

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KLASİK DÖNEM İMÂMİYYE ŞÎASI
TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU:
TÛSÎ VE TABERSÎ ÖRNEĞİ

SÜLEYMAN YILDIZ

2502130607

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. ABDULLAH EMİN ÇİMEN

İSTANBUL – 2019

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KLASİK DÖNEM İMÂMİYYE ŞÎASI
TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU:
TÛSÎ VE TABERSÎ ÖRNEĞİ

SÜLEYMAN YILDIZ

2502130607

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. ABDULLAH EMİN ÇİMEN

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SÜLEYMAN YILDIZ Numarası : 2502130607
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ABDULLAH EMİN ÇİMEN
Tez Savunma Tarihi : 23.07.2019 Saati : 11:00
Tez Başlığı : "KLASİK DÖNEM İMÂMİYYE ŞİA'SI TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU: TÛSİ VE TABERSÎ ÖRNEĞİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ~~KABULÜNE OYBİRLİĞİ~~ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ABDULLAH EMİN ÇİMEN		Düzeltilme
2- PROF. DR. KERİM BULADI		Kabul
3- PROF. DR. NURETTİN GEMİCİ		Kabul
4- PROF. DR. MEHMET EMİN MAŞALI		Kabul
5- DR. ÖGR. ÜYESİ MUSTAFA KILIÇ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. SÜLEYMAN AYDIN		
2- DR. ÖGR. ÜYESİ MUHAMMED İSA YÜKSEK		

ÖZ

KLASİK DÖNEM İMÂMIYYE ŞÎASI TEFSİRLERİNDE KIRAAT OLGUSU: TÛSÎ ve TABERSÎ ÖRNEĞİ

Süleyman YILDIZ

Günümüzde Şîilik dendiği vakit ilk akla gelen mezhep olan İmâmiyye Şîası, İslâm dünyasında Ehl-i sünnet'ten sonra en büyük grubu oluşturmaktadır. İmâmiyye Şîası'nı diğer fırkalardan ayıran ve mezhebin de temel dayanağını oluşturan en önemli özellik ise şüphesiz imâmet meselesidir. İmâmiyye Şîası, bu ana temele bağlı olarak birçok meselede farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Onlardan birisi de kırâat konusudur. İmâmiyye Şîası'nın kırâatler konusunda Ehl-i sünnet'ten farklı bir yaklaşıma sahip olduğu bir gerçektir. Bu yaklaşım farklılığı daha çok kırâatlerde mütevatirlik ve ahruf-i seb'a meselesinde kendini göstermektedir. Bununla birlikte yaygın yahut sahabeye nispet edilen kimi kırâatlerin İmâmiyye Şîası'nın görüşleri doğrultusunda yorumlanması da önemli bir başlık oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sünnî İslâm dünyasında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an kırâatlerine yaklaşımları ve bunları yorumlanmasına yönelik -özellikle dönemsel bazda- kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Derinlemesine inilmeden genellemeci bir söylem ise bilimsel bir gerçeğe ulaşmaktan uzak olmaktadır. Bu mülâhazadan hareketle üzerinde çalışılan bu tezde, klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli temsilcileri sayılan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyan fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseri ile, Ebû Alî Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserlerinde kırâat olgusu ve kırâatlere dâir yaklaşımları irdelenmiştir. Bu inceleme çerçevesinde genel hatlarıyla İmâmiyye Şîası'nın kırâatlerle ilgili yaklaşımlarına da yer verilmiş, böylelikle İmâmiyye'nin kırâatler konusunda homojen bir yapıya sahip olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Genelde İmâmiyye özelde Tûsî ve Tabersî'nin birçok meselede Ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunmaları sebebiyle çalışmamızda Sünnî literatürdeki bilgilere de baş vurulmuş, ele alınan konular mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye Şîası, Kırâat, Tûsî, Tabersî, Yedi Harf

ABSTRACT

THE CONCEPT OF QIRÂ'A IN THE EXEGESIS OF THE CLASSICAL IMÂMI SHI'ITE (THE EXAMPLE OF TÛSÎ and TABARSÎ)

Süleyman YILDIZ

In our time, the Imâmi Shi'ite, as being the most common sect of Shia, constitutes the second most tremendous group in the Islamic world. The thing that distinguishes the Imâmi Shi'ite from the other understandings and composes the foundation of the sect is the subject of Imâmah. However, Imâmah produces miscellaneous approaches relating to this foundation. One of these approaches is the issue of Set of the reading (*qirâ'a*). As is known, the Imâmi Shi'ite has got a different approach to the *qirâ'a* from Ahl al-Sunnah. This differentiation in the *qirâ'a* stands out in the issues of *mutawatirat* and the seven letters (*al-ahrufu's-sab'a*). The interpretation of either the common *qirâ'a* or the *qirâ'a* which is ascribed to the Companions in accordance with the opinions of Imâma Shi'ite is a significant title. According to our research, in the Sunni Islamic World there has not been a comprehensive study about the approaches of the Imâmi Shi'ite to Set of the reading of the Qur'an and about the interpretations of these approaches. This lack in the comprehensive study does not provide information regarding the reality of Set of reading. In this respect, in this thesis, we study the concept of *qirâ'a* and the approaches to them which are explicated in the work of Abu Ca'far at-Tûsî's (d. 460/1067) *at-Tibyan fî Tafseer al-Qur'an*, and Abu Ali Hasan at-Tabarsî's (d. 548/1153) *Majma'u al-Bayân fî Tafseer al-Qur'an*, who are some of the most well-known representatives of the Classical Imâmi Shi'ite. In the realm of this study, we also focus on the approaches of the Imâmi Shi'ite to Set of the reading. In this way, we try to determine whether the Imâmi Shi'ite has got a reliable ground for Set of the reading. In this thesis, we will also focus on the works of Sunni Literature since Tûsî and Tabarsî attribute quite a few numbers of issues to the sources of Ahl al-Sunnah.

