu, usûldeki okuyuş farklılıkları ağırlıklı olarak o dönemdeki Arap yarımadasında bulunan lehçesel özelliklerin, bunlardan da başta Temîm olmak üzere Kays, Esed, Hüzeyl, Bekr b. Vâil, Ka'b, Numeyr, Ğatafân, Uğayl, Sa'd b. Bekr gibi bedevî kabileler ile Hicaz lehçesinin etkisi altındadır. Bu kıraatte anlam değişikliği olan okuyuş farklılıkları ise, sarf ve nahivle ilgili okuyuş vecihleriyle farklı kökten lafızların kullanılmasından oluşan ferşteki farklılıkların sınırlı bir kısmında cereyan etmektedir. Ferşteki okuyuşlardan; ismin yapısındaki hareke değişikliği, isimlerde iki harfin yer değiştirmesi ve fiilin müzekker ya da müennes okunması şeklindeki uygulamaların da herhangi bir anlam farklılaşmasına neden olmadığı gözlenmektedir (bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Demircigil, 2016: 66-121). Bu açıklamalardan sonra Hasan-ı Basrî kıraatinde ferşteki farklılıkların bazı fikhî meselelerle ilgili yansımalarını ele alabiliriz:

II. Hasan-ı Basrî Kıraatinin Fikhî Hükümlerle İlişkisi

Yorum faaliyetinde kayda değer biçimde dikkate alınan Hasan-ı Basrî kıraat vecihlerinin zaman zaman fikhî meselelerle de irtibatının kurulduğu görülmektedir. Hemen belirtmemiz gerekir ki bu durum sayılı örneklerde söz konusu olmuştur. Biz burada kimi fikhî yorumlara konu olan bu kıraat vecihlerine dair belli başlı örnekleri söz konusu yorumlarla ilişkisi açısından inceleyeceğiz:

Örnek 1:

(وَأِدْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ.)

“Biz, Beyt'i insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de Makâm-ı İbrâhim'i namazgâh edinin. İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rüku ve secde edenler için Evim'i temiz tutun, diye emretmiştik.” (el-Bakara 2/125).

İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) okuyuşuna göre bu ayette emir kipinde gelen “-vettaḥızû” fiili, Nâfi' ve İbn Âmir'in (İbn Mücâhid, 1400: 170) yanısıra Hasan-ı Basrî tarafından mâzi sîgada “-vettaḥâzû” şeklinde okunmuştur (Ehvâzî, 2006: 222). Ebû Hanîfe ve Mâlik, tavaftan sonra Makâm-ı İbrâhim'de namaz kılmanın vacip olduğu kanaatini serdetmişlerdir (Zuhaylî, 2009: 3/215). Hanbelîler'e göre tavaf sonrası Makâm-ı İbrâhim'de namaz kılmak sünnettir (İbn Kudâme, 1968: 3/347). Şâfiiler'den ise bu hususta vacip ve müstehab olduğu yönünde iki ayrı görüş nakledilmiştir (Mâverdî, 1999: 4/153).

Mâzi sîgadadaki okuyuş esas alındığında ise “-ittaḥâzû” fiilinin “-ce'alnâ” fiili üzerine atfedilmesine binaen ilgili ayetin anlamı “Biz, Beyt'i insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Onlar da Makâm-ı İbrâhim'i namazgâh edindiler. İbrahim ve İsmail'e



‘Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rüku ve secde edenler için Evim’i temiz tutun!’ diye emretmiştik.” şeklinde olmaktadır.

Her iki kıraat vechi hakkında âlimler arasında çeşitli mülahazalar ortaya konulmuştur. Ferrâ, iki okuyuşun da sahih olduğunu söylemiştir (Ferrâ, ty: 1/77). Taberî’ye göre ise doğru kıraat emir kipindeki kıraat olup, diğer kıraat câiz değildir. Zira ona göre, Hz. Ömer’den gelen konuyla ilgili bir rivâyete göre “Makâm-ı İbrahim’i namazgâh edinme” Rasûlullah’a ve mükellef olan herkese Allah’ın bir emridir (Taberî, 2000: 2/30). Taberî’nin sözünü ettiği bu rivâyete göre Hz. Ömer’in ayrı ayrı zamanlarda üç farklı konudaki sözlerini müteakiben bu hususlarda nâzil olan ayetler arasında mutâbakat olduğu görülmüştür. Bunlardan birinde Hz. Ömer’den “Dedim ki ey Allah’ın Rasûlü! Makâm-ı İbrahim’i namazgâh edinmelisin. Bunun üzerine (وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...) ayeti indirildi.” şeklindeki sözleri rivâyet edilmiştir. Bu durum tefsir literatüründe “Muvâfakât-ı Ömer” kavramıyla ifade edilir (Suyûtî, 1974: 1/127). Taberî’nin çağdaşı olan Ebû Ca’fer et-Tahâvî’de (ö. 321/933) benzer bir yaklaşımla, tercih edilmesi gereken okuyuşun emir kipiyle gelen kıraat olduğunu dile getirmiştir (Tahâvî, 1995: 1/178). Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve Ebû Mansûr el-Ezherî’ye (ö. 370/980) göre çoğunluğun okuyuşu olan emir kipindeki kıraat, manayı ifade etmede daha açık olmakla birlikte “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” fiilinin ayetin sibâkında yer alan “جَعَلْنَا - ce’alnâ” fiiline atfedilmesi sonucunu doğuran diğer okuyuş da câizdir (Zeccâc, 1988: 1/206; Ezherî, 1991: 1/174). İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) ise mâzi sîgada gelen “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” okuyuşunu ayetin siyâkındaki ihbârî kipte gelen “وَعَهْدِنَا - ve’ahidnâ” fiilinin desteklediğini ileri sürmüştür (İbnu’l-Cevzî, 1422: 1/110).

