

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 24, Temmuz-Aralık 2015

Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Adlı Tefsirinde Hasan-ı Basrî Kıraatine Yaklaşımı

*Bayram DEMİRCİGİL**

Öz: Tefsir literatüründe önemli bir yer tutan kıraatler içerisinde Hasan-ı Basrî'ye atfedilen okuyuş farklılıkları da bulunmaktadır. Müfessirler tarafından muhtelif yönlerden incelenmiş olan söz konusu kıraat ve ona ait vecihler hakkında en kapsamlı değerlendirmeyi ortaya koyan eserlerden birisi, Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb' il-Mesânî adlı tefsiridir. Bu makalede, Hasan-ı Basrî kıraatinin tefsir külliyyâtında ele alınışı hakkında önce genel bir değerlendirme ortaya konmuş, akabinde ise Âlûsî'nin, sözü edilen tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatine atfettiği değer ile tefsir açısından bu kıraat vecihlerinden nasıl yararlandığı hususu, önceki âlimlerin ilgili kıraat vecihleri hakkındaki yaklaşımlarıyla birlikte incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hasan-ı Basrî Kıraati, Âlûsî, Kıraat-Tefsir İlişkisi.

Hasan Basri's Reading Variants of Quran (The Qiraats) in Alusi's Tafsir Entitled Ruh al-Ma'ani fi Tafseer al-Quran al-Azim wa al-Sab al-Mathani

Abstract: The reading variants of Quran ascribed to Hasan Basri that occupies a great deal of space in tafsir literature had been analysed from different aspects. Sihabuddin Mahmud al-Alusi, one of the prominent scholars in 19th century, involved those variants in his tafsir and studied them comprehensively. In this article, we will examine the general attitude adopted by Quran commentators in their works towards Hasan Basri's reading variants, then we will deal with the Alusi's approach to this qiraat and how he utilised those versions in his tafsir named Ruh al-Ma'ani fi Tafseer al-Quran al-Azim wa al-Sab al-Mathani as well as identifying the sources for his viewpoint among scholars.

Keywords: Hasan Basri's Reading Variants, Alusi, The Relation Between Qiraat and Tafsir.

İktibas / Citation: Bayram Demircigil, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Adlı Tefsirinde Hasan-ı Basrî Kıraatine Yaklaşımı", *Usûl*, 24 (2015/2), 33 - 70.

* Okutman, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Kıraat tasniflerinde Hasan-ı Basrî kıraatının on dörtlü kıraat sistemi içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bu sistem, sahih kıraatlerden on kıraate (kırâât-ı aşere) ek olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A' meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye (ö. 202/817) ait olan dört kıraati de içermektedir. Kıraatlerde bu tarz bir sınıflandırmayı ilk olarak gündeme getiren âlim, *Büstânü'l-Hüdât fi'htilâfi'l-Eimmeti ve'r-Ruvât fi'l-Kırââti's-Selâse Aşra va'htiyâri'l-Yezîdî* adlı eseriyle kırâât-ı aşereye Hasan-ı Basri, A' meş ve Halef b. Hişam'ın (ö. 229/844) kıraatlerini ilave eden Ebûbekr İbnü'l-Cündî'dir (ö. 769/1368).¹ Ardından *Nihâyetü'l-Berara fi'l-Kırââti's-Selâsi'z-Zâide ale'l-Aşera* adlı eseriyle İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429); Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A' meş'in kıraatlerini on kıraate ekleyerek on üç kıraat sistematiğini oluşturmuştur. Şihâbuddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517) ve Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) de İbnu'l-Cezerî'nin on üç kıraat tasnifine Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin kıraatini dahil ederek on dörtlü kıraat tasnifini meydana getirmişlerdir.² Bu dört kıraat, şâz kıraatler içinde en meşhur olanıdır. Bunun sebebi, bu kıraatlerin her birinin muttasıl bir senede ve tarike sahip olmasıdır. Bu dört kıraatten her birinin iki ravi tarafından nakledilmiş olması da bu değerlendirmeye mesnet teşkil etmiştir. Bu nedenle mezkur dört kıraat diğer şâz kıraatlerden farklı olarak daha üstün bir konuma yerleştirilmiş ve on dörtlü kıraat taksimatındaki yerini almıştır.³

Bu dört kıraatten biri olan ve ilim, amel, zühd, fesâhat ve belâgat açısından tâbiûn döneminin en seçkin şahsiyetlerinden Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kıraat vecihlerinin öncelikle hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren rivayet senedi olmaksızın kaydedildiği görülmektedir. Bu kıraat vecihleri ilk olarak, Ahfeş-i Evsat'ın (ö. 215/830) Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan (ö. 207/822) daha önce yazdığı

¹ Bkz. Ebûbekir İbnü'l-Cündî, *Büstânü'l-Hüdât fi'htilâfi'l-eimmeti ve'r-Ruvât fi'l-Kırââti's-Selâse Aşrate va'htiyâri'l-Yezîdî*, thk. Hüseyin b. Muhammed el-Avâcî, Dâru'z-zemân, Medine 2008.

² Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2004, s. 97-98.

³ Abdullah b. Hammâd el-Kuraşî, "el-Kırââtü's-Şâzze ve Eseruhâ fi't-tefsîr", *Mecelletü Ma'hedî'l-İmami's-Şâtîbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, sayı 7, Suudi Arabistan 1430, s. 27-28.

dile getirilen⁴ *Meâni'l-Kur'ân'*ında az sayıda yer bulurken⁵ Ferrâ'nın aynı adla telif edilen eserinde bu kıraat vecihlerine ciddi bir yoğunlukta yer verilmiştir.⁶ Dördüncü asrın başından itibaren bazı kaynaklarda Hasan-ı Basrî'ye ait bir kısım okuyuşlar hakkında sened zincirlerinin bulunduğu görülmektedir.⁷ Hasan-ı Basrî kıraatiyle ilgili bazı senet zincirlerini kaydetmesi bakımından, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiu'l-beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân'*ı -çok sayıda örnek içermese de- önemli kaynaklardandır. Aynı dönemlerde yaşayan Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbu'u* ve Nehhâs'ın (ö. 338/949) *İ'râbu'l-Kur'ân'*ı ile *Meânil-Kur'ân'*ı bu kıraate en yoğun bir şekilde yer veren eserlerdendir.⁸

Hicrî beşinci yüzyılın ortalarında, bu hususta iki ayrı kaynaktan iki farklı sened zincirinin zikredildiği müşahede edilmektedir. Bunlar, Ebû Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055) ile Yûsuf b. Ali el-Hüzeli'nin (ö. 465/1073) kaydettiği rivayet senetleridir.⁹ Bu durumda, kaynaklarda Hasan-ı Basrî kıraatine ait rivayet senet-

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, III, 1375.

⁵ Bkz. Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Karrâa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1990, I, 250, 386; II, 451.

⁶ Örneğin bkz. Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necâti, Dâru'l-Mısriyyeti li't-te'lif ve't-terceme, Mısır ty., I, 450, 459; II, 315, 361.

⁷ Örneğin bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessetu'r-risâle, yy. 2000, V, 300; XII, 36; XV, 567; XXI, 137; XXIII, 482; XXIV, 137, 200; XVI, 26; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdulmun'im Halîl İbrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1421, I, 17, 162, 232.

⁸ Örnek olarak bkz. Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbu'u*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1988, II, 180; III, 133, 320; IV, 279; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 21, 58, 60, 75, 76, 96, 111, 135, 182, 262; II, 10, 13, 14, 17, 28; a.mlf., *Meâni'l-Kur'ân*, II, 156; III, 63; IV, 79; IV, 336.

⁹ Bu rivayet senetleri için bkz. Ebu Ali el-Huseyn b. İbrahim el-Ehvâzî, *Müfradetü'l-Haseni'l-Basrî*, thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdân, el-Mektebü'l-İslâmî, Amman 2006, s. 198; Yûsuf b. Ali b. Cebbâra b. Muhammed b. Ukayl el-Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-*

lerini, Ehvazî ve Hüzeli'nin kaydettiği rivayet senetleriyle diğer kaynaklarda zikredilen tek tek okuyuş vecihlerine ait rivayet zincirleri olmak üzere üç kısımda mütâlaa edebiliriz.

Hasan-ı Basrî kıraatinin nakliyle ilgili bu özet bilgiden¹⁰ sonra belirtmemiz gerekir ki erken dönemden itibaren kaynaklarda zikredilen bu kıraat vecihleri, sonraki dönemlerde de tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde çokça kaydedilmekle kalmamış, bunun yanısıra söz konusu kıraat çeşitli yönlerden değerlendirilmiş, hatta ayetlerin yorumunda kayda değer bir öge olarak kullanılmıştır.

Hasan-ı Basrî kıraatine tefsirinde en kapsamlı biçimde yer veren müfessirlerden birisinin Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) olduğu söylenebilir. Zira Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde bu kıraate ait vecihleri aktarmakla yetinmemiş, onların dil ve anlam yönünden tevcihini yapmış, bu vecihlerden bazılarını ise mana tercihlerine gerekçe veya destekleyici bir unsur olarak takdim etmiştir. İşte bu makale, Âlûsî'nin Hasan-ı Basrî kıraatine yaklaşımını ve kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında bu kıraate atfettiği değeri tespit etmeyi hedeflemektedir.

I. Tefsir Literatüründe Hasan-ı Basrî Kıraatinin Yeri

Bu bağlamda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hasan-ı Basrî kıraatine ait vecihler, hicrî üçüncü asırdan itibaren meâni'l-Kur'ân, tefsir ve i'râbu'l-Kur'ân eserlerinde yer almaya başlamıştır.¹¹ Kabul etmeliyiz ki Hasan-ı Basrî, Kur'an'ın hem kıraatiyle hem de tefsiriyle ilgilenen bir kimse olmakla beraber, meşhur

Kırâati'l-Aşr ve'l-Erbaine'z-Zâideti Aleyhâ, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâi, Müessesetu Semâ, yy. 2007, s. 158.

¹⁰ Makalemizde, Âlûsî'nin Hasan-ı Basrî kıraati hakkındaki yaklaşımını tefsir literatüründeki bağlantılarıyla birlikte ve kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında ele almayı amaçladığımızdan, aynı çalışmada Hasan-ı Basrî kıraatinin usûl ve ferş yönünden tanıtımını yapmak, bir makalenin sınırlarını aşacaktı. Zira, Hasan-ı Basrî kıraatinin usul ve ferş yönünden ele alınması gibi detaylı bir inceleme gerektiren bir konu, müstakil bir araştırmayı hak etmektedir. Bu nedenle, bu konuyu başka bir çalışmaya ertelemiş bulunuyoruz.

¹¹ Örnek olarak bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 386; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 206, 282; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 504; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 188.

kıraat imamları gibi bütün ilgisini kıraat ilmine vermiş ve sistemli bir metot ve üslup içerisinde kıraat ilmiyle meşgul olmuş değildir.¹² Hâl böyle olmakla birlikte Kur'an'la yakın temas içinde olması, on dört yaşında Kur'an'ı ezberlemesi, ilimle ameli mezceden saygın bir kişiliğe sahip olması ve başta yaşadığı devir olmak üzere hemen her dönemde sembol bir isim olarak kabul edilmesi gibi özellikleri, erken dönemden itibaren çok sayıda eserde onun kıraatine yer verilmesini sağlamıştır.¹³

Hasan-ı Basrî kıraati hakkında kaynaklarda olumlu-olumsuz pek çok müta-laa bulunmaktadır. Bir bütün olarak, Hasan-ı Basrî kıraati ve bu kıraatin ihtiva ettiği vecihlerin sahih olup olmaması yönünde kimi kıraat kaynaklarında yer alan tespit ve değerlendirmelerin tefsir literatüründe serdedilen açıklama ve değerlendirmelerden farklı olduğu görülmektedir. Şöyle ki kıraatle ilgili bazı eserlerde bir bütün olarak bu kıraat hakkında “şâz kıraat olduğu” yönünde genel bir tespitle bulunmakta ve bu bakış, ilgili okuyuş vecihlerinin, kıraatlerin sıhhat şartlarından birini/bir kaçını taşınamaması gerekçesine dayandırılmaktadır. Bu eserlerde, Hasan-ı Basrî kıraatiyle ilgili olarak “şâz kıraat” tanımlamasına gidilmesinde söz konusu okuyuş vecihlerinden bir kısmının özellikle yedi/on kıraate muhalif olmasının etkisi olmuş gözükmektedir.¹⁴ Bir başka ifadeyle, Hasan-ı

¹² Ehvâzî, *Müfradetü'l-Haseni'l-Basrî*, (thk. notu), s. 145.

¹³ Yusuf b. Ahmed b. Muhammed el-Yağmûrî, *Nûru'l-Kabes*, nşr. Rudolf Sellheim, Wiesbaden 1964, s. 41; Şemsüddin ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk.Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-risâle, yy. 1985, IV, 577.