Key Words: The Imâmi Shi'ite, Tûsî, Tabarsî, Set of the reading (*qirâ'a*), the seven letters (*al-ahrufu's-sab'a*)

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim Yüce Allah tarafından insanlığa gönderilmiş en nadide kelimedir. Bu vahyin ilk muhatabı şüphesiz Hz. Peygamber'dir. O, göklerden aldığı vahyi insanlara öğretmiştir. Bir yönüyle Hz. Peygamber göklerin öğrencisi, yeryüzünün ise öğretmeni olmuştur. Kur'an O'nun hayatında ete kemiğe bürünmüş, O'nun lisanından Kelâm olarak insanlığa ulaşmıştır. O'nun fem-i saâdetlerinden Kur'an'ı öğrenen sahabe, kendi fitrat ve karakterlerinin bir yansıması olarak onu okumuş, değişik coğrafyalara dağılarak müşâfehe yoluyla onu okutmuştur. Kur'an, müslümanların zihinlerinde ve dillerinde asırlar boyu, kuşaktan kuşağa aktararak devam etmiştir.

Özellikle Kur'an-ı düşünmenin, onu düzgün bir şekilde kırâat etmenin farkında olan İslâm âlimleri, bu yüce kitabın tefsiri ve kırâati konusunda olağanüstü gayret ortaya koymuşlardır. Onu anlama yolunda birçok tefsir yazdıkları gibi, Kur'an-ı Kerîm metninin farklı okuyuş biçimlerini ifade eden kırâatine yönelik de farklı eserler telif etmişlerdir. Bu konuda kaleme aldıkları eserlerle tefsir ve kırâat alanına katkı sağlamaya çalışan müelliflerden bazıları da Ehl-i beyt taraftarlığı söylemi ekseninde yola çıkan İmâmiyye Şîası âlimleridir.

Biz bu araştırmamızda, klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın önemli müfessirlerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *et-Tibyan fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseri ile, Ebû Alî Hasan et-Tabersî'nin *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an* isimli eserlerinde kırâat olgusunun ortaya konulmasını hedeflemekteyiz.

Araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi ortaya konmakta, Tûsî ve Tabersî'nin hayatları ve eserlerine kısaca değinilmektedir.

Birinci bölümde İmâmiyye Şîası'nın teşekkül süreci ve başta İmâmet meselesi olmak üzere inanç ve ibadete taalluk eden belli konulardaki görüşlerine yer verilmektedir. İmâmiyye'de tefsir ekolleri, Tûsî ve Tabersî'nin bu ekollerden hangisine dahil olduğu İmâmiyye Şîası'nın mushaf, kırâatler ve ahruf-i seb'aya yönelik yaklaşımları bu bölümde temas ettiğimiz diğer başlıklar olmuştur.

İkinci bölümde Tûsî ve Tabersî'nin tefsirlerinde geçen kırâat farklılıkları ve müelliflerin bu farklılıklara yaklaşımları incelenmiştir. Bölüm lehçe temelli farklılıklar, nahiv temelli farklılıklar ve sarf temelli farklılıkları başlıkları altında ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm Tûsî ve Tabersî'nin kırâat algısının tefsire yansımaları konu edinmektedir. Bu bölüm, resm-i mushafta farklı okuyuşlara muhtemel olan kelimelerin tefsire yansımaları, Tûsî ve Tabersî'nin İmâmiyye Şîası'nın görüşlerini desteklemek için kırâatleri kullanması ve kırâat-tefsir ilişkisi bağlamında temas edilen müteferrik konular olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Tezimiz sonuç ve kaynakça ile sona ermektedir.

Bu araştırmamızın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Öncelikle tez danışmanlığımı yürüten Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez izleme komitesinde olup çalışmanın başından itibaren teşvik ve tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Kerim Buladı ve Prof. Dr. Nurettin Gemici hocalarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tez jürisinde bulunan Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı hocama ve yine tez jürisinde bulunup tezin her aşamasını kendisiyle istişare ettiğim, yazdığım bölümleri okuyarak değerli katkılarını esirgemeyen Dr. Öğrt. Üyesi Mustafa Kılıç hocama teşekkür ederim. Kırâat alanında pratik anlamda kendisinden uzunca süre istifade ettiğim Dr. Öğrt. Üyesi Fatih Çollak hocamı minnetle anmak isterim. Mensubu bulunduğum İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve hocalarına, akademik çalışmam süresince istifade ettiğim İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) ve onun her kademedeki güler yüzlü çalışanlarına yine teşekkür ederim.

Son olarak tez çalışmam boyunca bana dualarını eksik etmeyen anneme, sabırla fedakârlık gösteren kıymetli eşime ve daha küçük yaşlarında evde yolumu gözlemek durumunda kalan kızıma ve oğluma ne kadar teşekkür etsem azdır.

Süleyman YILDIZ

Bağlarbaşı, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂMİYYE ŞİÂSİ, TEFSİR, MUSHAF VE KİRÂAT TASAVVURLARI

1. İmâmiyye Öncesi Şiîliğe Genel Bir Bakış	13
1.1. Şîa'nın Ortaya Çıkışı	16
1.2. Şîa'nın Muhtelif Kollara Ayrılması	20
1.2.1. Zeydiyye	20
1.2.2. İsmâiliyye	22
2. İmâmiyye Şîası'nın Teşekkülü	25
3. İmâmiyye'nin İnanç ve İbâdet Esaslarına Yaklaşımları	27
3.1. İmâmiyye'nin İnanç Esasları	27
3.2. İmâmiyye'nin İbâdet Esasları	34
4. İmâmiyye'de Tefsir Ekolleri ve Tefsir Kaynakları	36
4.1. Ahbârî/Rivâyet Merkezli Yaklaşım ve Kaynaklar	36
4.2. Usûlî/Dirâyet Merkezli Yaklaşım ve Kaynaklar	47
5. Tahrif İddiası ve Mushafın Cem'i Bağlamında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'a Yaklaşımı	54
5.1. İlk Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı	55
5.2. Klasik Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı (Tûsî-Tabersî)	63
5.3. Son Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı	67
6. İmâmiyye Şîası'nın Kırâatler ve Ahruf-i Seb'a'ya Yaklaşımı	72
6.1. İmâmiyye Şîası'nın Kırâatlere Bakışı	72
6.1.1. Kırâatlerin Menşei, Tedvin ve Tasnif Süreci: İmamlar, Râvîler, Eserler	73
6.1.2. Kırâatte Tevâtür Meselesine Bakışları	82
6.1.3. İmâmiyye Şîası'nın Tercih Ettiği Kırâat	88
6.2. İmâmiyye Şîası'nın Yedi Harfe Yaklaşımı	91
6.2.1. Tûsî-Tabersî Öncesi Yedi Harf Anlayışı	93
6.2.2. Tûsî ve Tabersî'nin Yedi Harf Anlayışı	95
6.2.3. Tûsî-Tabersî Sonrası Yedi Harf Anlayışı (Son Dönem İmâmiyye Şîası)	97