Âlimlerin farklı sîgada gelen iki kıraat vechi arasındaki anlam farklılığından hareketle ortaya koydukları bu yaklaşıma mukabil, Tâhir b. Âşûr, her iki okuyuşun da neticede aynı manaya götürdüğü kanaatinde. Şöyle ki, ona göre ayette dile getirilen “Makâm-ı İbrahim’i namazgâh edinme” ifadesi “Beytullah’ın bir toplanma mahalli ve güvenli bir yer kılınması”nın sonucudur. Dolayısıyla mâzi sîgadadaki “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” şeklindeki okuyuşa göre bu ifade, iktizânın delâletiyle “Biz insanlara Makâm-ı İbrahim’i namazgâh edinmelerini ilham ettik/emrettik, onlar da bu emre uyarak orayı namazgâh edindiler.” şeklinde olur. İktizânın delâleti, sözün doğruluğu ya da şer’an ve aklen geçerli oluşunun ibarede bulunmayan bir manaya bağlı olduğu delâlet türüdür (geniş bilgi için bkz. Şa’ban: 1990: 340-341; Sâlih, 1993: 1/547). Böylece Tâhir b. Âşûr, “وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...) (وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” fiilinin mâzi sîgada “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” şeklindeki okunuşuna göre bu fiilden önce “Biz onlara Makâm-ı İbrâhîm’i namazgâh edinmelerini ilham ettik/emrettik.” şeklinde bir cümle takdir edilmesi gerektiğini ileri sürmüş olmaktadır. İbn Âşûr başta, ihbârî kipteki okuyuşun Hz. İbrahim zamanında gerçekleşmiş bir olayı hikaye etmekten başka bir manaya ihtimali olmadığını dile getirmesine rağmen daha sonra Hz. Ömer’den gelen rivâyetteki “indi” ifadesinin “Makâm-ı İbrâhîm’de namaz kılmayı meşru kılma yetkisinin Allah Rasûlü’ne indiği” şeklinde anlaşılmasının iki kıraatin arasını uzlaştıracaklarını iddia etmiştir (İbn Âşûr, 1984: 1/710-711).

Görülmektedir ki ayetteki “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” ifadesini Hasan-ı Basrî, Nâfi’ ve İbn Âmir’in mâzi formunda “وَأَتَّخِذُوا - vettaḥaẓû” şeklinde okumasını Taberî, cumhurun kıraatine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş, Tahâvî ve İbnu’l-Cevzî de tercihe şayan bulmamıştır. Buna karşın Ferrâ, Zeccâc ve Ezherî ise bunun mümkün kıraatlerden olduğunu söylemişler ve



anlama yansımasını ortaya koymuşlardır. İbn Âşûr ise, iktizânın delâletinden ve Hz. Ömer'den gelen konuyla ilgili rivâyetten yararlanarak her iki kıraatin de emir anlamı içerdiğini kanıtlamaya çalışmıştır. İbn Âşûr burada iki kıraatin arasını cem etmekten söz etse de bizce, onun sergilediği çaba inşâi kipteki kıraati esas alıp ihbârî kipteki kıraati buna göre tevil etmekten ibarettir. Buhârî'de yer alan mezkur rivâyette ise İbn Âşûr'un söylediğinden farklı olarak “indi” ifadesi yerine “indirildi” ibaresinin kullanıldığı müşahede edilmektedir (Buhârî, Tefsir, 9). Diğer taraftan İbn Âşûr'un değerlendirmesi, ayetteki “وَأَتِمُّوا - vettaḥıẓû” emir kipinin kesin olarak vücub ifade ettiği kanaatine dayanmaktadır. Oysa bu durumun aksi de ihtimal dahilindedir. Nitekim Hanbelîler'e göre tavaf sonrası Makâm-ı İbrâhim'de namaz kılmak sünnet (İbn Kudâme, 1968: 1/347), Şâfiîler'in iki görüşünden birisine göre ise müstehabtır. Onlar bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir bedeviye yapması zorunlu olan beş şey dışındakileri nafîle (tatavvu') olarak zikretmesini (Buhârî, Zekat, 1) delil göstermişlerdir (Mâverî, *el-Hâvî*, 1999: 4/153). Dolayısıyla İbn Âşûr'un iddiasının aksine Hasan-ı Basrî, Nâfi' ve İbn Âmir'in okuyuşundan, tavaf sonrasında Makâm-ı İbrâhim'de namaz kılmanın vacip olduğu sonucunun çıkarılabileceği ileri sürülemez.

Örnek 2:

(وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...)

“*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın...*” (el-Bakara 2/196).

Hicret'in beşinci yılında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) liderliğindeki Müslümanlar umre yapmak amacıyla Medine'den Mekke'ye doğru yola çıkmışlar, ancak Mekkeli müşriklerce bu amaçlarını gerçekleştirmelerinin engellenmesi üzerine Müslümanlarla müşrikler arasında Hudeybiye Antlaşması imzalanmıştı. İşte bu süreçte indiği bildirilen (Mâturidî, 2005: 2/76) bu ayette Müslümanlar'dan “*hac ve umreyi Allah için tamamlamaları*” istenmiştir. Ancak ayette yer alan emir kipindeki “*tamamlayınız*” ifadesinin anlamı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşleri; “*hac ve umrenin rükûn ve şartlarıyla yerine getirilmesi ve dünyevî işlerin bu ibadete karıştırılmaması*” (Mukâtil, 1423: 170-171; Taberî, 2000: 3/7), “*hac ve umre yapmaya, oturulan evden ihrama girerek başlanması*” (Taberî, 2000: 3/8; Tahâvî, 1995: 2/245; Mâturidî, 2005: 2/70), “*umrenin hac ayları dışında yapılması ve haccın tüm menâsikiyle birlikte ifa edilmesi*” (Taberî, 2000: 3/9), “*evinden barkından sadece hac ve umre için çıkılması*” (Taberî, 2000: 3/10), “*başlanan hac ve umrenin tamamlanması*” (Taberî, 2000: 3/10), “*başlanan hac ve umrenin iptal edilmemesi*” (Nehhâs, 1408: 1/126) biçiminde özetlemek mümkündür. Bu mülâhazaların temelde “*hac ve umre ibadetinin yerine getirilmesi*” ve “*başlanmış olan hac ve umre ibadetinin tamamlanması*” şeklindeki iki durumla ilgili olduğu müşahede edilmektedir.