¹⁴ Kuşkusuz bu eserler, dördüncü asırda Ebûbekr İbn Mücâhid'in (ö.324/936) *Kitâbu's-Seb'a*'sıyla birlikte yedili kıraat tasnifinin yerleşmesi sonrasında yazılan kitaplardır. Mehmet Emin Maşalı, kıraat tarihinde kıraat telakkilerindeki dönüşüm evrelerini ele aldığı tasnifte, bu döneme kadar olan süreci “mütেকaddimûn dönemi”, yedili kıraat sisteminin oturduğu bu devreyi ise “orta dönem” olarak tavsif etmekte ve bu dönemde, âlimlerin kıraat algısının genelde yedi kıraatin makbuliyeti, diğerlerinin merdûd oluşu üzerine kurulu olduğu halde kimi zaman bu hususta, - İbn Cinnî örneğinde olduğu gibi- farklı yaklaşım biçimlerinin de var olduğunu dile getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto yay., Ankara 2013, I, 365-368.

Basrî kıraatinin şâzlıkla tavsif edilmesi,¹⁵ gördüğümüz kadarıyla Hasan-ı Basrî'den gelen kıraat rivayetlerinden sahih kıraatlerle ittifak içinde olan vecihleri değil de, makbul kıraatin şartlarını tam karşılamayan vecihleri dikkate alan bir yaklaşımdır.

Tefsirlerde ise, söz konusu kıraat kaynaklarındaki yaklaşım biçiminden farklı olarak, kırâât-i aşerenin dışındaki kıraatlerle tilavette bulunulmasının câiz görülmeşi ile bunların tefsirde kayda değer bir olgu oluşları arasında ayrıma gidildiği müşâhede edilmektedir. Bu durumun sonucunda tefsirlerde, Hasan-ı Basrî'ye atfedilen kıraat vecihlerinin kaydedilip bunların dil ve anlam yönünden tevcîhinin yapılmasına ek olarak, tefsir yorumlarını desteklemede ya da temellendirmede yeri geldikçe bu vecihlerden yararlanma yoluna gidildiği gözlenmektedir. İlgili kıraate ait vecihler hakkında serdedilen değerlendirmelerde, küllî bir bakışla bu vecihlerin “şâz” ya da “sahih” olduğu biçiminde genelleyici bir hükme varılmamakta, bunun yerine kimi zaman söz konusu vecihlerin her biri hakkında müstakil değerlendirmelerde bulunularak “doğru bir kıraat”,¹⁶

¹⁵ Örneğin Şihâbuddîn el-Kastallânî ve Bennâ ed-Dimyâtî; Hasan-ı Basrî ile, İbn Muhsayn, A'meş ve Yezîdî'ye atfedilen dört kıraatin, âlimlerin ittifakıyla şâz olduğunu söylerler. Bkz. Şihâbuddîn el-Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şâhîn, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye Lecnetu ihyâi't-tûturâsi'l-islâmî, Kahire 1972, s. 77; Şihâbuddîn el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-beşer fi'l-Kırââti'l-Erbaate Aşar*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, thk. Enes Mühra, Lübnan 2006, s. 6, 9. Ayrıca şâz kıraatlerin derlendiği eserlerde Hasan-ı Basrî kıraat vecihlerine şâz kabul edilen diğer kıraatlerle birlikte yer verilmesi bu durumu teyid eder. Bu eserlere, Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l Kırââti ve'l İdâhi anhâ'sı*, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'si* ve Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî'nin (ö. 5. Asır [?]) *Şevâzzü'l-Kırâât*ını örnek olarak verebiliriz.

¹⁶ Örneğin bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 227.

“uygun”¹⁷ “Arapça yönünden sahih”¹⁸ “gayet güzel bir okuyuş”¹⁹, biçiminde olumlu ifadelere, kimi zaman da “reddedilmesi gereken okuyuş”²⁰, “lahn ve galat”²¹ “hoş değil”,²² “câiz değil”,²³ “şâz”,²⁴ “fasih değil”,²⁵ “mushaflara muhalif”,²⁶

¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, I, 206; V, 50, 200; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, I, 180, 264, 316, 371, 392, 427, 525, 533, 594, 611, 626; IV, 271; V, 330; Abdülhak b. Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1422, I, 399; II, 20; Cemâlüddin Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, Beyrut 1422, III, 329, 497; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfeyyîş, Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, Kahire 1964, IV, 6; VII, 92, 308; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-fikr, Beyrut 1420, IV, 110; VIII, 196.

¹⁸ Örneğin bkz. Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ty., II, 194.

¹⁹ Örneğin bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 76.

²⁰ Örneğin bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 216; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XXX, 701.

²¹ Örneğin bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 16; III, 132-133; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 367.

²² Örneğin bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 180.

²³ Örneğin bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 95, 217; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 367; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 197.

²⁴ Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm, Dâru'l-vatan, Riyad 1997, II, 128; III, 226; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, II, 336; Râzî, *Mefâtih*, XXX, 721; VII, 19; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 522.

²⁵ Râzî, *Mefâtih*, XII, 389.

²⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 190; XI, 216; XVII, 132; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX, 537; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-kalem, Dimaşk ty., VII, 568.

“zayıf”,²⁷ ve “itirazla karşılanan”²⁸ şeklinde olumsuz içerikte mütalaalarda bulunulmaktadır. Bunun yanı sıra, tefsirlerde zaman zaman bu kıraat vecihleri, serdedilen menfi değerlendirmelere karşı savunulmakta;²⁹ kimi zaman da fesahati öne sürülerek Hasan-ı Basrî’ye aidiyetinin kuşkulu olduğu³⁰ veya tümüyle reddedildiği³¹ müşahade edilmektedir.

Kıraat müellifleri ile müfessirlerin yaklaşımlarındaki bu farklılığa rağmen, Hasan-ı Basrî kıraatine ait -en azından- bazı vecihlerin “şâz” veya “zayıf” olduğu yönünde yaygın bir kanaat mevcuttur. Bu durumun sebeplerini irdelediğimizde şöyle bir değerlendirme mümkün gözükmektedir: Özelde meâni’l-Kur’ân, i’râbu’l-Kur’ân gibi eserlerde genelde ise tefsir kaynaklarında Hasan-ı Basrî kıraatine ait vecihler sarf, nahiv ve kadim Arap dili lehçeleriyle ilişkisi açısından tevcîhe tabi tutulmaktadır. Bu arada söz konusu okuyuş varyantları hakkında kıraat kriterleri açısından incelemeler ortaya konulmakta ve bu incelemelerde, ilgili kıraat vecihlerinin öncelikli olarak, o zaman yerleşik hâlde bulunan Arap dil kurallarına ve Kur’ân’daki anlatım akışına uygunluğu açısından denetlenmesi merkezi noktayı teşkil etmektedir. Bu durumda ilgili kriterlerle bağdaşmayan okuyuşlar hakkında menfi yönde bir takım değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır. Ancak bu değerlendirmeler, Hasan-ı Basrî’ye atfedilen sınırlı sayıdaki

²⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn*, VIII, 628; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dimâşk 1414, II, 39, 381; III, 28.

²⁸ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, 379.

²⁹ Mahmud Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1415, X, 130; V, 72, 206.

³⁰ Örneğin bkz. Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, II, 119; Ebû’l-Leys es-Semerkindî, *Bahru’l-Ulûm*, yy. ty., II, 568; Râzî, *Mefâtih*, XXI, 376, 506.

³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, V, 72, 206.

okuyuşlarla ilgilidir.³² Yoksa bu durum, Hasan-ı Basrî'ye ait olan kıraat vecihlerinin önemli oranda reddedilmesi veya tefsir açısından devre dışı bırakılması sonucunu doğuracak nitelikte değildir.³³

Müfessirlerin, Hasan-ı Basrî kıraati ile ilgili incelemelerde göz önünde bulundurduğu bir diğer kıstas ise, Mesâhıf-i Osmâniyye'nin imlasına sadık kalınmasıdır. Bu gerekçeyle Hasan-ı Basrî'ye atfedilen hatırı sayılır miktardaki kıraat versiyonunun uygun görülmeyerek reddedildiği dikkat çekmektedir.³⁴ Daha

³² Bazı örnekler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 112; II, 216, 285; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 44-45, 110; XXII, 129-130; Nehhâs, *Î'râbu'-Kur'ân*, I, 95, 142, 162, 217, 265; II, 16, 48, 118, 145, 245; III, 132-133; İbn Hâleveyh, *Î'râbu Selâsine Sûra mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1941, s. 40, 85; Mekki, *el-Hidâye ila Bülûğî'n-Nihaye fî İlm-i Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni Ulûmihî*, Câmiatü's-Şârika, thk. eş-Şâhid Buşihî vd., Birleşik Arap Emirlikleri 2008, II, 1248; III, 1684, 2064; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 10, 173; III, 87; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 503; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 367; II, 446; Râzî, *Mefâtih*, XII, 389; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 131, 522; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, IV, 127-128; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 91; III, 339, 246; VI, 442.

³³ Tefsirlerde Hasan-ı Basrî kıraat vecihlerinden tercih edilen yorumlar için delil veya destekleyici unsur olarak yararlanılmasına örnekler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, V, 101-102; Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî ve Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430, XI, 76; XXII, 32; el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kurân*, Dâru Taybe, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir ve diğerleri, yy. 1997, II, 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 222; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, IV, 244; Râzî, *Mefâtih*, XVI, 159; XXX, 575; XXIII, 349; Ebu'l-Berakât Abdullah b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut 1998, I, 713; III, 366; Nizâmuddîn el-Huseyn b. Muhammed b. Huseyn en-Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1416, III, 539; VI, 176; Muhammed b. Ömer en-Nevevî, *Merâhu Lebîd li-Keşf-i Ma'ne'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Emîn es-Sinnâvî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1417, II, 543.

³⁴ Bazı örnekler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 473; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 149 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 236; Nehhâs, *Î'râbu'-Kur'ân*, I, 56; III, 3; Mekki, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru nahda, Mısır ty., s. 67; Râzî, *Mefâtih*, VII, 19; XXX, 720; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 190; XI, 216; XVII, 132; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX, 537; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, VII, 568.

başka müfessirler ise sağlam bir rivayetle nakledilmedikleri gerekçesinden hareketle Hasan-ı Basrî kıraatindeki bazı vecihleri uygun görmemişler,³⁵ kimi durumda uygun sayıp saymamada tereddüt etmişler,³⁶ kimi zaman da nakle (semâ) dayandığı iddiasıyla bu okuyuşlara yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışmışlardır.³⁷

Ancak, erken dönem müfessirlerinden Taberî'nin bu husustaki yaklaşımının farklı olduğu söylenebilir. Taberî'nin; bir kıraatin sahih olması için, o devirde Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şâm'dan oluşan beş merkezde bulunan kâriilerin okuyuşuna aykırı olmamasını dikkate aldığı, zaman zaman bu kriteri "âmmenin okuyuşu"na veya üzerinde icmâ bulunan okuyuş"a uygunluk şeklinde formüle ettiği gözlenmektedir.³⁸ Taberî'nin bu kıstastan yola çıkarak tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatiyle ilgili olarak kaydettiği okuyuş farklılıklarının önemli bir kısmı hakkında meşruiyet sorgulamasına giriştiği görülmektedir.³⁹ Şöyle ki Taberî, tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatinden sadece kırk dokuz okuyuşa yer vermekte ve bunlardan yirmi yedisini câiz görmediğini açıkça dile getirmektedir.⁴⁰

³⁵ Örneğin bkz. İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Sûra*, s.140.

³⁶ Örneğin bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 180.

³⁷ Bazı örnekler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 399; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 196; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X, 130.

³⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 300; VIII, 22; XXI, 619, XXII, 159, XXIII, 159, 245, 482, 624, XXIV, 138, 598.

³⁹ Bazı örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 466; VIII, 22; XII, 281; XIV, 157; XXI, 619.

⁴⁰ Bazı örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 466; VII, 300; XII, 281; XIV, 244. Bu vecihlerden yirmi altısını câiz kabul etmeyişi; söz konusu vecihlerin Hicaz, Irak ve Şam'daki beş merkezde bulunan kâriilerin üzerinde icmâ ettiği kıraatlere aykırı olmalarıyla gerekçelendirmektedir. Bazı örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 300; XI, 194; XX, 331. Bir okuyuşu da, Arap dil kurallarıyla bağdaşmaması nedeniyle uygun görmemektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 389. Geriye kalan yirmi iki okuyuş veçhinden yirmisinin tevcihini yapmakla ve isnad zincirini zikretmekle yetinmekte, sadece iki vecih hakkında açıkça olumlu mütalaada bulunmaktadır. Bu vecihlerden ilkinde, İsrâ, 17/106 ayetindeki "فَرَّقْنَا" fiilini Hasan-ı Basrî'nin, kurrânın çoğunluğunun kıraati (Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, III, 167) gibi şeddesiz okuduğu görülmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 576. Bu okuyuşun ise,

Özetle ifade edecek olursak, kıraat ilmine dair eserlerde geçen Hasan-ı Basrî kıraatinin şâz/zayıf olduğu yönündeki genel eğilime mukabil, tefsirlerde genelleyici bir yaklaşıma gidilmemiş, kimi zaman lehte kimi zaman da aleyhte kanaatler ortaya konmuştur.

II. Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* Adlı Tefsirinde Hasan-ı Basrî Kıraatinin Ele Alınışı

Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirinde kıraatlere yoğun bir şekilde yer vermiştir.⁴¹ Zira o, tefsirde farklı okuyuş vecihlerinden birinin diğerine nasıl tercih edileceği bilgisinin, kıraat ilminin öğrenilmesiyle elde edilebileceği kanaatindedir.⁴² Âlûsî, kıraatleri mütevâtir ve şâz olmak üzere iki kısımda incelemiş ve yedi kıraatin mütevâtir olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴³ Tefsir yorumlarında şâz

Taberî'nin sahih kıraatte aradığı “âmmenin okuyuşuna uygunluk” kriteriyle bağdaştığı açıktır. Diğer örnekte ise Taberî, Yûsuf 12/10 ayetinde “يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ” ibaresindeki “يَلْتَقِطُهُ” fiilini, Hasan-ı Basrî'nin müennes formunda “تَلْتَقِطُهُ” şeklinde okumasını, müennes bir lafza muzâf olan bir kelimenin de müennes olarak kabul edilmesinin Araplarca başvurulmuş bir uygulama olduğu biçiminde izah etmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 567. Buna göre, “بَعْضُ السَّيَّارَةِ” terkinde muzâfun ileyh olan السَّيَّارَةِ lafzı dikkate alınarak, bu tamlama müennes kabul edilmiştir olmaktadır. Böylece fâil konumundaki “بَعْضُ السَّيَّارَةِ” tamlamasına ait olan fiilin “تَلْتَقِطُهُ” şeklinde müennes sıygada okunmasında fiil-fâil uyumu açısından herhangi bir sorun gözükmemektedir.

⁴¹ Alican Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri *Rûhu'l-Meânî*” SAÜİFD, 3/2001, s. 367.

⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 9.

⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 64. Âlûsî, yedi kıraatin mütevâtir oluşu hususunda muhafazakâr bir yaklaşım sergilemekte ve “yedi kıraat imamının, kıraatlerini oluştururken nakil ve semâa değil içtihadı dayandıkları” şeklindeki iddiayı şiddetle reddetmekte, bu yaklaşımın kişiyi küfre düşüreceği endişesinden söz etmekte (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 277; XIII, 175) ve bu kıraat vecihlerinden bir kısmına yönelik olumsuz değerlendirmelerde bulunan Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), Ebû Hâtim (ö. 255/869) ve Müberred (ö. 286/900) gibi dilci âlimleri eleştirmektedir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, 346; VII, 198.

kıraatlerden de yararlanma yoluna gitmiştir. Çünkü sahih-şâz ayrımı yapmaksızın kıraatlerin birbirini tefsir ettiği⁴⁴ ve senedi sahih olan şâz kıraatin kendisiyle amel edilmesi bakımından haber-i vâhid hükmünde olduğu düşüncesindedir.⁴⁵ Âlûsî'nin sahip olduğu kıraat telakkisinde, yedi/on kıraatin mütevâtir olduğu ve mütevâtir kıraatlerin eleştiri konusu yapılamayacağı görüşüne sıkı sıkıya bağlı olan, ayrıca yedi kıraate ait vecihleri desteklemede zaman zaman şâz kıraatlerden de yararlanan⁴⁶ ve “müteahhirûn dönemi” kıraat tasavvurunun en etkin siması olarak kabul edilen Ebû Hayyân'ın etkisi vardır.⁴⁷ Bununla birlikte Âlûsî'nin Hasan-ı Basrî kıraatine ait –sayıca az da olsa– bazı vecihlerle ilgili değerlendirmelerinde Ebû Hayyân'ın sergilediği bakış açısından farklı bir tutumu benimsediği gözden kaçmamaktadır.⁴⁸

Bu itibarla Âlûsî, incelememize konu olan bu eserinde ayetlerin tefsiriyle ilgili Hasan-ı Basrî'den gelen rivayetlere sıkça başvurduğu⁴⁹ gibi ona atfedilen kıraat vecihlerine de en yoğun bir şekilde yer vermiştir. Bunların çoğunda Hasan-ı Basrî kıraati hakkında olumlu bir bakış ortaya koyduğu, az bir kısmında ise olumsuz mütalaalar⁵⁰ sergilediği görülmektedir. Zikrettiği bu kıraat vecihlerinin

⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 11.

⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 440.

⁴⁶ Ebû Hayyân örneğin, Fâtiha, 1/4 ayetindeki “مَالِكٍ” lafzının yedi kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâî'ye ait (Ebûbekir İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-meârif, Mısır 1400, s. 104; Ebu'l-Hayr İbnu'l- Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabâ', Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, yy. ty., I, 48) okuyuşun anlamını izah ederken, Hasan-ı Basrî ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yanısıra bir grup kâriye isnâd edilen “مَالِكٍ” şeklindeki şâz kıraati delil olarak kullanır. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 38.

⁴⁷ “Müteahhirûn dönemi”nde yedili/onlu sisteme dahil olan kıraatler mütevâtir adedilmiş ve kıraat alanı dokunulmaz bir alan olarak algılanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Maşalı, “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, I, 368-370, 377-378.

⁴⁸ Karşılaştırma için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 73; IX, 537; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 427-428; XIII, 335.

⁴⁹ Bazı örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 331, 341, 358, 360, 383; III, 15, 27, 49, 53, 121; IV, 36, 47, 55, 66, 69; V, 18, 38, 136, 177, 178; VI, 112, 161, 256, 272, 357; VII, 44, 55, 60, 97, 99; VIII, 22, 47, 70, 101, 277; IX, 15, 119, 198, 336, 367; X, 51, 96, 166, 340; XI, 129, 138, 187, 224, 238; XII, 22, 211, 240, 304, 336.

⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 91; III, 339, 246.

büyük kısmını sarf, nahiv, belâgat,⁵¹ anlam⁵² ve lehçelerle ilişkisi⁵³ açısından analiz etmektedir. Bu kıraat vecihlerinden birçok yerde tefsir yorumlarını desteklemede⁵⁴ yararlanmakta ve bunları, yaptığı dilsel izahlar ve tefsir yorumlarından bir kısmının doğruluğuna delil göstermektedir.⁵⁵

Bu yönüyle Âlûsî'nin açıklamalarının kimi zaman "ihticâc li'l-kırâat" kimi zaman da "ihticâc bi'l-kırâat" kategorisinde değerlendirilebilecek türde olduğu görülmektedir.⁵⁶ Buna göre, ayrıntıları ilerleyen satırlarda görüleceği üzere Âlûsî'nin, tefsirinde Hasan-ı Basrî'nin kıraat vecihlerine sarf, nahiv, belâgat, lehçelerle ilişkisi ve anlam yönünden getirdiği açıklamalarla "ihticâc li'l-kırâat" yaptığını, ilgili kıraate ait bazı versiyonlardan tefsir yorumları için delil veya

⁵¹ Bununla, belâgat ilminin "meânî" kısmında yer alan "iltifât" üslubunu kastediyoruz. Zira, Âlûsî tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatiyle ilgili iltifât üslubunun ortaya çıktığı örnekler dışında belâgat açısından herhangi bir değerlendirme yoktur. Sarf, nahiv ve belâgatle ilgili örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 177, 289, 331, 427; III, 118; V, 32; VII, 98; VIII, 15; IX, 436, 437; X, 159; XV, 165.

⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 348; V, 58, 85; VI, 312; X, 149, 215; XV, 31.

⁵³ Bunlar Hicaz, Esedoğulları, Temîmoğulları, Tay, Çatafan, Bekr b. Vâil lehçeleridir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 316; VI, 414; XI, 330, 336; XII, 69; XIII, 190, 318. Bu lehçelere karşı Kureyş lehçesini üstün kabul etme şeklindeki geleneksel eğilim Âlûsî'de de vardır. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 177.

⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 302.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 123; VI, 148; VIII, 365, 418, 548; IX, 134; XII, 242; XIII, 335; XIV, 151.

⁵⁶ İhticâc li'l-kırâat; okuyuş vecihlerinin mushafa uygunluk ve senedinin sahihliği kriterlerinin yanı sıra dilsel, naklî, akli ve tarihsel hüccetlerle temellendirilmesini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle ihticâc li'l-kırâat, kıraat varyantlarının sıhhatini veya doğruluğunu bir takım delillerle gerekçelendirme çabasıdır. İhticâc bi'l-kırâat ise, herhangi bir ilim dalına ait bir konuyu temellendirme veya gerekçelendirmede kıraatlerden yararlanılmasıdır. Şâz kıraatler de bu kapsama dahildir. Çünkü her ne kadar bu kıraatlerle tilavette bulunulması genel bir kabul olarak câiz görülmesi de Kur'ân'dan başka Arap dilinde hüccet olarak kullanılan tüm dil malzemesi içerisinde şâz kıraatler, sened ve nakil bakımından en sağlam birikimi meydana getirmektedirler. Bkz. Saïd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 29; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 384-385.

destekleyici unsur olarak yararlanılmasıyla da “ihticâc bi'l-kırâat” yaptığını söyleyebiliriz.

Bu açıklamalardan sonra, Âlûsî'nin tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatinin ele alınış biçiminin analizine geçebiliriz.

A. Âlûsî'nin, Hasan-ı Basrî'ye Ait Kıraat Vecihlerini Hiçbir Değerlendirmeye Tabi Tutmaksızın Aktarması

Âlûsî'nin tefsirinde bu hususta karşımıza çok sayıda örnek çıkmaktadır. Bu örneklerde, herhangi bir açıklamaya yer vermeden veya yoruma gitmeden ilgili kıraat vecihleri, “Hasan...şeklinde okudu” ya da “Bu, Hasan'ın da kıraatidir” biçimindeki ifadelerle nakledilmektedir. Bu başlıkta sadece aşağıdaki örneklerin zikriyle yetinecek, daha fazla örnek için ilgili yerlere atıfta bulunacağız: Âlûsî, Hasan-ı Basrî'nin ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ Fâtiha, 1/6 ayetindeki “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ibaresini “صِرَاطاً مُسْتَقِيمًا” şeklinde okuduğunu kaydetmiş, bu okuyuşun aynı zamanda Dahhâk'ın (ö. 105/723) ve Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) kıraati olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁵⁷ Âlûsî bu naklinde, Hasan-ı Basrî'nin mezkûr

⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 96. Oysa erken dönem dilcilerinden İbn Cinnî, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunun Allah'a karşı tevazu anlamını ihtiva ettiğini, “Rabbimiz! ‘Dosdoğru bir yol’ (صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) denilen o istikametten biz razıyız, bunun ötesinde ‘o bilinen doğru yol’ (الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) diye bir ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymuyoruz, bizim için büyük bir nimet olan o yolun azından da hoşnutuz ve ona uyarız, hidayetini üzerimizde dâim eyle!” şeklinde anlamları kapsadığını ifade etmekte (İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 41), Mekkî b. Ebî Tâlib de (ö. 437/1045) “Mushaf yazısına aykırı olmasa, bu okuyuşun ifade ettiği anlam güzeldir” değerlendirmesini yaparken (Mekkî, *el-İbâne*, s. 125) muhtemelen İbn Cinnî'nin dile getirdiği anlamı ima etmektedir. Ancak, bu iki yaklaşım arasında şöyle bir fark vardır: İbn Cinnî, Hasan'ın mezkûr okuyuşuyla ilgili sahih/ şâz oluşu veya mushaf hattıyla uyumlu olmaması gibi hususlarda herhangi bir değerlendirme ortaya koymazken Mekkî, ortaya çıkardığı anlam hakkında övgü mahiyetinde bir ifade kullansa da, bu okuyuşun mushaf hattına uymadığını dile getirmekte, ayrıca tefsirde bu vecihten yararlanılmasıyla ilgili tereddüt izhâr etmektedir. İbn Cinnî ise, hiç böyle bir kaygı taşımaksızın ilgili okuyuşun dil ve anlam yönünden hüccetini ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Cinnî'nin, sahih kıraat kriterlerinden “mushafların imlasına uygunluk” şartını taşımayan bu okuyuş hakkındaki tutumu, onun “şâz kıraat” tasavvuruyla uyumludur. Kısaca açıklamak gerekirse, İbn Cinnî'ye göre şâz kıraat, yedi kıraatin (kırâât-i

okuyuşu hakkında gerek İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*'inde gerekse Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-Muhîl*'inde geçen ve bu kıraate dönük herhangi bir değerlendirme içermeyen ifadeleri olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir.⁵⁸ Diğer bir örnekte Âlûsî, Hasan-ı Basrî'nin { وَأَزْلَفْنَا تَمَّ الْأَخْرَيْنَ } Şuarâ, 26/64 ayetindeki “أَزْلَفْنَا” lafzını sülâsî kalıpta “زَلْفْنَا” şeklinde okuduğunu kaydetmiş, bu okuyuşla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.⁵⁹ Muhtemelen Âlûsî, bu bilgiyi yine İbn Atıyye ile Ebû Hayyân'dan almış olmalıdır.⁶⁰ Zira bu bilgi Âlûsî'den önce sadece bu iki tefsirde geçmektedir. Âlûsî'nin bu kıraat veçhini herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın zikretmesi, yararlandığı kaynaklardan aynen aktarmakla yetinme şeklinde bir düşünceye sahip olmasının bir göstergesidir.