İKİNCİ BÖLÜM

TÛSÎ VE TABERSÎ'DE GEÇEN KİRÂAT FARKLILIKLARI VE MÜELLİFLERİN BU KİRÂATLARA YAKLAŞIMLARI

1. Lehçe Temelli Kırâat Farklılıkları.....	99
1.1. Kelimeleri Seslendirmede Ortaya Çıkan Fonetik Farklılıklar.....	105
1.1.1. İmâle.....	105
1.1.2. İdgam.....	112
1.1.3. Hemzenin Telaffuzu.....	115
1.1.4. İsmâm.....	120
1.1.5. Muarreb Kelimelerin Lehçelere Bağlı Olarak Telaffuzu.....	124
1.2. Sarf-Lehçe İlişkisi Bağlamındaki Hareke Farklılıkları.....	130
1.2.1. Fiillerin Çekimlerinde Görülen Hareke Farklılıkları.....	130
1.2.2. İsim veya Masdardaki Hareke Farklılıkları.....	133
1.2.2.1. Kelime Başlarındaki Hareke Farklılıkları.....	133
1.2.2.2. Kelimenin İkinci Köklerindeki Hareke Farklılıkları.....	135
1.2.2.3. Kelime Sonlarındaki Hareke Farklılıkları.....	136
2. Nahiv Temelli Kırâat Farklılıkları.....	138
2.1. İsimlerdeki İ'rab Vecihleri.....	139
2.1.1. İsmi Merfû veya Mansub Olarak Gelmesi.....	139
2.1.2. İsmi Merfû veya Mecrur Olarak Gelmesi.....	144
2.1.3. İsmi Tenvinli veya Tenvinsiz Okunması.....	148
2.1.4. İzâfetle İlgili İ'rab Vecihleri.....	154
2.2. Fiillerdeki İ'rab Vecihleri.....	159
2.3. Harf/Edat Temelli Kırâat İhtilafları.....	165
2.3.1. Elif-Nûn “أ” Maddesinin “إ” ve “أ” Şeklinde Okunması ..	166
2.3.2. Bir Edatın Başka Bir Edatla Yer Değiştirmesi (İbdâl).....	167
2.3.3. Edatların Hazf, İsbât ve Ziyâdesine Yönelik Farklılıklar.....	172
3. Sarf Temelli Kırâat Farklılıkları.....	177
3.1. İsim Kalıplarındaki Farklı Kırâat Vecihleri.....	177
3.1.1. Müştak İsimlerle İlgili Kırâat Vecihleri.....	178
3.1.2. Masdarlarla İlgili Kırâat Vecihleri.....	185
3.1.3. Kelimenin Müfred-Cemi Olarak Gelmesi.....	192
3.2. Fiil Kalıplarında Görülen Farklı Kırâatler.....	195
3.2.1. Fiillerdeki İltifâta Dayalı Kırâat Vecihleri: Fiilin Müttekellim-Gâib Sığalarına Dönüşmesi.....	195
3.2.2. Fiilin Mâlum veya Meçhul Olarak Okunması.....	203
3.2.3. Fiilin Sülâsî veya Mezîd Kalıplarla Okunması.....	211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÛSÎ VE TABERSÎ'NİN KİRÂAT ALGISİNİN TEFSİRE YANSIMASI

1. Resm-i Mushafta Farklı Okuyuşlara Muhtemel Olan Kelimelerin Tefsire Yansıması.....	217
1.1. İsimde Bir Noktanın veya Harfin Değişmesi	219
1.2. Fiilde Bir Noktanın veya Harfin Değişmesi.....	229
1.3. Kelimenin İsim veya Fiil Kalıbında Okunması.....	236
1.4. Kelimenin Teşdid veya Tahfif İle Okunması	245
2. Tûsî ve Tabersî'nin İmâmiyye Şîası'nın Görüşlerini Desteklemek İçin Kırâatleri Kullanması	248
2.1. Abdestte Ayakları Mesh Etmek	248
2.2. Mut'a Nikâhı	260
2.3. Ehl-i Beyt, İmâmet, Velâlet, Takiyye Konuları	268
3. Kırâat-Tefsir İlişkisi Bağlamında Temas Edilen Müteferrik Konular ..	273
3.1. Akraba İle İlişkiler/Sıla-i Rahim (وَلَا تُزْجَاهُمْ/وَالْأَرْحَامُ).....	273
3.2. Teheccüd Namazının Süresi (وَنُصَفَهُ وَتُثْلَثُهُ/وَنُصَفِهِ وَتُثْلِثُهُ).....	282
3.3. Kur'an'ın veya Levh'in Korunmuşluğu	287
3.4. Mescidlerin Bakım ve Onarımı (مَسْجِدَ اللَّهِ/مَسْجِدَ اللَّهِ).....	289
3.5. Kocanın Eşine Nafaka Vasiyeti.....	291
3.6. Ehl-i Kitap ve/veya Kâfirlerle Dostluk İlişkisi	296
SONUÇ	300
KAYNAKÇA	307
ÖZGEÇMİŞ	329

KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf.:	Aynı müellif
b. :	Bin
Bkz. :	Bakınız
DİA :	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. :	Editör
h. :	Hicrî
haz. :	Hazırlayan
İSAM :	İslam Araştırmaları Merkezi
İSAV :	İslamî İlimler Araştırma Vakfı
İ.A :	İslam Ansiklopedisi
nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölüm tarihi
S. :	Sayı
SBE. :	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK :	Türk Dil Kurumu
thk. :	Tahkîk eden
trc. :	Tercüme
ty. :	Tarihi yok
vd. :	Ve devamı/ve diğerleri
yay. :	Yayınları
yy. :	Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Amacı, Kaynakları ve Yöntemi

İslam Tarihi boyunca müslümanlar Kur'an'ı koruma hususunda azami derecede dikkat etmişlerdir. İslâm'ın ilk devirlerinden başlamak üzere, Kur'an âyetlerinin toplanarak mushaf haline getirilmesi, çoğaltılıp farklı İslam beldelerine gönderilmesi, noktalanıp harekelendirilmesi hep bu gayeye matuf çalışmalardır. İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak farklı okuyuşların ortaya çıkması, kırâatler hususundaki ihtisas sahibi âlimleri Kur'an kırâatine yönelik çalışmalara sevk etmiştir. İşin ciddiyetine vakıf olan âlimler, ortaya çıkabilecek kargaşayı önlemek ve en doğru okuyuşu tespit etmek için son derece sıkı bir çalışmaya koyulmuşlardır. Kırâatleri toplamışlar, onları resm-i mushafa muvâfakat, Arap diline uygunluk ve sened yönünden sahihlik gibi belli kriterlere tabi tutarak, sahih, meşhur, şaz şeklinde kategorilere ayırmışlardır. Bu alanda gerek müstakil kitap halinde gerekse manzum halde birçok eser vücuda getirmişlerdir. Bunun yanında diğer bilim dallarına yoğunlaşan İslam âlimleri de eserlerinde kırâat ilmine yer vermişlerdir. Bu noktada kırâat farklılıklarına her yönüyle en çok yer veren ilim de tefsir sahası olmuştur.