Diğer taraftan âlimler arasında umrenin vücûbu ya da sünnet oluşu hususunda iki farklı yaklaşımın bulunduğu gözlenmektedir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre umre yapmak sünnet, Şâfiî'nin kavli-i kadimine göre sünnet, kavli-i cedidine göre ise vâcib, Hanbelîler'e göre ise vacib kabul edilmiştir (Serahsî, 1993: 4/166). Umre yapmanın vacip olduğunu söyleyen âlimlere göre ayette geçen “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ” ifadesi “*Hac ve umreyi eda edin.*” anlamına gelir. Onlar bu yaklaşımlarını şöyle gerekçelendirmişlerdir: “*أَتِمُّوا - etimmû*” fiili hem umreye başlanması, hem de başlanmış bir umrenin tamamlanması anlamlarına ihtimali bulunmasına binaen umum ifade etmekle beraber İbn Mes'ûd'a izafe edilen haber-i vâhid hükmündeki “*وأقيموا الحج والعمرة لله - ve eḳîmu'l-ḥacce ve'l-'umrate lillâh*” kıraati haccın yanısıra umrenin



yapılmasının da vacib (farz) olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hz. Ömer ve Hz. Ali'den "أَيُّمُوا -etimmû" fiilinin anlamına dair nakledilen "Hac ve umrenin tamamlanması, oturduğun evinden ihrama girmekle olur." (إِتْمَامُهُمَا أَنْ تَحْرَمَ مِنْ دَوِيرَةِ أَهْلِكَ) mealindeki açıklama da bu hususu teyit etmektedir (Abdulvehhâb, 2007: 2/342).

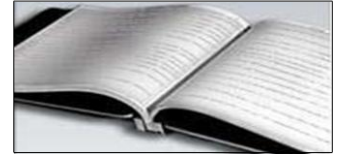
Buna karşın umre yapmanın sünnet olduğu hükmünü benimseyen âlimler ise bu ayetin hac ya da umrenin vücubunu değil "başlanmış olan bir hac ve umrenin adap ve erkaniyla tamamlanması"nı ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre haccin farzıyeti, (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ) (Ál-i İmrân 3/97) ayetinin ibaresiyle sabit olmuştur (Mâturidî, 2005: 2/70; Kurtubî, 1964: 2, 268, 369). Nitekim "وَأَيُّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" ifadesindeki "وَالْعُمْرَةَ" - ve'l-'umrate" kelimesinin bazı kurrâ tarafından "وَالْعُمْرَةَ" "ve'l-'umratu" şeklinde merfû okunmasının da bu görüşü desteklediği dile getirilmiştir (İbn Âşûr, 1984: 2/220). Kaynaklarda bu kıraat vechi Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) ve Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'ye (ö. 104/722) nispet edilmiştir (Taberî, 2000: 3/11; Sa'lebî, 2002: 2/96). Bu lafzı merfû okuyanlardan birisi de Hasan-ı Basrî olmasına rağmen müfessirlerden İbnu'l-Cevzî dışında bu duruma değinen olmamıştır (İbnu'l-Cevzî, 1422: 1/158). Buna karşın tefsirlerde mezkur kıraat vechiyle tezat teşkil edecek biçimde umre yapmanın vücubunu benimseyen âlimler arasında Hasan-ı Basrî de zikredilmiştir (örneğin bkz. İbn Ebî Hâtim, 1419: 1/335; Cessâs, 1994: 1/320; Beğavî, 1997: 1/241). Bu durumda tefsirlerde bu okuyuşun diğer kurrânın yanısıra Hasan-ı Basrî'ye de atfedilmemesinin söz konusu kıraat vechiyle umrenin vücubuna dair Hasan-ı Basrî'ye atfedilen yaklaşım arasında bir çelişki bulunduğu düşüncesinin yattığı ihtimalinden söz edilebilir. Buna karşın, Hasan-ı Basrî kıraat vechilerine yer veren kıraat literatürüne ait eserlerde bu kıraat vechinin Hasan-ı Basrî'ye de atfedildiği müşahede edilmektedir (Ehvâzî, 2006: 226; Kabâkîbî, 2003: 297; Dimyâtî, 2006: 201). Böylece diğer kurrânın yanısıra Hasan-ı Basrî'ye de nispet edilen bu kıraat vechinin, ilgili ayetle umrenin vücubuna dair istidlalde bulunulamayacağı hususundaki delillerden biri olduğu söylenebilir.

Örnek 3:

(الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَبَابًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)

"Boşama iki defadır. Bundan sonra koca isterse eşini yanında tutabilir, ya da güzellikle bırakabilir. Eğer bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız size helal olmaz. Ancak karı-kocanın evlilik hukukuyla ilgili sınırları gözetemeyeceği endişesi varsa o başka! Eğer Allah'ın koyduğu sınırları gözetemeyeceğiniz yönünde bir endişe taşıyorsanız o zaman kadının boşanmak için kocaya bedel vermesinde iki taraf için de sakınca yoktur. İşte bunlar, Allah'ın belirlediği sınırlardır. Sakın bu sınırları ihlal etmeyin. Allah'ın sınırlarını çiğneyenler zalimlerin ta kendileridir." (el-Bakara 2/229).

Eşlerin evlilik hukukuna riayet edememeleri ve kadının boşanma talebinde bulunması üzerine kocasına bir bedel ödeyerek boşanmaları anlamındaki muhâlea (ayrıntılı bilgi için bkz. Atar, 2005: 30/399-402) uygulamasında bir sakınca olmadığını ifade eden bu ayetteki (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) ibaresine göre kocanın alacağı bedelin miktarı hakkında fukaha arasında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Kimi âlimler, kocanın kadının sahip



olduğu her şeyi almasının mübah olduğu kanatını taşımaktadırlar. Bu görüşte olanlar Hz. Osman (ö. 35/656), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücâhid, İbn Abbas, Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705 [?]), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî'dir (ö. 204/820) (Taberî, 2000: 4/575-579; İbn Atıyye, 2001: 1/307). Hz. Ömer, Tâvus (ö. 106/725), Atâ (ö. 114/732), Zührî (ö. 124/742), Hasan-ı Basrî, Rabî' b. Enes (ö. 139/757) ve bir rivayette Ebû Hanîfe'ye göre ise kocanın alacağı bedel kadına verdiği/vereceği mehir miktarını aşamaz (Taberî, 2000: 4/573-575; İbn Atıyye, 2001: 1/308).