Kısaca ifade edecek olursak Âlûsî, muhtemelen sözü uzatmamak gayesiyle, Hasan-ı Basrî kıraat vecihlerinden naklettiklerinin bir kısmında herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir.

B. Âlûsî'nin Hasan-ı Basrî'ye Ait Vecihleri Delillendirme Yoluna Gitmesi

Bir önceki başlıkta ele aldığımız üzere Âlûsî, kimi zaman Hasan-ı Basrî kıraatine dair vecihleri sadece kaydetmiş iken, kimi durumda onların dil ve anlam yönünden tevcihini yapmıştır. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî kıraatine dair kaydettiği vecihlerin önemli bir kısmını sarf, nahiv, belagat ve lehçe itibariyle incelemeye tabi tutmuş olan Âlûsî, bunu yaparken bazı durumlarda diğer müelliflerin açıklamalarından yararlanma yoluna da gitmiştir. Biz bu başlıkta Âlûsî'nin

seb' a) dışındaki kıraatler olmakla beraber, bu okuyuş versiyonları içerisinde güvenilir bir rivayetle gelen ve fesâhat bakımından yedi kıraate denk olan kıraatler bulunabilmektedir. Ona göre; bir kıraatin makbuliyeti için rivayet yönünden güvenilir ve dil açısından sahih olması yeterlidir, dolayısıyla bir kıraatin şâz olarak nitelenmesi onun zayıf olmasını gerektirmez. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 32.

⁵⁸ İbn Atıyye bu okuyuşu aynı zamanda Ebû Hayve'ye (ö.158/775) nispet etmektedir. Karşılaştırma için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 74; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîl*, I, 45.

⁵⁹ Bu okuyuş aynı zamanda Ebû Hayve'ye atfedilmiştir. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X, 88. Başka örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 97, 177, 229, 243, 327; II, 105; III, 30, 182, 231, 343; IV, 253, 290; V, 34, 309; VI, 90, 170, 347; VII, 28, 200, 279; VIII, 42, 314; X, 88.

⁶⁰ Karşılaştırma için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, IV, 233; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîl*, VIII, 161.

tefsirinden nakledeceğimiz örneklerle ilgili değerlendirmeleri kaydederken, tarihsel süreçte bu değerlendirmelerin farklı müelliflere göre değişim ve gelişim süreçlerini de tespit etmeye çalışacağız. Böylece bu yaklaşımların, Âlûsî'ye kadar hangi aşamalardan geçtiğini ve Âlûsî'nin aktardığı yaklaşımların şekillenmesinde ne tür bir etkide bulunduğunu görme imkanına sahip olacağız.

Sözelimi, (...أَوْلَٰئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَٰئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿﴾ Bakara, 2/161 ayetindeki “وَالْمَلَٰئِكَةُ وَالْمَلَٰئِكَةُ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” ibaresini Hasan-ı Basrî'nin merfû olarak “وَالْمَلَٰئِكَةُ وَالنَّاسِ أَجْمَعُونَ” şeklindeki okuyuşu, erken dönemden itibaren meâni'l-Kur'ân ile i'râbu'l-Kur'ân müellifleri ve müfessirlerce nahiv yönünden ele alınmıştır. İlk olarak Ferrâ, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşu hakkında “Mushafa aykırı olsa da Arap dili açısından câizdir” değerlendirmesini yapmış ve “لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَٰئِكَةِ وَالنَّاسِ” ibaresinin “يلعنهم الله ويلعنهم الملائكة والناس” anlamında⁶¹ olduğu ve “وَالْمَلَٰئِكَةُ” lafzının mahallen merfû olduğu şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.⁶² Ardından Nehhâs, Ferrâ ile aynı yöndeki değerlendirmesinde konuyu biraz daha açarak, “وَالْمَلَٰئِكَةُ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” ibaresindeki her üç lafzın mahallen merfû olan “الله” lafzı üzerine mâtuf olduğunu söylemiş ve “لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَٰئِكَةِ وَالنَّاسِ” ibaresinin “يلعنهم الله ويلعنهم الملائكة والناس” cümlesiyle aynı anlama geldiği biçimindeki yaklaşımı tekrarlamıştır.⁶³ İlerleyen dönemlerde İbn Cinnî (ö. 366/1001), Mekkî (ö. 437/1045), Mâverdî (ö. 450/1058), Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atıyye (ö. 542/1147), Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) ve Kurtubî (ö. 671/1272) Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunu aynı şekilde tevil etmişlerdir.⁶⁴ Buna karşın Ebû Hayyân (ö. 745/1344), kendisinden önceki müelliflerin serdettiği bu bakış açısına, şu sözlerle itiraz etmiştir: “Bir kelimenin mahalline atfedilebilmesi için o kelimenin değişiklik kabul etmeyen mebni bir kelime olması gerekir. Oysa bu

⁶¹ Fiil cümlesi olarak anlamı: Allah, melekler ve insanlar onlara lânet etmektedirler.

⁶² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 96.

⁶³ Nehhâs, *I'râbu'l-Kur'ân*, I, 87.

⁶⁴ Hasan-ı Basrî'ye atfedilen bu okuyuşu aynı şekilde tevil edenlerden sadece İbn Cinnî, merfû okuyuşun gizli bir تَلْعُنُ fiiline dayandığını söyler. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 116. Diğer alimlerin değerlendirmeleri için bkz. Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1405, I, 115; Mâverdî, *en-Nüket*, I, 215; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 209-210; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 232; Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, İsa el-Yâbî ve şurakâh, yy. ty., I, 132; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 190.

ayetteki “لَعْنَةُ” masdarı böyle değildir. Bu kelimenin lafzatullâha izafe edilmesi ise, fiillerde olduğu gibi hudûsü (eylem) değil, “لَعْنَةُ” lafzının Allah’a tahsisini ifade etmektedir.⁶⁵ Bu açıklamalarıyla “وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” ibaresindeki her üç lafzın mahallen merfû olan “اللَّهِ” lafzı üzerine mâtuf olduğu” yaklaşımını reddeden Ebû Hayyân’a göre, ilgili ibarenin “وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ” şeklindeki okunuşunun nahiv yönünden tevcihi şu şekillerde yapılabilir: 1) “وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” ibaresindeki lafızların “اللَّهِ” lafzı üzerine atfı mümkün olmadığı için, bu lafızların başında “تَلَعْنَهُمْ” şeklinde takdir edilen gizli bir fiil vardır. 2) Muzâfı hazfedilen “وَالْمَلَائِكَةُ” ve “النَّاسِ” lafızları, “لَعْنَةُ” lafzı üzerine atfedilmiştir. 3) “وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ” ibaresi, haberi hazfedilmiş bir mübtedâdır ve ayette şöyle bir cümle kurgusu vardır: “وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ يَلْعَنُونَهُمْ”⁶⁶

Âlûsî, Hasan-ı Basrî’nin sözü edilen okuyuşunun dilsel hüccetiyle ilgili Ebû Hayyân’ın ortaya koyduğu bu açıklamalara, yukarıda farklı müfessirlerce ortaya konulan izahı da ekleyerek bu hususta kendisinden önceki birikimi aktarmıştır. İlgili okuyuş hakkında önceki müfessirlerce ortaya konulan ve Ebû Hayyân’ın kabul etmediği bu değerlendirmeye göre, “لَعْنَةُ” masdarı, fâil olan “اللَّهِ” lafzının muzâfıdır ve ondan sonra gelen “وَالْمَلَائِكَةُ” kelimesinin merfû okunmasının sebebi, mahallen merfû olan “اللَّهِ” lafzına atfedilmesidir.⁶⁷

Âlûsî, Hasan-ı Basrî’nin Âl-i İmrân, 3/3 ayetinde “الْإِنْجِيلَ” kelimesindeki hemzeyi “الْأَنْجِيلَ” şeklinde fethalı olarak okumasını, bu kelimenin yabancı kökenli (muarreb) olmasına dayandırmakta, bu özellikteki kelimelerin Arap dilindeki herhangi bir vezne uyma zorunluluğu bulunmadığı gerekçesinden hareketle de söz konusu okuyuşu sahih addetmektedir.⁶⁸ Bu kıraatle ilgili önceki alimlerin değerlendirmelerine gelince Zeccâc, Arap dilinde bu vezinde bir lafız bulunmadığı iddiasıyla ilgili okuyuşun zayıf olduğunu ileri sürmüştü; ancak, bu kelimenin yabancı kökenli olması dolayısıyla, Arapça kelime yapısına uymasını

⁶⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 72.

⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 73.

⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 427-428.

⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, III, 319.

zorunlu görmemiştir. Buna rağmen Zeccâc, mezkur okuyuşun sağlam bir rivayetle gelip gelmediğini bilmediği gerekçesiyle, lafzı bu şekilde okumanın hoş olmayacağını dile getirmiştir.⁶⁹

İbn Cinnî ise bir taraftan “الْإِنْجِيل” lafzının Arapça’da bilinen vezne uymadığını kabul ederken, diğer taraftan “نَجَل – يَنْجُل” kökünden Arapça bir kelime olduğu iddiasını çeşitli örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca, “Bu kelime yabancı kökenli olsaydı, bu durum fethalı okuyuş için bir çeşit gerekçe oluştururdu” şeklindeki sözleriyle de bu kelimenin yabancı kökenli olduğu yaklaşımına sıcak bakmadığını vurgulamıştır. Buna rağmen “الْإِنْجِيل” lafzının hemzesinin fethalı olarak “الْأَنْجِيل” şeklindeki okunuşunu “garip” olarak nitelemiştir. İbn Cinnî, bu tavsifine rağmen, fesahatiyle meşhur olması ve kıraatinin semâa dayanması gibi özellikleri dolayısıyla Hasan-ı Basrî’ye atfedilen okuyuşların reddedilemeyeceğini ifade ederek bu hususta mütereddit bir tutum sergilemiştir.⁷⁰ İbn Cinnî’den yaklaşık yüz elli yıl sonra Zemahşerî, Arapça’da “أَفْعِيل” vezninde kelime bulunmamasına binaen bu lafzın yabancı kökenli olduğunu söylemiş ve bu çerçevede meseleye daha net bir izah getirmiştir.⁷¹ Zemahşerî ile çağdaş olan İbn Atıyye ile Ebû Hayyân da benzeri bir yaklaşımı benimsemişlerdir.⁷²

Böylece, Hasan-ı Basrî’nin bu okuyuşuyla ilgili iki görüş öne çıkmaktadır: Birincisi, İbn Cinnî’nin öne sürdüğü gibi, “الْإِنْجِيل” kelimesini Arapça bir kelime sayan ve “الْأَنْجِيل” şeklindeki okuyuşu “garip” olarak niteleyen, ancak Hasan-ı Basrî’nin fesâhati ve kıraatinin semâa dayanması gibi özellikleri dolayısıyla ondan rivayet edilen okuyuşların kabul edilmesi gerektiğini ileri süren yaklaşımdır. Ukberî, İbnü’l-Hâim (ö. 815/1412) ve Zekeriyâ el-Ensârî’nin (ö. 926/1520)

⁶⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, II, 180. Zeccâc’ın bu hususta net bir tutum sergilememesi bir yana, Hasan-ı Basrî’ye ait bu okuyuşla tilavette bulunmaktan söz ettiği müşahede edilmektedir. Zeccâc’ın, henüz yedi kıraat sistematığının oturmadığı “mütekaddimûn dönemi” kıraat tasavvurunun etkisi altında olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşımı doğal karşılanacaktır. Çünkü, bu dönemdeki alimlerin kıraat tasavvuruna göre, makbul kıraatte en önemli şart “nakil desteğine sahip olma”dır. Bu hususta geniş malumat için bkz. Maşalı, “Kıraat Tefsir İlişkisi”, I, 360-365.

⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 152-154.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 335-336.

⁷² İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 399; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 16.

de bu görüşü benimsedikleri anlaşılmaktadır.⁷³ İkincisi ise, “الإنجيل” kelimesinin yabancı kökenli olduğu, dolayısıyla Arap dilinde bu lafız için bir vezin aramanın yersiz olduğu düşüncesidir. Buna göre, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşu “Arap dilindeki vezin yapısına uymadığı” şeklinde bir gerekçeye dayanarak reddedilemez. Bu değerlendirme biçimi, ilk olarak bu hususta net bir tutum sergilemeyen Zeccâc tarafından gündeme getirilmiş, ardından Zemahşerî tarafından geliştirilmiş, İbn Atıyye ile Ebû Hayyân tarafından devam ettirilmiş ve son olarak müfessirimiz Âlûsî tarafından da sahiplenilmiştir. “İncil” kelimesinin kökeni ile ilgili çağdaş araştırmalar ikinci yaklaşımın kabul edilebilirliğini kuvvetlendirmektedir. Zira bu araştırmalara göre İncil kelimesinin aslı Yunanca “euaggelion” veya “euangelion”dür. Bu kelime Latince'ye “evangelium” olarak intikal etmiştir. Arapça'ya intikali ise ya doğrudan Yunanca aslından veya Habeşçe şekli olan “wangel” kelimesinden intikal etmiş ve Arapça'da “incil” şeklini almıştır.⁷⁴ Dolayısıyla Hasan-ı Basrî'nin “الإنجيل” şeklindeki okuyuşunu, Arapça'da herhangi bir vezne uymadığı gerekçesiyle reddetmek pek makul görünmemektedir. Ayrıca, Âlûsî'nin de aynı değerlendirmeye iştirak etmesi, bu ikinci yaklaşımın isabetli olduğu görüşüne güç katmaktadır.