Kırâat ilmine konu olan birçok mesele Sünnî müfessirler tarafından etraflıca ele alınmış ve ilgili müfessirler eserlerinde kırâat farklılıkların tevcihini yapmışlardır. Bütün bu Sünnî ekole mensup müfessirlerin kırâatlere yönelik yaklaşımları gerek müstakil kitap gerekse makaleler düzeyinde birçok araştırmaya konu olmuştur. Buna mukabil İmâmiyye Şîası müfessirlerinin kırâatlere yönelik yaklaşımlarına fazla yoğunlaşılmamıştır.

Araştırma literatüründeki bu boşluk İmâmiyye Şîası'nın Kur'an tefsirinde kırâatlere yaklaşımıyla ilgili görüşlerini kapsamlı bir şekilde ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Temelde bu mülahazadan hareketle "Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kırâat Olgusu: Tûsî-Tabersî Örneği" başlıklı bu çalışmada klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî üzerinden "İmâmiyye Şîası'nın kırâatlere yaklaşımı nasıldır?" sorusuna cevap aranmıştır. Yine bu bağlamda, müelliflerin tahrif iddiası ve mushafın cem'i meselesine yaklaşımları,

kırâatlerde tevâtür meselesi ve ahruf-i seb'aya yönelik bakış açıları, kırâat-lehçe, kırâat-nahiv, kırâat-sarf, kırâat-resm-i mushaf ilişkisi bağlamında kırâatleri temellendirme yöntemleri, tercih ve tenkit ettikleri kırâatler, kırâatleri kabul kriterleri, özellikle Ehl-i beyt, imâmet, velâyet, takiyye, mut'a nikahı, abdestte ayakları mesh etmek gibi Şîî düşüncesinin öncelediği kimi konularda kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıkları gibi başlıklar çalışmanın konusunu oluşturacaktır. Esasında, Tûsî ve Tabersî'nin eserlerinde kırâatlere yönelik temas ettikleri bütün meseleler, bu çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Çalışmamızda, Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile Tabersî'nin *Mecme'u'l-Beyân*'ı baştan sona taramaya tabi tutulmuş, genel hatlarıyla yukarıda işaret ettiğimiz sorular ve meseleler izâh edilmeye çalışılmıştır.

İmâmiyye Şîası'nın belli konularda aynı düşünceye sahip olup olmadığının tespiti için mütekaddimûn ve müteahhirûn Şîî kaynaklarına da baş vurulmuştur.¹ Bu kapsamda, ilk dönem İmâmiyye kaynaklarından Furât el-Kûfî'nin (ö. 310/923 [?]) *Tefsîru Furât el-Kûfî*'si, Ayyâşî'nin (ö. 320/933 [?]) *Tefsîru'l-Ayyâşî*'si, Kummî'nin (ö. 329/942 [?]) *Tefsîru'l-Kummî*'si, Küleynî'nin (ö. 329/941) *Kâfî*'si; geç dönem İmâmiyye kaynaklarından Feyz-i Kâşânî'nin (1091/1680) *Tefsîru's-Sâfî*'si, Bahrânî'nin (ö. 1108/1696) *Burhân*'ı ve Huveyzî'nin (ö. 1112/1700) *Tefsîru Nuri's-Sakaleyn*'i; son dönem İmâmiyye kaynaklarından ise Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'nin (ö. 1402/1981) *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, el-Hûî'nin (ö. 1413/1992) *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, M. Cevâd Belâğî'nin (1352/1933) *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Hâdî Ma'rîfet'in *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve *Telhîsu't-Temhîd*'i baş vurulan eserler arasında yer almıştır.² Genelde İmâmiyye Şîası'nın özelde Tûsî ve Tabersî'nin ilgili konulara yönelik yaklaşımları ortaya

¹ Şîî gelenekte genellikle Şeyh Tûsî'ye (ö. 460/1067) kadar olan dönem “mütekaddimûn”, sonrası ise “müteahhirûn” olarak sayılmaktadır. (Cafer Sübhânî, **Külliyât fî İlmi'r-Ricâl**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1428/2007, s. 153-154).

² İmâmiyye Şîası'nın tefsir tarihinin geçirdiği evreler Ahbârîlik ve Usûlîliğin baskın olarak hüküm sürdüğü dönemler dikkate alınarak şu şekilde tasnif edilmiştir: 1. İlk dönem yuhut birinci rivâyet dönemi (hicrî 1 ve 4. asır); 2. Orta/klasik dönem yahut birinci dirâyet dönemi (hicrî 5 ve 10. asır); 3. Geç dönem yahut ikinci rivâyet dönemi (hicrî 11 ve 12. asır); 4. Son dönem ya da ikinci dirâyet dönemi (hicrî 13 ve 15. asır). (Bu evrelerle ilgili kategorizasyon için bkz Aslan Habibov, “İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2007, s. 13-24.)

konulurken, okuyucuya mukayese imkânı sağlaması açısından, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemelerine de elbette atıfta bulunulmuştur. Zira, gerek Tûsî ve Tabersî gerekse diğer Şîî âlimler meseleleri kendi görüşleri çerçevesinde temellendirirken, çok kere Sünnî literatürdeki bilgilere de yer vermişlerdir.