Rabî' b. Enes'in bu görüşte olduğunu kaydeden Taberî, onun aynı zamanda (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) ibaresini “minhu - minhu” ilavesiyle (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) şeklinde okuduğunu dile getirmiştir. Ancak Taberî'ye göre bu hususta isabetli olan görüş, Rabî' b. Enes'e ait olan değil, birinci görüştür. Zira ayetteki “فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ - fimeftedet bihi” ifadesi âmm olup, onu tahsis edecek herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Ayrıca bu bağlamda Rabî' b. Enes'e atfedilen okuyuş resm-i mushafı bağdaşmadığı için kabul edilemez (Taberî, 2000: 4/573, 583). Taberî'nin bu yaklaşımına mukabil, İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Ebû Hayyân (ö. 754/1344) ise mezkur ayetteki “فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ - fimeftedet bihi” ifadesini Hasan-ı Basrî ve Rabî' b. Enes'in “minhu - minhu” ilavesiyle okumasını kocanın alacağı bedelin mehir miktarını geçemeyeceği yönündeki ikinci görüşü destekleyici bir öge olarak zikretmişlerdir (İbn Atıyye, 2001: 1/308; Ebû Hayyân, 1420: 2/474). Bu durumda söz konusu kıraat vechi ayetin tefsiri bağlamında tahsis edici bir fonksiyon üstlenerek muhâlea sözleşmesinde kocanın kadından alacağı bedelin muaccel ya da müaccel mehir miktarını aşamayacağını öngörmüş olmaktadır. Her ne kadar Taberî bu hususta resm-i mushafa aykırı olduğu gerekçesiyle anılan kıraat vechiyle amel edilmesini uygun görmese de müfessirlerden İbn Atıyye ve Ebû Hayyân bu hususta daha kuşatıcı bir yaklaşımla bu okuyuşu yorumlarında kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kıraat vechinin, söz konusu fikhî yorumu destekleyici olması itibarıyla etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

Örnek 4:

(...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...)

“...Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. Öldürülen kimse mümin ve düşmanınız olan bir topluluktan olursa, mümin bir köle azat etmek gerekir...” (en-Nisâ 4/92).

Hata sonucu adam öldürme suçunun hükümlerinden bahsedilen bu ayette, cumhurun okuyuşuna göre eğer hata ile öldürülen kişinin mensup olduğu kavimle öldüren kişinin kavmi arasında bir anlaşma varsa, ölen kişinin mümin olup olmadığına bakılmaksızın maktûlün ailesine diyet ödenmesi ve mümin bir köle azat edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin bu konudaki yaklaşımı da böyledir. Mâlikî mezhebinde ise, şayet öldürülen mümin değilse Allah'ı inkâr etmeleri ve Rasûl'ünü yalanlamaları dolayısıyla kanları heder olmuş sayıldığından diyet ödenmesi ve mümin bir köle azat edilmesi zorunluluğu yoktur (Cezîrî, 2003: 5/346).

Görüldüğü gibi hataen (kasıtlı olmayan) adam öldürme durumunda diyet ödenmesi ve köle azat edilmesinin gerekli oluşuyla ilgili olarak fakihlerin çoğunluğunca maktûlün dinî aidiyeti



dikkate alınmaksızın hükme varılmış, buna karşın Mâlikî mezhebinden hukukçular bu hususta aksi yönde bir görüşü benimsemişlerdir. Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin de zimmînin öldürülmesi halinde kefâret ödenmesinin gerekmediği görüşünde olduğu (Kurtubî, 1964: 5/325) ve bu görüşüne paralel olarak söz konusu ayette “مِيْنًاق – mîsâkun” kelimesinden sonra “وَهُوَ مُؤْمِنٌ” - vehuve mu'minin” cümlesini ilave ederek okuduğu kaydedilmiştir. Bu kıraate göre, hata sonucu adam öldürmede kefâret ödenmesi sadece maktûlün mümin olması halinde gerekli olmaktadır. Ayrıca İbn Abbâs, Şa'bî ve İbrahim en-Nehaî'nin de bu görüşte olduğu belirtilmiştir (Nehhâs, 1421: 1/232; İbn Atıyye, 2001: 2/93-94; Ebû Hayyân, 1420: 4/25). Tıpkı Mâlikî mezhebinde olduğu gibi “وَهُوَ مُؤْمِنٌ” - vehuve mu'minin” ilavesiyle gelen bu kıraate göre de hata sonucu öldürmelerde kefâret ödenmesinin gerekli olduğu yönündeki hüküm sadece maktûlün mümin olması halinde geçerli olmaktadır. Böylece zimmînin yanlışlıkla öldürülmesiyle ilgili bu hükümde Hasan-ı Basrî'nin savunduğu ve kıraatinin de desteklediği bu yaklaşımın Mâlikî hukukçularca da benimsendiği müşahede edilmektedir.

Örnek 5:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...)

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve - başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...” (el-Mâide 5/6).

“Abdest ayeti” olarak da bilinen bu ayetteki “وَأَرْجُلَكُمْ” - ve erculeküm” lafzının mansub, mecrur ve merfû okunuşuna göre abdestte ayakların yıkanmasının ya da meshedilmesinin vücûbu konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu kıraatlerden mansub olanı; Nâfi', İbn Âmir (ö. 118/736), Hafs rivâyetiyle Âsım, Kisâî ve Ya'kûb'a, mecrur olanı ise İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebûbekir rivâyetiyle Âsım ve Hamza'ya nispet edilmekte (İbn Mucâhid, 1400: 242; Semerkandî, ty: 1/372; İbn Cinnî, 1999: 2/254), Hasan-ı Basrî'nin ise bu kelimeyi merfû olarak “وَأَرْجُلَكُمْ” -ve ercülüküm” şeklinde okuduğu nakledilmektedir (Ehvâzî, 2006: 264). Bu kıraat aynı zamanda Velîd b. Müslim (ö. 195/810) rivâyetiyle Nâfi' ve A'meş'e de atfedilmektedir (İbn Atıyye, 2001: 2/163; Kurtubî, 1964: 6/91). Meşhur rivâyete göre Hasan-ı Basrî'nin bu lafzı merfû okuduğu nakledilmekle beraber, onun mecrur ve mansub okuduğuna dair iki ayrı rivâyetten de bahsedilmektedir. Mecrur okuduğu hakkındaki rivâyet Sa'lebî'ye, mansub okuduğuna dair rivâyet ise Şevkânî'ye aittir (Sa'lebî, 2002: 4/27; Şevkânî, 1414: 2/22).

Hemen ifade etmeliyiz ki anılan lafzın i'râb harekesiyle ilgili bu üç ayrı okuyuşa göre çeşitli mülahazalar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, “وَأَرْجُلَكُمْ” - ve erculeküm” lafzı mansub okunduğunda bu lafzın âmili “فاغسلوا - fağsilû” fiili olmakta, bu da abdestte ayakların yıkanması gerektiği sonucuna götürmektedir. Buna mukabil, “وَأَرْجُلَكُمْ” - ve ercülüküm” şeklindeki mecrûr okuyuş, bu hususta herhangi bir tevile başvurulmadığı takdirde ayakların yıkanmasını değil meshedilmesini gerekli kılmaktadır. İbn Abbâs, Katâde, İkrime, ve Şa'bî'ye atfedilen görüş de bu istikamettir (Ahfeş, 1990: 1/277; Beğavî, 1997: 2/23; Dihlevî, 1987: 179).