Diğer bir örnekte, سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١٧﴾ İsrâ, 17/1 ayetinde Âlûsî, on kıraat imamı tarafından “ن” harfinin dammeli olarak okunduğu⁷⁵ mütekellim/birinci şahıs kalıbındaki “لِنُرِيَهُ” fiilini Hasan-ı Basrî'nin gâib/üçüncü şahıs sıygasıyla “لِيُرِيَهُ” şeklinde okumasının, ayette dört ayrı iltifat sanatı ortaya

⁷³ Ukberî, *et-Tibyân*, I, 236; Şihâbüddin İbnü'l-Hâim, *et-Tibyân fi Tefsiri Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Dâhî Abdülbâkî Muhammed, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1423, I, 118; Zekeriyâ el-Ensârî, *Î'râbu'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mûsâ Ali Mûsâ Mes'ûd, yy. 2001, I, 203.

⁷⁴ Ömer Faruk Harman, “İncil”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 270.

⁷⁵ Şemsüddin Muhammed b. Halil el-Kabâkîbî, *İdâhu'r-Rumûz ve Miftahu'l-Künûz fi'l-Kırââti'l-Erbaa Aşra*, thk. Ahmed Halid Şükrî, Dâru Ammâr, Amman 2003, s. 488.

çıkardığını kaydetmektedir.⁷⁶ Şöyle ki, “أَسْرَى” fiiliyle önce gâib sıygasıyla başlayan anlatım, “بَارَكْنَا” fiilinde mütekellim sıygasına, ardından “لَيْرِيَّةُ” şeklinde gâibe, daha sonra “مِنْ آيَاتِنَا” ibaresiyle tekrar mütekellime, son olarak “إِنَّهُ هُوَ” cümlesinde gâibe geçiş yapmaktadır.⁷⁷ Âlûsî’den önce Zemahşerî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ve İbn Âdil (ö. 775/1392) Hasan-ı Basrî’nin bu okuyuşundan kaynaklanan iltifât üslûbuna dikkat çekmişlerdir.⁷⁸

Bu çerçevede şunu da belirtmek gerekir ki Âlûsî, çok sayıda örnekte Hasan-ı Basrî’ye ait vecihler ile Arap lehçeleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Mesela, Hasan-ı Basrî’nin Bakara, 2/19’daki “الصَّوَاعِقُ” lafzını “الصَّوَاعِقُ” şeklinde okuyuşunun Temîm lehçesiyle ilişkili olduğunu kaydetmiştir.⁷⁹ Şüphesiz, Âlûsî’den önce çok sayıda müellif de Hasan-ı Basrî’nin bu okuyuşunun lehçe bağlantısını zikretmişlerdir. Sözelimi Nehhâs, Hasan-ı Basrî’ye atfedilen bu kıraat veçhinin Temîm lehçesinin yanısıra Kelb kabilesinin bir kolu

⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VIII, 15. İltifât; anlatımı tekdüze, sıkıcı bir üsluptan kurtarmak ve dinleyicinin söze daha etkin bir şekilde kulak vermesini sağlamak amacıyla ifade gâibe, muhâtab ve mütekellim sıygaları arasında duruma göre geçiş yaparak ibarede çeşitliliğe gitmektir. Bu üslup, altı farklı biçimde gerçekleşmektedir:

a) Mütekellim kalıbından muhataba (Birinci şahıs kipinden ikinci şahsa) b) Mütekellim kalıbından gâibe (Birinci şahıs kipinden üçüncü şahsa) c) Muhâtab kalıbından mütekellime (İkinci şahıs kipinden birinci şahsa) d) Muhâtab kalıbından gâibe (İkinci şahıs kipinden üçüncü şahsa) e) Gâib kalıbından mütekellime (Üçüncü şahıs kipinden birinci şahsa) f) Gâib kalıbından muhataba (Üçüncü şahıs kipinden ikinci şahsa). Bkz. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimi, *Cevâhiru’l-Belâğa fi’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut ty., s. 213.

⁷⁷ Bu hususta diğer örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 331; IX, 436.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 648; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 10; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn*, VII, 307; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII, 196. Ayrıca, Suyûtî’nin Zemahşerî’den aktardığına göre, bu ve diğer ayetlerdeki iltifat üslûbu, ilgili ayette/ayetlerde söz konusu edilen hususun sadece Allah’ın kudretiyle sınırlı olduğu hususuna dikkat çekme özelliği taşımaktadır. Celalüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-âmme li’l-kitâb, Mısır 1974, III, 292; a.mlf., *Mu’terakü’l-Akrân fi İ’câzi’l-Kur’ân*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1988, I, 289.

⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 176.

olan⁸⁰ Rabîa kabilesine ait olan lehçeyle ilişkili olduğunu dile getirmiştir.⁸¹ Nehhâs'tan sonra gelen müellifler ise, bu okuyuşun lehçe bağlantısını Temîm lehçesiyle sınırlandırmışlardır.⁸² Zemahşerî; bu kelimenin, fiil kökü olan “صَعَق” kelimesinin “صَقَع” ile aynı anlamda olması ve her iki fiilin de çekim bakımından aralarında fark bulunmaması nedeniyle ilgili lafzın, “الصَّوَّاعِقُ” kelimesindeki “ع” harfiyle “ق” harfinin yer değiştirmesiyle meydana gelen maktûb bir kelime olmadığını kaydetmektedir.⁸³ Beydâvî (ö. 685/1286), Ebû Hayyân ve Ebus-suûd'un (ö. 982/1574), Zemahşerî'nin bu değerlendirmesini paylaştıkları müşahede edilmektedir.⁸⁴ Âlûsî, bu hususta kendisinden çokça yararlandığı Ebû Hayyân'ın zikrettiği malumatı nakletmekle yetinmektedir.⁸⁵ Âlûsî, daha pek çok örnekte Hasan-ı Basrî kıraatinin lehçe bağlantılarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu örneklerden bazıları şöyledir: Bakara, 2/87'deki “الرُّسُلُ” lafzındaki “س” harfini Hasan-ı Basrî'nin sükûnla okuması Temim lehçesi, Yusuf, 12/25-26 ayetlerinde geçen “دُبُرٌ” ve “قُدْرٌ” kelimelerinin “ب” harflerini sükûnla okuması

⁸⁰ Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihâ*, thk. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I, 176.

⁸¹ Nehhâs, *l'râbu'l-Kur'ân*, I, 34.

⁸² Şüphesiz bu durum, sebepsiz değildir. Kaynaklarda lehçelere dair rivayetlerde önde gelen kabilelerden biri sayılan Temîm lehçesi; sarf, nahiv ve fonetikle ilgili bir çok hususta Hicâz lehçesiyle karşılaştırılmış, hatta erken dönem dilcilerinin bir kısmına göre, bazı hususlarda Hicâz lehçesine göre Arap dil kurallarına daha uygun kabul edilmiştir. Temîm lehçesi kendisine komşu olan Rabîa kabilesinin yanı sıra Bekr b. Vâil, Kays ve Esed gibi kabilelerin lehçeleri üzerinde de etkili olmuştur. Bkz. Gâlib Fâdıl el-Muttalibî, *Lehçetü Temîm ve Eseruhâ fî'l-Arabiyyeti'l-Muvahhade*, Menşûrâtü Vezâreti'sekâfeti ve'l-fünûn, Irak 1978, s. 38, 42-48. Muhtemelen bu yüzden, Nehhâs dışındaki müellifler, Rabîa kabilesinin “الصَّوَّاعِقُ” lafzını “الصَّوَّاعِقُ” şeklinde telaffuz etmesinin kaynağının Temîm kabilesine ait lehçe olduğu kanaatini taşıdıklarından Hasan-ı Basrî'nin anılan okuyuşuyla ilgili olarak Rabîa lehçesini ayrıca ismen zikretmeye gerek duymamışlardır.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 85.

⁸⁴ Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, , *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî, Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1418, I, 52; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 141; Ebus-suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ty., I, 54.

⁸⁵ Karşılaştırma için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 137.

Hicâz ve Esed lehçeleri⁸⁶ Hucurât, 49/14 ayetindeki “لَا يَأْتِكُمْ” fiilini “لَا يَأْتِكُمْ” şeklinde okuması ise Esed ve Ğatafân lehçeleriyle⁸⁷ ilişkilidir.⁸⁸ Görülmektedir ki Âlûsî, selefleri olan müfessirleri, bunlar arasında da özellikle Ebû Hayyân’ı takip ederek, tefsirinde Hasan-ı Basrî kıraatine ait vecihlerle ilgili dilsel analizlere yer vermiş, bu hususta çokça nakilde bulunmuştur.

Âlûsî, kimi zaman da Hasan’-ı Basrî’ye ait kıraat vecihlerinin hem dilsel açıdan izahını yapmakta hem de o kıraatin ifade ettiği anlam ve delaletle işarette bulunmaktadır. Sözcülemi, ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ... ﴾ Bakara, 2/104 ayetindeki “راعنا” kelimesiyle ilgili açıklamaları buna örnektir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki cumhur kurrâ bu kelimeyi yukarıda geçtiği şekilde tenvin-siz olarak okumuştur. Bu okuyuşa göre söz konusu lafız şu dört anlamda ele alınabilmektedir: 1) Bu kelime “Bize kulak ver!” anlamına gelmektedir. Sahabe-i kirâm Hz. Peygamber’e bir şey söyleyecekleri zaman bu anlama gelecek şekilde “راعنا” diyorlardı. Ancak bu söz, İbrânice’de sövme ifade etmekte idi ve Yahudiler de bu kelimeyi Hz. Peygamber ve Müslümanlarla dalga geçmek amacıyla kullanıyorlardı. 2) Bu kelime “Bu kadar konuşma yeter” demektir. Bu ifade, saygı sınırlarını biraz zorlayan bir üslup içerir. 3) “Bize bak, bizimle ilgilen” manasına gelmekle birlikte alay bildirmektedir.⁸⁹ 4) Bu ifade “Bize kulak ver ki biz de seni dinleyelim” anlamındadır.⁹⁰

Âlûsî, anılan kelimeyi Hasan-ı Basrî’nin راعنا şeklinde tenvinli okuduğunu belirtmiş ve bu okuyuşla ilgili şöyle bir izahta bulunmuştur: Bu lafzı çoğu âlim⁹¹ mahzûf bir “قولا” masdarının sıfatı olarak kabul etmiştir ki bu durumda “Ahmakça sözler söylemeyin!” anlamına gelir.⁹² Görüldüğü üzere Âlûsî, Hasan-ı

⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VI, 414.

⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIII, 318.

⁸⁸ Âlûsî ayrıca Hasan-ı Basrî’ye ait diğer bazı örneklerde Bekr b. Vâil ve ismen zikretmediği Medine’de bulunan bir lehçeden söz eder. Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XII, 69; XV, 338.

⁸⁹ Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, I, 188.

⁹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrar*, I, 189.

⁹¹ Hasan-ı Basrî’nin söz konusu okuyuşunu bu şekilde izah eden âlimler için bkz. Nehhâs, *l’râbu’l-Kur’ân*, I, 73; Sa’lebî, *el-Keşf*, I, 252; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 274.

⁹² Bu aynı zamanda İbn Ebî Leylâ, Ebû Hayve ve İbn Muhaysın’a atfedilen kıraattir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 348.

Basrî'ye ait veçhin hem dilsel dayanağını zikretmiş, hem de ifade ettiği anlamı tespite çalışmıştır. İlgili okuyuş hakkında Âlûsî'nin zikrettiği izah biçimi, başta Taberî olmak üzere Sa'lebî, Zemahşerî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, İbn Âdil, İbn Arafe ve Nizâmüddîn en-Nîsâbüri tarafından benimsenen yaklaşımdır.⁹³ Aynı yaklaşımı benimseyen İbn Cinnî ise, "رَاعِنًا" kelimesinin "yanlış ve ölçüsüz söz" anlamına geldiğini dile getirmiştir.⁹⁴ Buna karşın Ferrâ, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zeccâc, İbn Hâleveyh, Semerkandî (ö. 373/983), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Ukberî gibi âlimlere göre ise, "رَاعِنًا" kelimesi isim olup "لَا تَقُولُوا" ibaresi "Ahmaklık ve cahillikle konuşmayın" anlamına gelir.⁹⁵ Böylece görülmektedir ki ilgili okuyuşun dilsel izahı ve delâleti hakkında iki vecih söz konusudur. Bu iki vecih, dilsel açıdan farklı olsa da anlam olarak temelde aynıdır. Zira ister isim ister sıfat olarak kabul edilsin, "رَاعِنًا" kelimesi Müslümanların kullanmamaları gereken olumsuz bir anlam içermektedir. Âlûsî'nin bu hususta benimsediği bakış ise, Taberî ile başlayıp Sa'lebî (ö. 427/1036), Zemahşerî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil ile devam eden çizgidir.