Âyetlerde geçen kırâat farklılıkları ele alınırken, her iki müellifin de ortaya koyduğu sistem aynen takip edilmiştir. Önce ayette geçen kırâat farklılıklarına yer verilmiş, sonra bu kırâatlerin kimler tarafından okunduğuna, bu vechin sahih kırâatler içerisinde mi yoksa şaz kırâatler içinde mi bulunduğuna işaret edilmiştir. Müelliflerin nakletmiş olduğu kırâat vecihleri, farklı kırâat kitaplarındaki bilgilerle karşılaştırılarak dipnotta belirtilmiştir. (Örneğin, Tûsî, *Tibyân*, I, 326; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 28. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 162; Mekkî, *Keşf*, II, 249; a.mlf., *Tebssıra*, 424; Dâni, *Teysîr*, s. 74; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 218.)

Müelliflerin “*el-Hücce*” başlığı altında kırâat farklılıklarına yönelik yaptıkları açıklamaları, kırâat vecihlerini dil ve i'rab yönünden ele alıp inceleyen “*İ'râbü'l-Kur'an*”, “*Me'âni'l-Kur'an*” “*Me'âni'l-Kırâât*”, “*Huccetü'l-Kırâât*”, “*İ'râbü'l-Kırâât*”, “*Vücûhü'l-Kırâât*” gibi değişik isimlerde yazılmış olan kitaplardaki bilgilerle karşılaştırılarak verilmiştir. Dolayısıyla ilk dönemden başlamak üzere konuyla ilgili açıklamaların yer aldığı dil, kırâat ve tefsir sahasındaki ulaşılabilen tüm eserler, araştırmada yoğun olarak kullanılan kaynaklar olmuştur.

Âyetlerin Arapça metin ve meâlleri tırnak içerisinde verilmiş, Türkçe metin italik karakterde yazılmıştır. Âyet meâlleri verilirken genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir komisyon marifetiyle hazırlanan *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı çalışmadan yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra başka meâllerden de tasarrufta bulunulmuştur. Âyet lafızlarında kırâat farklılıklarına konu olan kelimeler, altı çizili bir şekilde verilmiş, işlenmek üzere seçilen âyetlerde, sûre ismi, sûresin Kur'an-ı Kerîm'deki sırası ve âyet numarasıyla beraber, eserlerdeki sayfa ve cilt numarası da belirtilmiştir. Müelliflerin eserlerinde geçtiği halde işlenemeyen örnekler ise dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca metin içerisinde ve dipnotta sade bir görüntü ortaya koymak maksadıyla kişi ve eserlerde geçen “el” takısı hazfedilmiştir. (Mesala, et-Tûsî, et-Tibyân kelimelerindeki marifelik alameti olan “el” takısı hazfedilerek Tûsî, *Tibyân* şeklinde yazılmıştır.)

Çalışmamızda, ele aldığımız konuların mahiyetine göre farklı yöntemler takip edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada müelliflerin görüşlerini ortaya koyarken sosyal bilimlerde takip edilen betimleme/tasvîr, anlama ve açıklama, karşılaştırma ve tartışma yöntemleri kullanılmıştır. Tûsî ve Tabersî'nin kırâatlere yönelik yaklaşımları incelenirken, eserlerde geçen bilgiler olduğu gibi aktarılmaya çalışılmış, müelliflerin farklı görüşleri ve mezhebi bakış açıları yargılama sebebi sayılmamıştır.



II. Tûsî ve Tabersî'nin Hayatı ve Eserleri

A. Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tibyân Tefsiri

Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, İmâmiyye Şîası'nın en önemli âlimlerindendir. İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eserler telif eden Tûsî, İmâmiyye Şîası içerisinde “Şeyhu't-Tâife” ünvanıyla şöhret bulmuştur.³

385/995 yılının Ramazan ayında, nisbesinden de anlaşılacağı üzere, bölgenin en kadîm ve meşhur şehirlerinden olan Horasan'ın Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir. Tûsî'nin yetiştiği çevre, Şîi ilim ve düşüncesinin en yoğun yaşandığı bölgedir.⁴ Hayatının ilk 23 senesini Horasan'da geçirmiştir. Yaşamının bu süreciyle ilgili fazla malumat bulunmamakla birlikte, bölgede gerek İmâmiyye gerekse Sünnî âlimlerden dersler aldığı var sayılmaktadır.⁵

408/1017 yılında Şîi Büveyhîler'in hakimiyeti altında olan Bağdat'a gitti. Bağdat'ta kendi mezhebî fikhının yanı sıra Şâfiî fikhını da okudu. Mu'tezilî eğilimli olan Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve onun en meşhur talebelerinden olan Şerif el-Murtaza'dan (ö. 436/1044) dersler aldı.⁶ Talebelik ve hocalık yıllarında Şîi Büveyhîler'in güvenini kazanan Tûsî, Şeyh Müfîd ve Şerif Murtaza'nın vefatıyla Bağdat'ın ilmî rehberlik kürsüsünü elde etti. Abbasî halifesi tarafından hediye edilen bu kürsü, ancak ilimde söz sahibi olan ve çağdaşlarını geçen kimselere verilmekteydi.⁷ Tûsî Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde onlarca kitap telif etti. Kendisinden istifade eden öğrencilerin sayısının ise üç yüzü aştığı nakledilmektedir.⁸

Kırk yıl süreyle Bağdat'ta kalmış olan Tûsî, kıtlık, hastalıklar, mezhep kavgası ve nihâyet Tuğrul Bey'in (ö. 453/1063) Bağdat'a gelerek şehre hâkim olması neticesinde Necef'e sığınmak durumunda kaldı. Bu karışıklıklar ve fitnelerden sonra

³ Bahrânî, Yusuf b. Ahmed b. İbrahim, **Lü'lüetü'l-Bahrayn**, thk. Seyyid Muhammed Bahrululûm, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1405/1985, s. 293.

⁴ Tûsî, Ebû Ca'fer, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an**, takdim: Aga Büzürg-i Tahrânî, Dâru İhyâi't-Türsâsi'l-Arabi, Beyrut, t.y., s. ب (muhakkikin girişi).

⁵ Tûsî, Ebû Ca'fer, **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammad Rıza el-Ensârî, Sitâre, Kum, 1417/1997, I, 9-10 (muhakkikin girişi).

⁶ Tûsî, **Tibyân**, s. ج; Mustafa Öz, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, **DİA**, İstanbul, XLI, 433-434.

⁷ Muhsin Emin, **A'yânü's-Şîa**, thk. Hasan Emin, Dârü't-Teârufi li'l-Matbûât, Beyrût, 1983/1403, IX, 159.