Diğer taraftan abdestte ayakların yıkanmasının gerekliliği görüşünü savunanlardan bazıları cer kıraatinin Arap dilindeki itbâ' uygulamasının örneklerinden olan “cerru'l-civâr” gerekçesine dayandığını, yoksa bu lafzın asıl olarak mansub i'râb alması gerektiğini ileri sürenler vardır. Cerru'l-civâr, cerru'l-mücâvera ya da hafdu'l-mücâvera adlarıyla anılan bu uygulama; bir



harfin, bitişiğindeki harfin harekesinden etkilenecek şekilde onunla aynı harekeyi alması anlamında kullanılmaktadır. Dilcilere göre, bu uygulamada iki harf arasında atıf harfinin bulunmaması ve iki kelimenin birbirine karışacak şekilde olmaması gibi şartlar ileri sürülmüştür (bkz. Kefevî, ty.: 331). Keza, bu kimselerden Arap lisanında “mesh” kelimesinin kullanımında “az yıkamak” anlamının da bulunduğunu, dolayısıyla cer kıraatine göre de ayakların yıkanması gerektiğini, yine “وَأَرْجُلُكُمْ” - ve ercülüküm” kelimesinin “بِرُؤُسِكُمْ” - bi ruûsiküm” üzerine mâtuf olup ayakların meshedilmesi sonucunu doğurmasına rağmen bu uygulamanın sünnetle neshedilerek ayakların yıkanmasının vâcib/farz olduğunu ileri süren âlimler de bulunmaktadır (Mekkî, 1405: 1/220). Aynı şekilde “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin ardından gelen “إِلَى الْكَعْبَيْنِ - ile'l-ka'beyn” ibaresinden hareketle “ökçelerinize kadar” ifadesinin ancak yıkama eylemiyle ilgili kullanılabileceği, dolayısıyla burada farz olanın “ayakların yıkanması” olduğunu dile getirenler âlimler de vardır (İbn Zencele, 1997: 1/221; İbnu'l-Cevzî, 1422: 1/520).

Hasan-ı Basrî'ye atfedilen “وَأَرْجُلُكُمْ” -ve ercülüküm” şeklindeki merfû kıraate göre ise bu lafız, haberi mahzûf mübtedâ, cümle ise isti'nâfiyye olmaktadır. Bu durumda yeni cümlenin önceki cümleyle âmiller açısından bir ilişkisi bulunmadığından, “وَأَرْجُلُكُمْ” - ve ercülüküm” kelimesinin “فَاغْسِلُوا” - fağsilû” fiili üzerine mi yoksa “وَأَمْسَحُوا” - vemsehû” fiili üzerine mi atfedileceği konusunda herhangi bir şüpheye mahal kalmamaktadır. Ancak bu vecihte de mübtedâ olan “وَأَرْجُلُكُمْ” - ve ercülüküm” kelimesinin mahzûf olan haberinin nasıl takdir edileceği konusu tartışmaya açık hale gelmektedir. Bu durumda iki ihtimalden söz etmek mümkündür: Birinci ihtimale göre, burada mahzûf olan haber abdestte ayakların yıkanmasının zorunlu olduğunu ifade eden “وَأَجِبْ غَسْلَهَا/مَفْرُوضٌ غَسْلُهَا” - vâcibun ġasluhâ/mefrûdun ġasluhâ” şeklindedir. Zira ayetin başındaki “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” cümlesi bu anlama delâlet etmektedir. Bu, öncelikle İbn Cinnî (ö. 392/1002) tarafından serdedilen (İbn Cinnî, 1994: 1/208) ve İbn Atıyye ile Ebu'l-Kâsım en-Nîsâbûrî (ö. 553/1158'den sonra) tarafından da benimsenen yaklaşımdır (İbn Atıyye, 2001: 2/163; Mahmud b. Ebi'l-Hasen en-Nîsâbûrî, 1415: 271). İkinci ihtimale göre ise burada mahzûf olan haber, “مَغْسُولَةٌ” -mağsûletun” de “مَمْسُوحَةٌ” -memsûhatun” de olabilir. Nitekim Zemahşerî, bu okuyuşun teviliyle ilgili “وَأَرْجُلُكُمْ مَغْسُولَةٌ أَوْ مَمْسُوحَةٌ إِلَى الْكَعْبَيْنِ - ve ercülüküm mağsûletun ev memsûhatun ile'l-ka'beyn” şeklindeki ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmiştir (Zemahşerî, 1407: 1/611). Benzer bir yaklaşımı dillendiren Ebû Hayyân'a göre ise buradaki mahzûf haber; ayakların yıkanmasını gerekli görenlerce “إِغْسِلُوا” - iğsilûhâ” şeklinde, meshedilmesini gerekli görenlerce ise “مَمْسُوحَةٌ” - memsûhatun” şeklinde takdir edilmektedir (Ebû Hayyân, IV, 192).

Görüldüğü gibi, İbn Cinnî Hasan-ı Basrî'ye atfedilen “وَأَرْجُلُكُمْ” - ve ercülüküm” okuyuşunun abdestte ayakların meshedilmesini değil yıkanmasını gerektirdiğini iddia etmiş, bu iddiasını da ayetin başında emir kipindeki “فَاغْسِلُوا” -fağsilû” fiilinin bulunmasıyla temellendirmiştir. Ne var ki onun bu iddiası mesnetten yoksundur. Çünkü mezkur okuyuşa göre isti'nâfiyye cümlesi haline gelen “وَأَرْجُلُكُمْ” -ve ercülüküm” lafzını öncesindeki fiile bağlama imkanı kalmamıştır. Dolayısıyla Zemahşerî ve Ebu Hayyân'ın bu husustaki değerlendirmeleri daha makul ve Hasan-ı Basrî'nin abdestte ayakları aynı zamanda hem yıkadığı hem de meshettiği yönündeki rivayetle (Zemahşerî, 1407: 1/611) uyumludur. Diğer taraftan her iki ihtimale de açık olan bu okuyuş nazar-ı itibara alındığında abdestte ayakların hem yıkanmasının hem de meshedilmesinin daha temkinli bir tutum olduğu açıktır. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî'ye atfedilen merfu okuyuşun sahih kıraatlerin dışında veya onlara aykırı olduğu da söylenemez.