Bu okuyuş, cumhur kurrânın okuyuşu ile anlam açısından karşılaştırıldığında şunlar söylenebilir: Cumhur kurrânın "رَاعِنًا" şeklindeki okuyuşuna göre, Müslümanların kullanmamaları istenen söz, metinde açıkça yer almaktadır. Bu ibarenin, muhataplardan daha genel anlamda Hz.Peygamber ve Müslümanları

⁹³ Ancak Taberî, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunun bir taraftan anlamını belirtirken diğer taraftan da bu okuyuşun cumhur kurrânın ve Müslümanların çoğunluğunun okuyuşuna aykırı düştüğü için câiz olmadığını dile getirir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 466. Bu okuyuşun tevcihiyle ilgili ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, I, 252; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 174; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 542; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, II, 51; Ebu Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998., II, 360; Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *Tefsîru'l-İmâm İbn Arafe*, thk. Hasan el-Mennâi, Merkezü'l-buhûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, Tunus 1986, I, 389; Nîsâbüri, *Ğarâibü'l-Kur'an*, I, 354.

⁹⁴ İbn Cinnî, *Sirru Sınâati'l-İ'râb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, II, 113.

⁹⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 70; İbn Kuteybe, *Ğaribü'l-Kur'an*, I, 60; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 188; İbn Hâleveyh, *İ'râbu Selâsine Sûra*, I, 197; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 81; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 97; Ukberî, *et-Tibyân*, I, 101; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîdeti ve'ş-Şerîati ve'l-Menhec*, Dâru'l-fikr, Dimaşk 1418, I, 254.

küçük düşürecek her türlü ifadeden uzak durmalarını da içerdiğinin tespiti ancak, ayetin sevk edildiği anlam gözetilerek yapılabilir. Oysa Hasan-ı Basrî'nin "زَاعِنًا" şeklindeki okuyuşuna göre, bu anlam, ibârenin zâhirinden çıkarılabilmektedir. Bu durumda, Hasan-ı Basrî'ye atfedilen okuyuşla çoğunluğun okuyuşunun birbirini tamamlayıcı bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumu göz önünde bulundurduğu anlaşılan, Âlûsî'nin de içinde bulunduğu bir grup müfessirin Hasan-ı Basrî kıraatine ait bu veçhi, tefsir açısından dikkate değer buldukları müşahede edilmektedir.

Âlûsî'nin ilgili kıraat vecihlerinin anlamını ve delaletini açıkladığı diğer bir örnekte, ﴿ بَقِيْتُ لِلَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ... ﴾ Hûd, 11/86 ayetinde Hasan-ı Basrî tarafından "تَقِيَّةٌ" şeklinde okunan⁹⁶ "بَقِيْتُ لِلَّهِ" ibaresi hakkında şu tefsirlerin dillendirildiğinden bahsedilmiştir:1) Allah'a itaat etmek 2) Rabbinizden gelecek nasip, pay 3) Allah'ın rızıkı 4) Allah'ın rahmeti⁹⁷ 5) Allah'ın vasiyeti.⁹⁸ Taberî'nin tercih ettiği tevile göre, "بَقِيْتُ لِلَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ" ibaresinin anlamı "Hak sahiplerine hakkını verdikten sonra Allah'ın sizin için geride bıraktığı helal mal, ölçü ve tartıda hile yaparak haksız yollarla elinize geçen mallardan daha hayırlıdır" şeklindedir. Ona göre, ölçü ve tartıda hile yapmayı yasaklayan Hûd, 11/85 ayetinin devamında gelen "بَقِيْتُ لِلَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ" cümlesinin bu şekilde yorumlanması siyâk-sibâk açısından daha isabetlidir.⁹⁹ Taberî'nin bu bakış açısı, Kur'an'ın bütünlüğü açısından tercihe şayan gözükmektedir.

Âlûsî ise, Hasan-ı Basrî'nin "بَقِيْتُ" kelimesini "تَقِيَّةٌ" şeklinde okuduğunu belirtmiş ve bu okuyuşa göre ayetin anlamının şöyle olduğunu kaydetmiştir: Allah'a karşı sizi isyanlardan alıkoyan takva ve murâkabeniz sizin için daha hayırlıdır...¹⁰⁰ Bu okuyuşun anlamıyla ilgili Râzî ve Ebû Hayyân'ın açıklamaları da aynı kavramları içermektedir.¹⁰¹ Yukarıda kaydettiğimiz görüşlerden "بَقِيْتُ لِلَّهِ" tamlamasını "Allah'ın rızıkı" olarak açıklayan İbn Abbâs'ın görüşü Hasan-ı

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 396; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, 312.

⁹⁷ Taberî, *el-Câmi'*, XV, 447-449.

⁹⁸ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, yy. 1999, IV, 343; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, 312.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 449.

¹⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VI, 312.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, XVIII, 386; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, VI, 196.

Basrı'ye de nispet edilmektedir.¹⁰² Bu durumda Hasan-ı Basrı'ye atfedilen ilgili kıraat rivayetiyle tefsir rivayetinin ilk bakışta birbiriyle uyumlu olmadığından söz edilebilir. Zira, bazı müfessirlerin de yaptığı gibi, anılan ayet, bağlamından uzak olarak yorumlandığında “تَفِيئَةُ اللَّهِ” şeklindeki okuyuşa göre, ilgili ibarenin anlamı “Sizi günahlardan ve her türlü çirkin işlerden alıkoyan takva ile Allah'ın herşeyi görüp gözettiği hususundaki derin bilinç sizin için daha hayırlıdır” şeklinde olur.¹⁰³ Bu yorumla, Âlûsî'nin takva ve murâkabe gibi tasavvufi kavramları kullanarak ortaya koyduğu anlam arasında temelde bir fark yoktur. Bunun yerine, siyâk ve sibâkı gözetmek suretiyle, Taberî ile Âlûsî'nin ortaya koyduğu her iki anlamdan da yararlanarak Hasan-ı Basrı'nin okuyuşuna göre ayetin tevilinin şu şekilde yapılması uygun olacaktır: “Allah'ın her şeyi görüp gözettiği hususundaki derin bilinciniz sayesinde, hak sahiplerine hakkını verdikten sonra, Allah'ın sizin için geride bıraktığı helal rızık, ölçü ve tartıda hile yaparak haksız yollarla elinize geçirdiğiniz mallardan daha hayırlıdır.” Zira bu tevil, Hasan-ı Basrı'ye atfedilen kıraat vechiyle tefsir rivayetinin birbirini tamamlayıcı özellikte olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hususta Râzî ve Ebû Hayyân'ın, ardından Âlûsî'nin dile getirdiği tefsirin bu bütünlüğü sağlamadığı görülmektedir.

Başka bir örnekte, ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ Sâd, 38/1 ayetinde hurûf-ı mukattaadan olan “ص” harfini Hasan-ı Basrı'nin “صَادٍ” şeklinde “د” harfinin kesresiyle okumasını¹⁰⁴ ele alan Âlûsî, öncelikle pek çok kaynaktan geçen şu izahı vermektedir:¹⁰⁵ Bu kıraatle ilgili iki vecih söz konusudur: 1) Hasan-ı Basrı'nin bu harfi

¹⁰² Muhammed Abdurrahîm, *Tefsîru'l-Haseni'l-Basri*, II, 20.

¹⁰³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 419; Râzî, *Mefâtih*, XVIII, 386; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 144; Ebûsûûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, IV, 232; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II, 549; A, VI, 312.

¹⁰⁴ Hasan-ı Basrı'ye atfedilen bu okuyuş aynı zamanda Übey b. Kâ'b (ö. 19/640), Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Abdullah b. Ebî İshâk'a (ö. 127/745) nispet edilir. Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, IV, 491; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 142.

¹⁰⁵ Örneğin bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 63-64; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 302; Mekki, *Müşkil*, II, 622; Kirmânî, *Ğarâibu't-Tefsîr*, II, 989; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, IV, 491; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III, 558; Râzî, *Mefâtih*, XXVI, 366; Ukberî, *et-Tibyân*, II, 1096; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 142; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, IX, 135; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 480; Dimyâti, *İthâf*, s. 476.

kesreli okumasının sebebi, iki sâkin harfin yanyana geliyor olmasıdır.¹⁰⁶ Bu izaha göre, Hasan-ı Basrî'nin "صَادٍ" şeklindeki okuyuşu ile çoğunluğun kıraati arasında bir fark bulunmamaktadır. 2) Hasan-ı Basrî'nin okuyuşuna göre "صَادٍ" lafzı "صَادَى-يُصَادِي-مُصَادَاةً" fiilinin emir kipi olmakta, "karşılaştırmak ve denkleştirmek" anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu okuyuşa göre ayet, "Amelini Kur'ân'a arzet", "Amelini Kur'ân'la karşılaştı", "Kur'ân'la karşılıklı konuş" şeklinde bir anlam çeşitliliğine sahip olmaktadır.¹⁰⁸ Bu ayet dolayımında Hasan-ı Basrî'den nakledilen tefsir de bu izahı doğrulamaktadır.¹⁰⁹

Kısaca ifade edecek olursak, Âlûsî, kendisinden önceki müelliflerin tefsir literatüründe sergilediği geleneğe uyarak; bazı vecihleri şâz, garîp veya zayıf kabul etse de Hasan-ı Basrî kıraatinin, dilsel hüccetlerini ve delaletlerini ortaya koymak suretiyle bu kıraat vecihlerinin tefsir literatüründe önemli bir öge olduğunu ortaya koyan müfessirlerden olmuştur. Bu başlıkta kaydettiğimiz örneklerde de bu durum açıkça görülmektedir.

C. Âlûsî'nin Açıklamalarını Hasan-ı Basrî Kıraatiyle Temellendirmesi

Âlûsî Hasan-ı Basrî kıraatini ve bu kıraate ait vecihleri dil ve mana yönünden ele aldığı gibi, gerçekleştirdiği mana takdirlerini bu kıraat ve vecihler üzerinden temellendirme yoluna da gitmiştir. Sözgelimi ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ...﴾ Tâhâ, 20/78 ayetindeki "اتَّبَعَ" fiilinin kullanımıyla ilgili iki ayrı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilkinde göre, ayette geçen "اتَّبَعَ" fiili bir mef'ul alabilen "تَبِعَ" fiiliyle aynı anlamdadır; diğerine göre ise "اتَّبَعَ" fiili iki mef'ul alan bir fiildir. Bu iki görüşten ilkinde

¹⁰⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 63; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 302; İbn Cinnî, *el-Muh-teseb*, II, 281; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 157; Mekkî, *Müşkil*, II, 622; Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVI, 366; Dimyâtî, *İthâf*, s. 476; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 154.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 456.

¹⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XII, 154-155. Âlûsî'nin Hasan-ı Basrî'ye ait kıraat vecihlerinden anlama yansımalarını açıkladığı başka örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 312, 341, 363; II, 52, 91,257; III, 78, 118, 211; IV, 368; V, 85, 242, 243; VI, 91, 335; 384; 428; VIII, 225, 317, 409, 499, 531; IX, 23, 268, 270, 342; X, 83.

¹⁰⁹ Muhammed Abdurrahîm, *Tefsîru'l-Haseni'l-Basrî*, II, 247.

tercih eden Âlûsî, Hasan-ı Basrî ve Ebû Amr'ın bu fiili “اتَّبَعَ” şeklinde okumalarının bu tercihi desteklediğini ifade etmiştir.¹¹⁰

Diğer bir örnekte Alûsî, ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ Ahzâb, 33/56 ayetinde geçen “salât” kavramına şu anlamların yüklendiğini ifade etmiştir: Allah'ın, meleklerinin yanında peygamberini yüceltmesi; Allah'ın peygamberine rahmette bulunması; Allah'ın Hz. Peygambere itinâ gösterip onun hakkında hayır istemesi; Allah'ın rahmeti, meleklerin istiğfarı, müminlerin duası. Âlûsî'ye göre ayetin ifade ettiği aslı anlam, biz kulların da Yüce Allah'ın yaptığı gibi Hz. Peygamber'e tazimde bulunmasıdır. Âlûsî bu izah ve tefsiri Abdullah b. Mes'ud ve Hasan-ı Basrî kıraatleri ile temellendirme yoluna gitmiştir.

Ayetteki “صَلُّوا” emir fiilinin Hasan-ı Basrî tarafından “فَصَلُّوا” olarak okunduğunu nakleden İbn Cinnî'ye göre, “صَلُّوا” emir fiilinin başında “ف” gelmesinin nedeni, ifadede şart anlamının bulunmasıdır. Şöyle ki, müminlere Peygambere salâta bulunmalarının emredilmesi, Allah'ın ona salâta bulunması dolayısıyladır.¹¹¹ Daha sonra Tabersî (ö. 548/1153) ilgili kıraatle ilgili aynı yaklaşımı kaydetmektedir.¹¹² Âlûsî de, İbn Cinnî ve Tabersî'nin belirttiği gibi, bu ayette müminlerin Hz. Peygamber'e salâta bulunmasının gerekli oluşunun, Allâh'ın ona salâta bulunması şartına bağlandığını dile getirmiştir. Ona göre bu anlam, Hasan-ı Basrî'nin “فَصَلُّوا” şeklindeki kıraatinden açıkça anlaşılmaktadır. Zira, tıpkı şart cümlelerinde cevâbın başında “ف” harfinin bulunması gibi emir kipinin başına da bu harfin getirilmesi, anlam itibariyle, emir kipiyle başlayan cümleye şart cümlesindeki cevâb anlamı katmaktadır. Böylece bu okuyuşa göre, ayet “Ey Müminler! Allah ve melekleri Peygambere tazimde bulunmaktadırlar. Öy-

¹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VIII, 548. Âlûsî'nin bu bilgileri naklederken Ebû Hayyân'dan yararlandığı açıkça görülmektedir. bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 362.