⁸ Tûsî, **Udde**, I, 44-47 (muhakkikin girişi).

kütüphanesi, evi, halifenin kendisine hediye ettiği ders kürsüsü de yağmalanıp yakıldı.⁹

Necef'te de bir ilim havzası ilmi inşâ eden Tûsî, burada on iki yıl yaşamış ve 460/1068 yılında vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine defnedildiği evi mescide çevrilmiş olup, burası şimdi “Mescid-i Tûsî” adıyla maruftur.¹⁰

Tûsî, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eserler telif etmiştir. Bizzat kendi yazmış olduğu *Fihrist*'inde kırk üç eserinin ismini zikretmektedir.¹¹ Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tibyân* tefsirine yazdığı mukaddimesinde onun kırk sekiz kitabından bahsetmektedir.¹² Hadis alanında İmâmiyye mezhebinin dört ana kitabından ikisini oluşturan *Tehzîbü'l-Ahkâm* ve *İstibsâr*; fıkıh alanında *el-Mebsût*, *en-Nihâye*, *el-Udde*; tabakât alanında *Fihrist* ve *Ricâl*; kelâm sahasında *el-İktisâd* ve *Kitâbü'l-Ğaybe*; nihayet tefsir alanında ise *Tibyân* onun meşhur eserleri arasında yer almaktadır.¹³

Tibyân klasik dönem İmâmiyye mezhebinin en önemli dirâyet tefsirlerinden birisidir. Âyetler başta kırâat ihtilafları olmak üzere, şiirle istişhâd, filolojik tahlil gibi birçok vecihlerle ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.¹⁴ Tûsî, *Tibyân* adlı eserinin mukaddimesinde eserinin yazılış gayesini özetle şu şekilde izah eder:

“Beni bu kitabı yazmaya sevk eden şey, geçmişten günümüze mezhep büyüklerimizin Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsamlı bir şekilde tefsir etmemiş olmalarıdır. İşittiğimize göre ashabımızdan bazıları, itidal yolunu seçen, kırâat, irab, meânî gibi Kur'an ilimlerinin bütününü kuşatan, müldidler, müşebbihe, mücessime gibi bâtil mezhepler tarafından ortaya atılan şüpheleri izale eden, dinin usûle ve fûrûa yönelik konularını Ehl-i beyt mezhebine göre beyan eden bir tefsir yazmayı arzu ediyorlarmış. Allah'ın izni ve lütfuyla ben böyle bir tefsir yazmaya başlıyorum.

⁹ Muhsin Emin, *A'yânü's-Şîa*, IX, 159-160; Öz, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, *DİA*, XLI, 433-434.

¹⁰ Abdulkadir Karahan, “Tûsî”, *İA*, Ankara, XII/2, 131.

¹¹ Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, thk. Cevâd Kayyûmî, Müessesetu Neşri'l-Fukaha, 1417/1997, s. 240-242.

¹² Bkz. Tûsî, *Tibyân*, s. ن-او.

¹³ Tûsî'nin eserlerini toplu olarak görmek için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 240-242; Tûsî, *Tibyân*, s. ن-او; Muhsin Emin, *A'yânü's-Şîa*, IX, 161-166; Tûsî, *Udde*, I, 9-10;

¹⁴ Tûsî'nin Kur'an ilimlerine yaklaşımıyla ilgili bakınız Hüseyin Topal, “Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 2018.

Tefsirimde konuları muhtasar bir şekilde ele alacağım. Ne okuyucuyu yoracak şekilde ayrıntıya boğacağım, ne de çok kısa tutmak suretiyle anlaşılmaz kılacağım. Bu işte sadece Allah'ın yardımını diliyor ve beni doğru yola sevk etmesini niyâz ediyorum.”¹⁵

Tûsî'nin oğlunun da öğrencisi olan müellifimiz Tabersî bu eserden çokça istifade etmiştir. Nitekim Tabersî eserinin mukaddimesinde *Tibyân* hakkında, “*Tibyân* öyle bir tefsirdir ki, hakikat ışıǵı onda parlamış ve sırlı manalar onda bulunmuştur.” şeklinde övgüyle bahsetmiştir.¹⁶

Bazı kaynaklar Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin *Mecme'u'l-Beyân*'ını, sonraki dönemlerde (XX. yy) *takrîbü'l-mezâhib* diye adlandırılan ve Sünnî-Şîî yaklaşma faaliyetlerini çağrıştıran ilk eserler olarak zikretmişlerdir.¹⁷

Tibyân tefsiri, Ali b. Şîrâzî'nin tashihiyle iki cilt olarak (Tahran 1364/1945), Âga Bürürg-i Tahrânî'nin takdimiyle on cilt halinde (Necef 1957-1965; Beyrut, ts., [Dâru ihyâi't-Türâsi'l-Arabî]) yayımlanmış, çalışmamızda da bu baskı esas alınmıştır. Eser, müellifin çağdaşlarından İbn İdrîs Muhammed b. Ahmed el-İclî ve Ebû Abdullah Harun tarafından *Muhtararu't-Tibyân* ismiyle ihtisar edilmiştir.¹⁸

Tûsî ve tefsiri hakkında uluslararası ve yerel düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Tûsî'nin özellikle *Tibyân* adlı tefsiri bağlamında tespit edebildiğimiz yurt dışı ve yurt içi çalışmaların bazıları şu şekildedir:

Kerîmîniyâ Murtedâ, “Different Reading or Arteration of The Holy Quran: (A Survey of The shiite Taraditions in Tafsir al-Tibyân), Ulûm-ı Hadith, Qum, 2006, XI, S. II-40, s. 3-21; Hudayyar Ca'fer, *eş-Şeyhu't-Tûsî Müfessiran*, Defteri Teblîgâtî İslâmî, Merkezü İntişârât, Kum, 1387; Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Menhecu's-Şeyh Ebî Cafer et-Tûsî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim: Dirâse Lugaviyye-Nahviyye-Belağhiyye*, Beytü'l-Hikme, Bağdat, 2004; Ekber İrânî Kummî, *Rûş-i Şeyh Tûsi Der Tefsîr-i*

¹⁵ Tûsî, *Tibyân*, I, 1-2. Ayrıca bkz. Recep Demir, **Kur'an'ın Şîî Yorumu: Ebû Cafer et-Tûsî Örneği**, Üniversite yay., Samsun, 2016, s. 85.

¹⁶ Tabersî, Ebû Ali Hasen b. Fazl, **Mecme'ul-Beyân**, Lecne mine'l-Muhakkıkîn, Müessesetü'l-A'lâ, Beyrut, 1415/1995, I, 32.