Ancak sahih addedilen kıraatlere göre abdestte ayakların yıkanmasının mı yoksa meshedilmesinin mi gerekli olduğu tartışmasında Hasan-ı Basrî'ye atfedilen okuyuşun daha ihtiyatlı bir yaklaşımı öngördüğü söylenebilir. Ebû Hanîfe'den de ibadetlerde aslolanın ihtiyatlı hareket etmek olduğu nakledilmiştir (Serahsî, 1993: 1/246). Böylece Hasan-ı Basrî'nin anılan okuyuşuna göre ayetin anlamını şu şekilde verebiliriz: “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başlarınıza mesh edin. Ayaklarınızı ise yıkayın ve meshedin...*”

Örnek 6:

(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ...)

“*Ey Peygamber! Biz sana mehirleri verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlarsa, herhangi bir mümin kadını da ona helal kaldık...*” (el- Ahzâb 33/50).

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) evlenmesinin câiz olduğu kadınlardan ve ona has hükümlerden olan mehirsiz nikah akdinin mevzubahis edildiği bu ayette cumhurun okuyuşu olan “*in vehebet*” ibaresi, “*حَلَّتْ لَهٗ* - *hallet lehû*” (ona helal olur) şeklinde takdir edilen mahzûf bir cevâbın şartıdır (Zeccâc, 1988: 4/232). Hasan-ı Basrî'nin ise bu ayette “*in vehebet*” ibaresindeki “*in* - *in*” kelimesini “*en* - *en*” şeklinde hemzenin fethası ile okuduğu bildirilmiştir. Bu kıraat aynı zamanda Übey b. Ka'b, İsa b. Ömer, Sellâm ve Şa'bî'ye nispet edilmiştir (İbn Cinnî, 1999: 4/391). Bu okuyuşta, “çünkü” anlamına gelen “*lân* - *lien*” kelimesinden ta'lîl bildiren “*lâm* - *lâm*” harfî hafzedilmiştir (Kurtubî, 1964: 15/210; Şevkânî, 1414: 4/305). Buna göre, ayette söz edilen, “belirli bir kadın” olmaktadır (Semerkandî, ty.: 3/67; Mâverdi, ty.: 4/414); İbn Atıyye, 2001: 4/391).

Bazı âlimler, bu hususta cumhurun kıraatiyle Hasan-ı Basrî kıraatinin doğurduğu hüküm arasında karşılaştırma yapmaktadırlar. Onlara göre, çoğunluğun okuyuşu esas alındığında ayette bahse konu olan belli bir kadın değilken Hasan-ı Basrî kıraatinde belli bir kadın söz konusu edilmektedir. Onlar bu durumu “Cumhurun kıraatinde şarta bağlı bir hüküm vardır ve bu şart gelecekte hangi kadınla ilgili yerine gelse o, Peygamber'e helal olur; oysa Hasan-ı Basrî kıraatinde geçmiş zamanda meydana gelmiş olan bir hadiseye atıfta bulunduğu için bu durum, belli bir kadınla sınırlıdır.” biçiminde açıklamaktadırlar (Fârisî, 1985: 1/549; Sa'lebî, 2002: 8/53; Kirmânî, t.y.: 2/920). İbn Cinnî ise, Hasan-ı Basrî'nin okuyuşunun “o kadının Hiz. Peygamber'e helal oluşunun kendisini bağışlaması nedeniyle olduğu” anlamına geldiğini kabul etmekle beraber bu durumun belli bir kadınla sınırlı olduğu değerlendirmesine katılmamaktadır. Zira İbn Cinnî'ye göre bu hususta Hasan-ı Basrî kıraatiyle cumhurun kıraati arasında bir fark bulunmamaktadır (İbn Cinnî, 1999: 2/182).

Öte yandan, Ebûbekir İbnu'l-Arabî'nin bu husustaki değerlendirmesi diğerlerinden farklıdır. O, cumhurun kıraati olan “*in vehebet*” şeklindeki okuyuşa göre buradaki şartın mahzûf cevabının “*حَلَّتْ لَهٗ* - *hallet lehû*” şeklinde takdir edilmesine karşı çıkmakta ve bunun Arapça açısından uygun olmadığını iddia etmektedir. O, Hasan-ı Basrî'nin okuyuşuna göre “*bir kadının Hiz. Peygamber'e helal olmasının kendisini ona bağışlamasına bağlı olduğu*”



biçiminde ulaşılan hükme şu sözlerle itiraz etmektedir: “Öncelikle cümledeki i’râb yapısı buna uygun değildir. Sonra bu kıraat, çoğunluğun okuyuşuna aykırı şâz bir kıraattir ve gerek tilâvet, gerekse hüküm ihdas etmede kullanılamaz. Ayrıca o kadının Peygamber’e kendini bağışlamadan önce de helal olması nedeniyle buradaki helallik hükmünün ilgili şarta bağlanması batıldır.” (İbnu’l-Arabî, 1986: 615). Görüldüğü gibi İbnu’l-Arabî bu değerlendirmesinde diğer müfessirlerin aksine ayette yer alan şart edatını işlevsel olmaktan çıkararak “o kadının Peygamber’e kendini bağışlamadan önce de helal olduğu” şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır. Bu yaklaşıma katılmak mümkün değildir. Aslına bakılırsa, İbnu’l-Arabî’nin bu yaklaşımı, onun şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmayacağı yönündeki bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla o, şâz bir kıraatle fikhî istidlâlde bulunulmasına karşı çıkmakta ve Hasan-ı Basrî kıraatinin de bu konuda mesnet kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Onun şâz kıraatlerle ilgili bu yaklaşımı Taberî’nin bu husustaki bakış açısıyla örtüşmektedir. Nitekim Taberî’nin de bu okuyuşu tecviz etmediği görülmektedir (Taberî, 2000: 20/287).

Özetle ifade edecek olursak, burada Hasan-ı Basrî kıraatinin ortaya çıkardığı anlam hakkında iki ayrı görüş sabit olmuştur. Bunlardan birincisi, bu okuyuşla Hz. Peygamber’in mehirsiz nikah uygulamasının belli bir kadınla sınırlandırıldığını savunan, diğeri de cumhurun okuyuşuyla bu okuyuş arasında anlam açısından bir fark bulunmadığını ileri süren görüştür.