¹¹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 183. Aynı yaklaşımı İbn Atıyye'nin de tekrarladığı görülmektedir. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, IV, 398.

¹¹² Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 1427/2006, VIII, 135.

leyse, siz de ona tazimde bulunun” şeklinde bir anlam kazanmaktadır. Bu itibarla Âlûsî, burada Hz. Peygamber’e salat-ü selam okunmasının kastedildiği şeklindeki tefsiri uzak addetmiştir.¹¹³

Âlûsî, ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ Kâf, 50/24 ayetinde geçen “الْقِيَا” fiili ile ilgili açıklamalarında da benzeri bir tutum sergilemiştir. Bilindiği üzere müfessirler “الْقِيَا” emir fiilinin muhatabının kim olduğu ile ilgili farklı izahlar serdetmişlerdir: 1) Muhatap önceki ayetlerde geçen “sâik” ve “şehîd” adlı melekler ya da önceki ayetlerde zikri geçen “insanın sağında ve solunda bulunan iki melek”tir. 2) Burada hitap tesniye olsa da muhatap tek kişidir. Bu durumun izahı hususunda da farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Müberred’e (ö.286/900) nispet edilen izaha göre, fâilin müsennâ olması fiilin tekrarı anlamına gelmektedir. Çünkü fâil, fiilin parçasıdır, dolayısıyla da fâilin tekrarı fiilin tekrarını gerektirir.¹¹⁴ Bir başka izaha göre, tek kişiye müsennâ kalıbıyla hitap edilmesi Arapça’da görülen bir ifade ve üslup özelliğidir.¹¹⁵ Bu değerlendirme de Ferrâ’ya aittir.¹¹⁶ Üçüncü bir izaha göre ise “الْقِيَا” emir kipindeki “elif”in aslı “nûn” harfidir (الْقَيْنُ). Fakat vakf halinde o, “elif”e dönüştürülmüş, vasıl halinde ise vakf halindeki kullanımı esas alınmıştır.¹¹⁷ İbn Cinnî, Vâhidî (ö. 468/1075), Beydâvî (ö. 685/1286), Neseî (ö. 710/1300), Semîn el-Halebî, İbn Âdil, Nizâmüddîn en-Nisâbûrî (ö. 730/1329[?]), Ebussuûd, Bursevî (ö. 1137/1725) ve İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi âlimler ise, Hasan-ı Basrî’ye atfedilen “الْقَيْنُ” şeklindeki okuyuşun bu son değerlendirmeyi desteklediğini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁸ Âlûsî’nin aynı

¹¹³ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XI, 253.

¹¹⁴ Bu, “الْقِيَا” (at! at!) anlamında bir kişiye mükerreren yöneltilmiş bir emir demektir. Zeccâc’a göre bu yorum isabetlidir. Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân*, V, 46. Zemahşerî, bu değerlendirmeyi Müberred’e dayandırır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 387.

¹¹⁵ Böyle bir yaklaşım Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Ahfeş’ten nakledilir. Bkz. Sa’lebî, *el-Keşf*, IX, 101.

¹¹⁶ Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, III, 78.

¹¹⁷ Bu değerlendirmeler için bkz. Sa’lebî, *el-Keşf*, IX, 101; Mahmûd b. Ebi’l-Hasen b. el-Hüseyn en-Nisâbûrî, *İcâzü’l-Beyân an Meânî’l-Kur’ân*, thk. Hanif b. el-Hasen el-Kâsımî, *Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî*, Beyrut 1415, II, 760; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 387; İbn Atıyye, *el-Muharrar*, V, 164; Kurtubî, *el-Câmi’*, XVII, 16; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, V, 142; Neseî, *Medârik*, III, 366.

¹¹⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, II, 284; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, XX, 401; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, V, 142; Neseî, *Medârik*, III, 366; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru’l-*

kanaati paylaşması, bu hususta anılan âlimlerin yaklaşımını benimsemiş olduğunu gösterir.¹¹⁹

Diğer taraftan, Mücâşiî (ö. 479/1076), “أَلْفِيَا” emir kipinin tesniye okunmasıyla ilgili yukarıda kaydettiğimiz açıklamalara ek olarak, “Bu üslup kafirlerin Cehennem’e atılışının şiddetini ifade etmektedir ki böylece kafirleri bir kişinin atması iki kişinin atması gibi olmaktadır” biçiminde bir tefsîri kaydetmiştir. Ancak Mücâşiî, “أَلْفِيَا” emir fiilinin aslının “أَلْفَيْنَ” olduğu, buradaki “nûn” harfinin vasıl halinde “elif”e dönüştürüldüğü ve vakıf halinde vasıl halindeki kullanımının esas alındığı” şeklindeki izah biçimini en zayıf açıklama olarak kabul etmektedir.¹²⁰ Daha sonra Burhânuddîn el-Kirmânî (ö. 505/1106) de Mücâşiî’ye katılmış ve anılan değerlendirmeyi garip bir yaklaşım olarak nitelemiştir. Çünkü ona göre, bu ayetin siyâkı olan Kâf, 50/26 ayetinde müsennâ olarak gelen “فَأَلْفِيَا” kelimesi bu görüşü geçersiz kılmaktadır.¹²¹ Ebû Hayyân ise, Hasan-ı Basrî’nin bu okuyuşunu mütevâtir kıraate aykırı ve şâz olduğu gerekçesiyle devre dışı bırakmaktadır.¹²²

Görüldüğü gibi Hasan-ı Basrî’nin mezkûr okuyuşu hakkında üç ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır: Birincisi, cumhur kurrânın “أَلْفِيَا” şeklindeki okuyuşunun tevcihine ait vecihlerden birisini Hasan-ı Basrî kıraatinin desteklediğini savunan görüştür. Bu, Âlûsî’nin de içinde bulunduğu çok sayıda âlim tarafından ileri

Masûn, X, 27; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XVIII, 30; Nizâmüddîn en-Nisâbü’rî, *Ğarâibü’l-Kur’ân*, V, 176; Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, VIII, 131; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, Dâru’l-fikr, Beyrut ty., IX, 123; Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, yy. 1419, V, 453; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIII, 335. Vâhidî bu hususta daha ileri giderek, “أَلْفِيَا” emir fiilinin muhatabının bir kişi olduğu” şeklindeki yaklaşımın en meşhur görüş olduğunu ve Hasan-ı Basrî’nin okuyuşunun bunu gösterdiğini iddia etmiştir. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, XX, 401.

¹¹⁹ Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIII, 335. Bu hususta diğer iki örnek için bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XII, 242; XIV, 151.

¹²⁰ Ali b. Faddâl b. Ali b. Ğâlib el-Mücâşiî, *en-Nüket fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-tavîl, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2007, I, 458.

¹²¹ Ebu’l-Kâsım Burhânuddîn el-Kirmânî, *Ğarâibu’t-Tefsîr ve Acâibu’t-Te’vil*, Dâru’l-kıble li’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, Cidde ty., II, 1132.

¹²² Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, IX, 537.

sürülmüştür. İkincisi, mütevâtir kıraate aykırı ve şâz olduğu gerekçesiyle, bu okuyuşu tümüyle reddeden Ebû Hayyân'ın görüşüdür. Üçüncü görüş ise, Mücâşiî ve Kirmânî tarafından dillendirilen ve “Tesniye olan “أَلْقِيَا” emir sıygasının aslının “أَلْقَيْنُ” olduğu” değerlendirmesini mesnetsiz olduğu gerekçesiyle reddeden bakış açısidir. Buna göre, Hasan-ı Basrî'nin “أَلْقَيْنُ” şeklindeki okuyuşunun söz konusu değerlendirmeyi haklı kılmasını ve desteklemesini mümkün kılacak zemin ortadan kalkmış olmaktadır. Doğrusu, Âlûsî'nin de içinde bulunduğu âlimlerce savunulan birinci görüş, bizce de zorlama bir tevil gibi durmaktadır. Çünkü “أَلْقِيَا” emir kipindeki elifin aslının nûn harfi olmakla birlikte vakf halinde elife dönüştüğü, ancak vasıl halinde de vakf halindeki kullanımının esas alındığı” iddiası yeterli dayanaktan yoksun gibi gözükmektedir. Dolayısıyla Mücâşiî ile Kirmânî'nin bu husustaki değerlendirmesinin daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Âlûsî'nin, miras paylarının mevzubahis edildiği (… مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ ...) ﴿... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ ...﴾ Nisâ, 4/12 ayetinde geçen “وَصِيَّةً” kelimesinin müteallakı ile ilgili açıklamalarında da benzeri bir durum göze çarpmaktadır. Bu çerçevede zikredilen bir görüşe göre, anılan kelime tekit ifade eden mef'ûlü mutlak olup fiili hazfedilmiştir. Bu durumda ayet, “يُوصِيكُمُ اللَّهُ بِذَلِكَ وَصِيَّةً” takdirinde olup “Allah, size bunu vasiyet etmektedir” anlamına gelmektedir. Diğer bir izaha göre “وَصِيَّةً” kelimesi, öncesinde geçen “مُضَارًّا” ism-i fâilinın mef'ûlün bih'i olarak mansûbtur ve “Miras taksiminden önce yerine getirilecek vasiyet ya da ödenecek borç, Allah'ın ortaya koyduğu vasiyete [emir, yükümlülük] zarar vermeksizin olmalıdır” şeklinde bir anlama gelmektedir.¹²³ Üçüncü bir görüşe göre “وَصِيَّةً” kelimesi temyiz olarak mansuptur ve “Miras payları size Allah'tan bir vasiyet olarak bildirilmiştir” anlamındadır.¹²⁴ Âlûsî, “مُضَارًّا” kelimesinin Hasan-ı Basrî tarafından “وَصِيَّةً” kelimesine izâfet yapılarak “غَيْرَ مُضَارٍّ وَوَصِيَّةً” şeklinde okunmasının da ikinci izah ve anlamı destekleyen bir delil olduğunu belirtmiştir.¹²⁵

¹²³ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 287; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 486.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 65. Taberî'nin burada, “temyiz” terimini “tefsir” lafzıyla karşıladığına dikkat çekmek istiyoruz.

¹²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 442. Bu okuyuş A'meş'e de nispet edilir. Sa'lebî, *el-Keşf*, III, 270.

Müfessirlerin Hasan-ı Basrî'ye ait olan bu okuyuşun lehinde görüş beyan ettikleri görülmektedir. Bunlardan Nehhâs, bazı dilcilerin “İsm-i fâilin masdara muzâf yapılamayacağı” iddiasıyla bu okuyuşu lahn/hatalı kabul ettiklerini, oysa, “وَصِيَّةٌ” lafzının başında mahzup bir “ذِي” lafzının bulunduğu dikkate alındığında bunun güzel bir kıraat olduğunu dile getirmektedir. Böylece ona göre, bu okuyuş “غَيْرَ مُضَارٍّ ذِي وَصِيَّةٍ” (vasiyet sahibine, yani mirasçılardan miras hakkına zarar vermeksizin) şeklinde takdir edilmelidir.¹²⁶ Yine bu hususta olumlu görüş bildiren İbn Cinnî, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunun “غَيْرَ مُضَارٍّ مِنْ جِهَةٍ” (vasiyet yönünden zarar vermeksizin) veya “غَيْرَ مُضَارٍّ عِنْدَ الْوَصِيَّةِ” (vasiyette bulunma halinde zarar vermeksizin) şeklinde tevil edilebileceğini kaydetmektedir.¹²⁷ Lafızlardaki farklılığa rağmen bu tefsirin, Nehhâs'ın yaklaşımından anlam itibarıyla pek de farklı olmadığı açıktır. Mekkî ise, Nehhâs'ın sözünü ettiği bazı dilcilerle aynı görüşü paylaşmış ve Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunun lahn olduğunu söylemiştir. Bununla beraber, söz konusu okuyuşun tevcihinin yapmaktan geri durmamıştır.¹²⁸ Zemahşerî ise “وَصِيَّةٌ” kelimesinin “مُضَارٌّ” ismi fâilin mef'ûlün bih'i olarak mansûb olduğu şeklindeki ikinci görüşü, Hasan-ı Basrî'nin ilgili okuyuşunun desteklediğinden ilk defa söz eden müfessir olmuştur.¹²⁹ Daha sonra Râzî (ö. 606/1210), Beydâvî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil bu yaklaşımı benimseyen müfessirlerdir.¹³⁰ Böylece Âlûs'ın bu hususta öncelikle anılan tefsirlerdeki birikimden yararlandığı müşahede edilmektedir.