¹⁷ Bkz. Nâsir b. Abdullah el-Gıfârî, **Mes'elütü't-Takrîb**, 2. bsm., Dâru Taybe, Riyâd, 1413/1993, II, 148-149; İlyas Üzüm, “Takrîbü'l-Mezâhib”, **DİA**, TDV, 2010, XXIX, 467-469.

¹⁸ Öz, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, XLI, 433-434.

Tibyân, Sazmân-ı Teblîgât-ı İslâmî, Tahran, 1371. Hâne-i Kitab, Tahran, 2011; Abdullah Muhammed Yûnus, “et-Tevcîhü’n-Nahvî Beyne’t-Tûsî fî Tefsîri’t-Tibyân ve’z-Zemahşerî fî Tefsîri’l-Keşşâf”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Musul, 2011; Recep Demir, *Kur’an’ın Şîî Yorumu: Ebû Cafer et-Tûsî Örneği*, Üniversite yay., Samsun, 2016; Recep Turan, “Ebû Cafer et-Tûsî’nin Tefsirinde Nesh”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara, 2015; Amir Kahayev, “Ebû Cafer et-Tûsî’nin Hayatı, Eserleri ve Usûlu Fıkıhla İlgili el-Udde Eserinde Delil Anlayışı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, 2011; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, Marife, yıl: 5, sayı: 3, 2005, s. 213-232. Sefanur Çeliktas, “Ebû Cafer et-Tûsî’nin et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân Adlı Tefsirinde Kıraat Tercihlerinin Âyetlerin Yorumlamasındaki Etkisi,” Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2018. Çeliktas, tezini giriş ve üç ana bölüm üzerine bina etmiştir. Girişte (s. 1-13) Tûsî’nin yaşadığı dönemin özellikleri hakkında genel ve özet bazı bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde (s. 13-58) Tûsî’nin hayatı, eserleri ve tefsiri hakkında bilgi verilmiş; İkinci bölümde (s. 58-151) Tûsî’nin kıraatleri işleyiş tarzı üzerinde durulmuş; üçüncü bölümde ise (s. 151-187) Tûsî’nin kırâatleri tercih etmede esas aldığı deliller üzerinde durulmuştur. Çalışmada özellikle, Ehl-i beyt, İmâmet, velâyet, takiyye, mut’a nikahı, abdestte ayakları mesh etmek gibi Şîî düşüncesinin öncelediği kimi konularda Tûsî’nin kırâatleri mezhebi sâiklerle yorumlayıp yorumlamadığı gibi hususlar eksik bırakılmıştır. Yine belli konulardaki örnekler incelenirken, okuyucuya mukayese imkânı ortaya koyması açısından mütekaddimûn ve müteahhirûn Şîî kaynaklarına ve Ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunulmaması diğer önemli eksikliktir. Ancak, yüksek lisans olarak hazırlanan bu çalışma alana katkı sağlaması bakımından önem arz etmektedir.

Tûsî ile ilgili Türkiye’de halen devam eden akademik çalışmalar ise şunlardır:

İlyas Şanlı, “Tefsir Geleneğinde Bâtınî Yorum: Kummî ve Tûsî Örneği”, (Doktora), Sararya Üniv. SBE; Havva Yıldırım, “et-Tûsî ve et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’an-ı”, Uludağ Üniv. SBE; Mehmet Selim Naz, “Şeyh Tûsî ve Şîî Düşüncesindeki Yeri”, (Doktora), Dicle Üniv. SBE; Ahmet Akdoğan, “Râzî ve

Tûsî'nin İşaret Şerhlerinde Tecrit Sorunu", (Yüksek Lisans), İstanbul Üniv. SBE; Cevat Sülün, "Şeyh Tûsî ve Şii Düşüncesindeki Yeri", (Doktora), Dicle Üniv. SBE.

B. Tabersî'nin Hayatı, Eserleri ve Mecme'ul-Beyân Tefsiri

Ebû Ali b. Hasen et-Tabersî, Tûsî'den sonra klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli müfessirlerindendir. Hayatı hakkında fazla malumat bulunmayan Tabersî, 468/1076 (veya 469/1076) yılında İran'ın Meşhed şehrinde dünyaya gelmiş, aynı şehirde ilim tahsilini sürdürmüştür. Meşhed'de doğması sebebiyle Meşhedî, Sebzevârî'de ikâmeti sebebiyle Sebzevârî olarak da tanınmakla beraber, en meşhur nisbesi Tabersî'dir. İmâmiyye Şîası'nda Tabersî nisbesi kullanıldığı vakit mutlak olarak kendisi anlaşılır. Başta Şeyh Tûsî'nin oğlu Ebû Ali b. Şeyh et-Tûsî olmak üzere döneminin birçok âliminden dersler almış, tahsilinden sonra Horasan'da hocalık yapmıştır. 548/1153 yılında Meşhed'de vefat etmiştir.¹⁹

Tabersî başta tefsir olmak üzere birçok konuda eserler kalame almıştır. Başlıca eserleri şu şekildedir:

1. *İlâmü'l-Verâ bi Alâmi'l-Hüdâ*. Hz. Peygamber'in ve Ehl-i beyt'in faziletine dair Ehl-i sünnet ve Şîi kaynaklardan derlenen bilgilere dayanılarak hazırlanmış bir eserdir.

2. *el-Âdâbü'd-Dîniyye*. Ahlaka dair bir eserdir.

3. *Tâcü'l-Mevâlîd*. Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt ile ilgili biyografik bir çalışmadır.

4. *Nasru'l-Leâli*. Hz. Ali'nin konuşmalarını içeren muhtasar bir risâledir. Tabersî'nin bunların dışında, *Mekârimü'l-Ahlâk*, *Uddetü's-Sefer* ve *Umdetü'l-Hadar*, *Ma'âricicü's-Süâl*, *el-Cevâhir fi'n-Nahv* gibi eserleri bulunmaktadır.²⁰

¹⁹ Muhsin Emin, *A'yânü's-Şîa*, VIII, 400; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, (muhakkikin girişi) I, 9-16; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 3. bsm., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1985/1405, II, 93; Hüseyin Kerimân, *Tabersî ve Mecme'ul-Beyân*, Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1382/1962, I, 169-179; Mustafa Öz, "Tabersî", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 324.