SONUÇ

Yorum faaliyetinde kayda değer olgulardan birisi de Hasan-ı Basrî’ye atfedilen kıraat vecihleridir. Bu kıraat vecihlerinin bir kısmı ahkâm ayetlerinin tefsirinde başvurulan fikhî yorumlarda kimi zaman doğrudan mesnet olarak kullanılmıştır. Bunlardan bir kısmının isabetli olduğu görülürken diğeri bir kısmında aynı durumdan söz etmek zordur. Bu yorumların bir kısmında ise Hasan-ı Basrî kıraatiyle istidlâlde bulunulduğuna dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut olmadığı halde söz konusu kıraat vecihlerinin bu yorumlarla birebir örtüştüğü gözlenmektedir. Yorum faaliyetinde şâz kıraatlerden yararlanılmasını meşru addeden cumhur ulema bu nedenle Hasan-ı Basrî kıraatiyle fikhî yorumlarda da ihticâda bulunulmasına olumlu yaklaşmışlardır. Buna mukabil, şâz kıraatlerle amel edilmesine hiçbir şekilde sıcak bakmayan Taberî ve Ebûbekir İbnu’l-Arabî, Hasan-ı Basrî’ye atfedilen ve âmmenin kıraatine muhalif olan okuyuşların gerek tefsir gerekse fıkha dair konularda delil olarak kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

Diğeri taraftan Hasan-ı Basrî’den nakledilen ve fikhî yoruma konu olan bu kıraat vecihlerinden bazılarıyla yine ondan nakledilen görüşler arasında her zaman bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Şüphesiz bu durumun sebeplerine dair çeşitli ihtimaller ileri sürülebilir. Bu hususta akla gelen muhtemel sebeplerden birisi, Hasan-ı Basrî’nin ilerleyen zamanlarda bu iki rivayetten birinden rücu ettiğiidir. Diğeri bir ihtimal ise, ondan nakledilen birbiriyle çelişkili kıraat ve tefsir rivayetinden birisinin ona nisbetinin doğru olmamasıdır. Ancak iki rivayetten hangisinin doğru, hangisinin hatalı olduğu hususunda birini diğeri tercih etmemizi sağlayacak gerekçeden yoksunuz. Bu itibarla, elimizde aksine bir karine bulunmadıkça iki rivayeti de dikkate almak durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz.



KAYNAKÇA

- Abdulvehhâb b. Ali, Ebû Muhammed (2007). *Şerhu'r-Risâle* (C. 2). yy: Dâru İbn Hazm.
- el-Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade (1990). *Me'âni'l-Kur'ân* (C. 1). tahkik: Hüdâ Mahmud Karrâ'a. Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud (1415). *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'î'l-me'sânî* (C. 2). tahkik: Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Atar, F. (2005). TDV İslam Ansiklopedisi (DİA). *Muhâlea*, XXX, 399-402. İstanbul: TDV Yayınları.
- el-Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd (1997). *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (C. 1, 2, 3, 5). tahkik: Muhammed Abdullah en-Nemir, Osman Cumua Damîriyye, Süleyman Müslim el-Hırş. yy: Dâru Taybe.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (1418). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (C. 1,2, 3). tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- el-Bursevî, İsmâîl Hakkı (ty.). *Rûhu'l-beyân* (C. 6, 7). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- el-Bikâî, İbrâhim b. Ömer b. Hasan (ty.). *Naẓmu'd-durer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (C. 14). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Birişik, A. (2004). *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları.
- el-Cessâs, Ebûbekir (1994). *Ahkâmu'l-Kur'ân* (C. 1). tahkik: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Cezîrî, Abdurrahman (2003). *el-Fıḫhu 'ale'l-meẓâhibi'l-erba'a* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Cürcânî, Ebûbekir Abdulkâhir b. Abdirrahman Muhammed (2009). *Dercu'd-durer fi tefsîri'l-âyâti ve's-süver* (C. 2). tahkik: Tal'at Salâh el-Ferhân, Muhammed Edîb Şekûr Emrîr. Amman: Dâru'l-Fikr.
- Dağ, M. (2011). *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Demircigil, B. (2016). *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi S. B. E. Basılmamış Doktora Tezi.
- ed-Dimyâtî, Şihâbuddîn el-Bennâ (2006). *İthâfu fuḫalâi'l-beşer fi'l-ḫarâati'l-erba'ate 'aşar*. tahkik: Enes Mühra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ed-Dihlevî, Ş. V. (1987). *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Sahve.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf (1420). *el-Baḫru'l-muhîṭ* (C. 1, 2, 4, 10). tahkik: Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa (ty.). *İrşâdu'l-'aḫli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. 1). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.



- Edîb Sâlih, M. (1993). *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fiķhi'l-İslâmî* (C. 1). Beyrut-Dimaşk-Amman: *el-Mektebu'l-İslâmî*.
- el-Ehvâzî, Ebû Ali el-Hüseyn b. İbrahim (2006). *Müfredetu'l-Haseni'l-Basrî*. tahkik: Omar Hamdan. Amman: el-Mektebu'l-İslâmî.
- el-Fârisî, E. A. (1985). *el-Mesâilu'l-Basriyyât* (C. 1). tahkik: Muhammed eş-Şâtır. yy: Matbaatu'l-Medenî.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd (ty.). *Me'âni'l-Kur'ân* (C. 1, 2). tahkik: Ahmed Yûsuf Necâtî. Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lîf ve't-Terceme.
- el-Halebî, S. (ty.). *ed-Dürru'l-masûn fi'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (C. 9). tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî (1419). *el-Baħru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (C. 2, 3, 5). tahkik: Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. yy:19.
- İbn Âşûr, M. T. (1984). *et-Taħrîr ve't-tenvîr* (C. 1, 2, 6, 17). Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ğâlib b. Abdirrahmân (2001). *el-Muħarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (C. 1, 2, 4). tahkik: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (1994). *el-Muħteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-ķarâati ve'l-îdâhi anhâ* (C. 1, 2). tahkik: Ali en-Necdî Nâsîf. Kahire: Vezâratu'l-Evkâf.
- İbn Cuzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (1416). *et-Teshîl li'ulûmi't-tenzîl*. tahkik: Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.
- İbn Ebî Hâtim (1419). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (C. 1). tahkik: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz.
- İbn Hâleveyh (1941). *İ'râbu şelâsîne sûra mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn (1968). *el-Muĝnî* (C. 1, 3). Kahire: Mektebetu'l-Kâhire.
- İbn Mücâhid, E. (1400). *Kitabü's-seb'a fi'l-ķarâat*. tahkik: Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif.
- İbn Surâka Abdalbâkî b. Abdirrahmân (2009). *Ķavâ'idu naķdi'l-ķarâati'l-Kur'âniyye*. Suudi Arabistan: Dâru Kunûz-i İşbilyâ.
- İbn Süleyman, M. (1423). *Tefsîr*. tahkik: Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs,
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir (1424/2003). *Aħkâmu'l-Kur'ân*. tahkik: Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir (1986). *Ķânûnu't-te'vil*. tahkik: Muhammed es-Süleymânî. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye.



- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac (1422). *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (C. 1, 2). tahkik: Abdurrazzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbnu'l-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (1991). *Me'âni'l-krâât* (C. 1). Suudi Arabistan: Câmîatu'l-Melik Suûd Merkezi'l-Buhûs fî Külliyyeti'l-Âdâb.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed (1997). *Hucetu'l-krâât*. tahkik: Saîd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- el-Îcî, Muhammed b. Abdurrahman (2004). *Tefsîru'l-Îcî Câmî'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Kabâkîbî, Şemsuddin Muhammed İbn Halil (2003). *İdâhu'r-rumûz ve miftahu'l-künûz fî'l-krâati'l-erba'a'aşra*. tahkik: Ahmed Hâlid Şukrî. Amman: Dâru Ammâr.
- el-Kastallânî, Şihâbuddîn (1972). *Le'tâifu'l-işârât*. tahkik: Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şâhîn. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.
- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa (ty.). *el-Külliyyât Mu'cemun fî'l-mustalahât ve'l-furûku'l-luġaviyye*. tahkik: Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- el-Kınnevcî, Muhammed Sıddîk Hân Hasen b. Ali (1992). *Fethu'l-beyân fî mekâsıdı'l-Kur'an* (C. 2, 4). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- el-Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Burhânuddîn (ty.). *Ġarâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vil* (C. 2). Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye.
- el-Kuraşî, Abdullah b. Hammâd (1430). *el-Kırââtü's-Şâzze ve Eşeruhâ fî't-tefsîr. Mecelletu Ma'hedi'l-İmami's-Şâ'ibî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*. S. 7, Suudi Arabistan.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (1964). *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'an* (C. 2, 4, 5, 6, 15, 19, 20). tahkik: Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- el-Mâturidî, E. M. (2005). *Te'vilâtu ehli's-sünne* (C. 2, 6, 7). tahkik: Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (1999). *el-Hâvi'l-kebîr fî fi'hi me'zhebi'l-İmami's-Şâfi'î* (Cilt 4). tahkik: Ali Muhammed Muavvîd, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ty.). *en-Nüketu ve'l-uyûn* (C. 4). tahkik: İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Mazharî, Muhammed Senâullah (1412). *et-Tefsîru'l-Mazharî* (C. 1). tahkik: Ğulam Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye.
- Mekkî, İbn Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ty.). *el-İbâne an me'âni'l-krâât*. tahkik: Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nahda.
- Mekkî, İbn Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (1405). *Müşkilu i'râbi'l-Kur'an* (C. 1). tahkik: Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.



- en-Nehhâs, E. C. (1421). *İ'râbu'l-Ḳur'ân* (C. 1). tahkik Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- en-Nehhâs, E. C. (1408). *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ* (C. 1). tahkik: Muhammed Abdusselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Mahmud (1998). *Medârikü't-tenzîl ve haḳâiḳu't-te'vîl*. tahkik: Yusuf Ali Bedîvî (C. 1, 2). Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- en-Nîsâbûrî, Mahmud b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn, *İcâzü'l-beyân an me'âni'l-Ḳur'ân* (C. 2). tahkik: Hanîf b. el-Hasen el-Kâsımî, Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.
- en-Nîsâbûrî, Nizâmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüseyn (1416). *Ġarâibu'l-Ḳur'ân ve reġâibu'l-Furkân* (C. 1). tahkik: Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (1420). *Mefatîḥu'l-ġayb* (C. 12, 16, 32). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Rıza, Muhammed Reşid b. Ali (1990). *Tefsîru'l-Menâr* (C. 7). Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed (2002). *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân* (C. 2, 3, 4, 5). tahkik: Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed (ty.). *Baḥru'l-ülûm* (C. 1, 2, 3, 7). yy.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed (1993). *el-Mebsût* (C. 1, 4). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- es-Suyûtî, C. (1394/1974). *el-İtkân fi'ülûmi'l-Ḳur'ân* (C. 1). tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Şa'bân, Z. (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. tercüme: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (1414). *Fetḥu'l-ḳadîr* (C. 1, 2, 4). Dimaşk: Dâru İbn Kesir.
- eş-Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr (1995). *Aḳvâu'l-beyân fi'îḳâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- et-Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr (2000). *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân* (C. 2, 3, 4, 7, 8, 13, 15, 20, 21, 22, 23, 24). tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. yy: Müessesetu'r-Risâle.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (1995). *Aḥkâmu'l-Ḳur'an* (C. 1, 2). tahkik: Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM Yayınları.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed (1430). *et-Tefsîru'l-basîṭ* (C. 11, 22). Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî ve Câmiatu'l-İmâm Muhammed İbn Suûd el-İslâmiyye.
- el-Yaġmûrî, Yusuf b. Ahmed b. Muhammed (1964). *Nûru'l-ḳabes*. neşreden: Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî (1988). *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh* (C. 1, 4). tahkik: Abdülcelîl Abduh Şalebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.



AKADEMİK BAKIŞ DERGİSİ

Sayı: 63 Eylül – Ekim 2017

Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi

ISSN:1694-528X Calal-Abad Uluslararası Üniversitesi,

Türk Dünyası Kırgız – Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü

Calal-Abad – KIRGIZİSTAN

<http://www.akademikbakis.org>



ez-Zehabî, Ş. (1985). *Siyeru a lâmi 'n-nubelâ* (C. 4). tahkik: Şuayb Arnavut. yy: Müessesetu'r-Risâle.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (1407). *el-Keşşâf 'an haķâika ġavâmiđi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vucûhi't-te'vîl* (C. 1, 2, 3). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

ez-Zuhaylî, V. (2009). *el-Fıķhu'l-İslâmî ve edilletuh* (C. 3). Dimaşķ: Dâru'l-Fikr.