Bu bağlamda zikre değer bir diğer örnek şudur: Hz. İbrahim'in babası için bağışlanma talebinde bulunduğu konu edildiği *إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ* ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِتْيَاهَ... ﴾ (Tevbe, 9/114 ayetindeki “إِيَّاهُ” zamirinin merciinin

¹²⁶ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 37.

¹²⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 183. Ukberî'nin de İbn Cinnî ile aynı ifadelerle bu okuyuşu izah ettiği görülmektedir. Ukberî, *et-Tibyân*, I, 337.

¹²⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, II, 1248.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 486.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtih*, IX, 525; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 64; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 549; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, III, 613; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI, 231.

“إِبْرَاهِيمَ” kelimesi veya “أَبِيهِ” lafzı olabileceği hususunda iki ayrı görüş zikredilmiştir.¹³¹ Zamirin merciindeki bu ihtilaf karşısında “وَعَدَ” fiilinin fâili ya Hz. İbrahim ya da babası olacaktır. Başta Sa‘lebî olmak üzere Vâhidî, Beğavî, Zemahşerî, Râzî, Nesefî, Hâzin (ö. 741/1340), Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, İbn Âdil ve Nîsâbûrî Hasan-ı Basrî’nin “إِيَاهُ” kelimesini “أَبَاهُ” şeklinde okumasının, zamirin merciindeki ihtilafı çözdüğünü düşünerek Hasan-ı Basrî’nin okuyuşunu buna delil göstermişlerdir. Buna göre, “إِيَاهُ” zamirinin merciinin Hz. İbrahim’in babası olduğu görüşü teyit edilmiş olmaktadır.¹³² Âlûsî’nin bu husustaki değerlendirmesi, kendisinden önceki mezkur müfessirlerle paralellik arz etmektedir.¹³³

Son olarak, ﴿ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ... ﴾ Beyyine, 98/5 ayetindeki “مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” ibaresinin iki ayrı şekilde tefsir edildiği kaydedilmiştir. Bunlardan birincisine göre, “الدِّينَ” kelimesi “مُخْلِصِينَ” kelimesinin mef’ûlü bihi olup bu ibarenin anlamı “Dini sadece Allah’a has kılarak” şeklindedir. Diğer görüşe göre ilgili ibare,

“مُخْلِصِينَ لَهُ أَنْفُسَهُمْ فِي الدِّينِ” takdirinde olup “Din hususunda kendilerini Allah’a karşı samimi kılarak” anlamına gelmektedir.¹³⁴ Âlûsî, çoğunluk kurrâya ait “مُخْلِصِينَ” şeklindeki okuyuşa göre yapılan bu izahlardan ikincisini tercih ederken, lafzın Hasan-ı Basrî tarafından “مُخْلِصِينَ” şeklinde okunmasını bu tercihi için yeterli bir sebep saymıştır.¹³⁵ Söz konusu kıraat veçhiyle ilgili bu yaklaşımın Âlûsî’ye özgü olduğu ve diğer âlimler arasında böyle bir yaklaşım sergileyen kimsenin bulunmadığı söylenenebilir.¹³⁶

¹³¹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 473; Sa‘lebî, *el-Keşf*, V, 101-102; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, XI, 76; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, II, 305; Râzî, *Mefâtîh*, XVI, 159.

¹³² Sa‘lebî, *el-Keşf*, V, 102; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, XI, 76; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, II, 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 315; Râzî, *Mefâtîh*, XVI, 159; Nesefî, *Medârik*, I, 713; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1415, II, 412; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 513; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn*, VI, 131; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X, 222; Nîsâbûrî, *Garâibü’l-Kur’ân*, III, 519.

¹³³ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VIII, 418.

¹³⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 519.

¹³⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 429.

¹³⁶ Örneğin bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrar*, V, 508; Dimyâtî, *İthâf*, I, 593.

Buraya kadar aktarılan örnekler göstermektedir ki Âlûsî, belli yorumları temellendirmek amacıyla, pek çok örnekte Hasan-ı Basrî kıraatinden yararlanma yoluna gitmiştir. Bu tavrıyla çok sayıda müfessirle aynı çizgide buluşmuş olsa da daha ziyade Ebû Hayyân'ın çizgisinden gittiği, onun açıklamalarının paralelinde değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu durum Âlûsî üzerinde Ebû Hayyân'ın belirgin bir etkisinin olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Genel tavrı bu olmakla beraber Âlûsî'nin kimi durumda Ebû Hayyân'dan ayrıldığı da dikkatten kaçmamaktadır.

Sonuç

Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kıraat vecihleri kıraat literatüründe farklı, tefsir literatüründe farklı ele alınmaktadır. Kimi kıraat eserlerinde ilgili kıraate ait bazı vecihlerin sahih olabileceği ihtimali göz ardı edilerek genelleyici bir üslupla bu kıraatin “şâz” kıraat olduğu kanaati serdedilirken, tefsirlerde bu hususta sahih olanla şâz/zayıf olanın arasının tefrik edildiği görülmektedir. Genel olarak tefsirlerde Hasan-ı Basrî kıraatiyle tilavette bulunulmasının câiz olmayışı ile bu kıraat vecihlerinin tefsirde bir değer ifade etmesi arasında ayrıma gidildiği müşahede edilmektedir. Bunun sonucunda tefsirlerde, yorum faaliyetinde bir bütün olarak bu kıraatten yararlanılması meşru addedilmiştir. Taberî'nin bu hususta ortaya koyduğu bakışın ise, diğerlerinden önemli derecede farklı oluşu dikkat çekicidir.

Kıraat algısı üzerinde öncelikle Ebû Hayyân'ın temsil ettiği anlayışın izleri görülen Âlûsî'nin, bu durumun yansıması olarak yedi kıraatin mütevâtirliğini savunduğu gözlenmiştir. Âlûsî, sahih bir nakille gelen şâz kıraatin de haber-i vâhid hükmünde olduğu kanaatini benimsemiştir. Bu yüzden ister sahih, ister şâz olsun kıraatlerin birbirini tefsir ettiği görüşünü beyan etmiştir. Onun Hasan-ı Basrî kıraatine bakışını da bu tasavvur şekillendirmiştir. Böylece Âlûsî, yoğun bir şekilde tefsirine aldığı bu kıraat vecihlerinin bir kısmı üzerinde hiçbir değerlendirmede bulunmazken, bu vecihlerin kayda değer bir kısmını dil ve anlam açısından delillendirme yoluna gitmiş, ayrıca bunlardan tefsir yorumlarını desteklemede yararlanmıştır. Bu açıklamaların çoğunda Ebû Hayyân'ın değerlendirmelerinden etkilenmiş olmakla birlikte bazı durumlarda Ebû Hayyân'ın sergilediği katı tutumdan ayrılarak daha serbest bir anlayışa yönelmiştir. Bøy-

lece Âlûsî kendisinden önceki çok sayıda âlimin tefsir literatüründe oluşturduğu geleneğe uymuş ve Hasan-ı Basrî kıraatinin dilsel hüccetlerini ve delaletlerini ortaya koymak suretiyle bu kıraat vecihlerinin anılan literatürde önemli bir öge olduğunu fiilen kanıtlayan müfessirler kervanına dahil olmuştur.

Kaynakça

- Abdurrahîm, Muhammed, *Tefsîru'l-Haseni'l-Basri*, Dâru'l-hadîs, Kahire ty.
- el-Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâsîi, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Karrâa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1990.
- el-Âlûsî, Mahmud Şihâbüddîn, *Rûhu'l-meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1415.
- el-Aselî, Bilal Ali, *Menhecu'l-İmâm el-Âlûsî fi'l-Kirâât ve Eseruhâ fi Tefsîrihi Rûhu'l-Meânî*, Master Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Gazze 2009.
- el-Begâvî, el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kurân*, Dâru Taybe, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir ve diğerkleri, yy. 1997.
- el-Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrut 1418.
- Birişik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2004.
- Çelik, Ahmet, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008.
- Dağ, Mehmet, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Dağdeviren, Alican, "Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî" *SAÜİFD*, 3/2001.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülğani Şihâbüddîn el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-beşer fi'l-Kirââti'l-Erbaate Aşar*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, thk. Enes Mühra, Lübnan 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esıruddîn, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1420.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrut ty.
- el-Efgânî, Saîd, *Fi Usûli'n-Nahv*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Huseyn b. İbrahim, *Müfradetü'l-Haseni'l-Basri*, thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdân, el-Mektebü'l-İslâmî, Amman 2006.
- el-Ensârî, Zekerıyyâ, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mûsâ Ali Mûsâ Mes'ûd, yy. 2001.

- el-Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf Necati, Dâru'l-Mısriyyeti li't-te'lif ve't-terceme, Mısır ty.
- el-Halebî, es-Semîn Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdü'd-dâim, *ed-Dürri'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-kalem, Dimaçk ty.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebu Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru sâdır, Beyrut 1977.
- Harman, Ömer Faruk, "İncil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000.
- el-Hâşimi, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut ty.
- el-Hüzelî, Yûsuf b. Ali b. Cebbâra b. Muhammed b. Ukayl, *el-Kâmil fi'l-Kırââtî'l-aşr ve'l-Erbaine'z-Zâideti Aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rifâi, Müessesetu Semâ, yy. 2007.
- İbn Âdil, Ebu Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1998.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-İmâm İbn Arafe*, thk. Hasan el-Mennâi, Merkezü'l-buhûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, Tunus 1986.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ğâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1422.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l Kırââtî ve'l İdâhi anhá*, Vezâratü'l-evkâf, yy. 1999.
- _____, *Sirru Sinâati'l-İ'râb*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 2000.
- İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed, *İ'râbu Selâsîne Sûra mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1941.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, yy. 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut ty.
- İbn Mücâhid, Ebûbekr, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-meârif, Mısır 1400.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman b Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, Beyrut 1422.
- İbnu'l- Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabâ', Dâru'l-kitâbi'l-ilmiiyye, yy. ty.

- İbnü'l-Cündî, Ebûbekir, *Büstânü'l-Hüdât fi'htilâfi'l-Eimmeti ve'r-Ruvât fi'l-Kırââti's-Selâse Aşrate va'htiyâri'l-Yezîdî*, thk. Hüseyin b. Muhammed el-Avâcî, Dâru'z-zemân, Medine 2008.
- İbnü'l-Hâim, Şihâbüddîn, *et-Tibyân fi Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Dâhî Abdülbâkî Muhammed, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1423.
- el-Kabâkîbî, Şemsüddin Muhammed b. Halil, *Îdâhu'r-Rumûz ve Miftahu'l-Künûz fi'l-Kırââti'l-Erbaa Aşra*, thk. Ahmed Halid Şükrî, Dâru Ammâr, Amman 2003.
- el-Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Burhânuddîn, *Ğarâibu't-tefsîr ve Acâibu't-Te'vil*, Dâru'l-kable li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde ty.
- el-Kuraşî, Abdullah b. Hammâd, "el-Kırââtü'ş-Şâzze ve Eseruhâ fi't-Tefsîr", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmami'ş-Şâtîbi li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, sayı 7, Suudi Arabistan 1430.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfeyyîş, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Kıraat-Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013.
- el-Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ty.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru nahda, Mısır ty.
- _____, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1405.
- Murğım, Ahmed, *Kırâetu'l-Haseni'l-Basri ve Eseruhâ fi'l-Luğati ve't-Tefsîr*, Emir Abdulkâdir Üniversitesi (Basılmamış Master Tezi), Cezayir 2004.
- el-Muttalibî, Gâlib Fâdıl *Lehçetü Temîm ve Eseruhâ fi'l-Arabiyyeti'l-Muvahhade*, Menşûrâtü Vezâreti'sekâfeti ve'l-fünûn, Irak 1978.
- el-Mücâşî, Ali b. Faddâl b. Ali b. Ğâlib, *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-tavîl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut 1998.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1409.
- en-Nevevî, Muhammed b. Ömer, *Merâhu Lebîd li-Keşfi Ma'ne'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Emîn es-Sinnâvî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1417.
- en-Nisâbûrî, Mahmûd b. Ebî'l-Hasen b. el-Hüseyin, *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hanîf b. el-Hasen el-Kâsımî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1415.

- en-Nisâbüri, Nizâmuddîn el-Huseyn b. Muhammed b Huseyn, *Ġarâibu'l-Kur'ân ve Reġâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1416.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ġayb*, Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ġanîm b. Abbas b. Ġanîm, Dâru'l-vatan, Riyad 1997.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-Ulûm*, yy. ty.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddîn, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luġati ve Envâihâ*, thk. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- _____, es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-âmme li'l-kitâb, Mısır 1974.
- _____, *Mu'terakü'l-Akrân fî İcâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1988.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1414.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-risâle, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, yy. 2000.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 1427/2006, VIII, 135.
- el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, İsa el-Yâbî ve şurakâh, yy. ty.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *et-Tefsiru'l-Basît*, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî ve Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- el-Yaġmurî, Ebu'l-mehâsin Yusuf b. Ahmed b. Muhammed, *Nûru'l-Kabes*, thk. Rudolf Sellheim, Wiesbaden 1964.
- ez-Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1988.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-risâle, yy. 1985.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ġavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.