²⁰ Tabersî'nin eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Emin, *A'yânü's-Şîa*, VIII, 399-400; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, (muhakkikin girişi), I, 11-14; Ali İyâzî, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Tahran, 1415/1994, s. 418-422; Mustafa Şentürk,

Tabersî İmâmiyye Şîası'nda müfessirliğiyle temâyüz etmiştir. Tabersî'nin *Mecme'ul-Beyân* adlı eseri dışında iki tefsiri daha bulunmaktadır. Müellif *Mecme'ul-Beyân* eserini tamamladıktan sonra kendisinden on sene önce vefat eden Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserini görünce hoşuna gitmiş, onu *el-Kâfu's-Şâf fi Telhîsi'l-Keşşâf* ismiyle muhtasar hale getirmiştir. Sonrasında *Keşşâf* ile kendi tefsirindeki zarif nükteleri ihtiva eden *Cevâmi'u'l-Câmi'* adında bir başka tefsir daha kaleme almıştır.²¹

Onun en önemli tefsiri şüphesiz *Mecme'ul-Beyân* adlı tefsiridir. Tabersî mukaddimesinde, gençliğinden beri bir tefsir yazmak istediğini ancak bazı engeller sebebiyle bunun geciktiğini, arzusunu gerçekleştirmek için altmış yaşının üzerinde iken saçına ve sakalına aklar düştükten sonra *Mecme'ul-Beyân*'ını yazmaya başladığını ifade etmiştir.²²

Tabersî, Tûsî'nin *Tibyân*'ına atıfta bulunmak suretiyle, *Tibyân* tefsirinin kendisi için bir klavuz olduğunu, kendisinin de onun izlediği yöntemi takip ettiğini belirtmiştir.²³ Müellif eserin mukaddimesinde, başta kırâat olmak üzere, irab, meânî, lûgat, haram, helâl, müşkil hususlar, kıssalar, haberler, esbâb-ı nüzûl gibi birçok meseleyi tefsirinde ele aldığını, ayrıca İmâmiyye Şîası'nın görüşlerini de temellendirme yoluna gittiğini söylemiştir.²⁴

Tabersî yine mukaddimesinde, Kur'an âyetlerinin sayısı, meşhur kurrâ ve onların Hz. Peygamber'e ulaşan senetleri, yedi harf meselesi, tefsir, te'vîl, mücmel ve müteşâbih, Kur'an'ın isimleri ve manaları, tahrif iddiası ve mushafın cemi meselesi, Kur'an ve Kur'an ehlinin faziletleri, Kur'an'ı güzel bir sesle tilâvet etmenin müstehâb oluşu gibi konuları yedi ana başlık altında ele alıp incelemiştir.²⁵

Tabersî bir âyeti tefsir ederken önce âyetle ilgili kırâat farklılıklarını "el-Kırâe" başlığı altında nakletmiş, sonra bu kırâat farklılıklarını filolojik tahlil, şiirle

Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu: İbn Atıyye ve Tabersî Örneği, İnsan yay., İstanbul, 2010, s. 71-74.

²¹ Keriman, **Tabersî ve Mecme'ul-Beyân**, II, 43; Musa Kazım Yılmaz, "Mecme'ul-Beyân", **DİA**, İstanbul, XXVIII, 257.

²² Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 34.

²³ Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 11-12.

²⁴ Bkz. Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 17.

²⁵ Bkz. Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 31-46.

istişhâd, mushafla irtibat gibi çeşitli vecihlerle “el-Hücce” başlığı altında incelemiştir. Âyetle yer alan garib lafızları “el-Luga” başlığı altında açıklayan Tabersî, i‘rab yapılması gereken müşkil yerleri “el-İ‘rab” başlığı altında çözmeye çalışmıştır. Son olarak “el-Mana” başlığı altında âyetin manasına yer vererek âyetle ilgili açıklamalarını bitirmiştir.

Tabersî tefsirini 536/1141 senesi, Zilkade ayının ortalarında perşembe günü bitirdiğini ifade etmiştir.²⁶ *Mecme‘ul-Beyân* ilki 1268/1852 olmak üzere 1306/1889, 1333/1356 ve 1374/1954 yıllarında farklı cilt hacimleriyle İran’da basılmıştır. Daha sonra *Dârü’t-takrîb beyne’l-mezâhibi’l-İslâmiyye* tarafından 1378/1958’de on iki cilt olarak Kahire’de basılmıştır.²⁷ Bu çalışmada, takdimi Muhsin Emin el-Âmilî, tahkiki bir komisyon tarafından yapılan 1415/1995 tarihli on ciltlik baskı esas alınmıştır.

Tabersî’nin *Mecme‘ul-Beyân* adlı tefsiri üzerine yapılmış tespit edebildiğimiz çalışmaların bir kısmı şu şekildedir:

Hüseyin Kerîmân, *Tabersî ve Mecme‘ul-Beyân*, I-II, Tahran, 1382/1962; Muhammed Takiyyü’l-Îrânî, *eş-Şeyh Tabersî ve Ârâü’n-Nahviyye min Hilâli Kitabi Mecme‘ul-Beyân*, İran, 1400/1980; Cafer Subhânî, *eş-Şeyh et-Tabrâsî ve İmâmü’l-Müfessirîn fi’l-Karnissâdis Hayâtühû ve Âsâruhû*, Müesses-i İmâm Sadık, Kum, 1382/2003; Nâsır Kâzım Sirâcî, *et-Tabersî ve Menhecühû fi’t-Tefsîri’l-Lügavî*, Dârü’l-Murtazâ, Bayrut, 2000; Musa O. A. Abdul, *The Kur’an: Shayh Tabarsi’s Commentar*, Published by Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, Pakistan, 1977; Ahmed Tahir Üveys, “Keşfü’l-İtticâhi’r-Râfidiyyi li Mecme‘ul-Beyân li Ulûmi’l-Kur’an”, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü’l-İslâmiyye, 1409/1988; Mecdi İbrahim, “Menhecü’t-Tabersî fi’t-Tefsîr”, (Yüksek Lisans Tezi), İran, 1999; Musa K. Yılmaz, “Tabersî ve Tabatabaî’de İmâmiye Tefsiri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Ankara, 1985; Süleyman Narol, “Şîî Bir Müfessir Olarak Tabersî’nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2004; Abdülkerim Çelik, “Râzî’nin Mefâtihü’l-Gayb Adlı Tefsiri İle Tabersî’nin Mecme‘ul-Beyân Adlı Tefsirinde Takiyye

²⁶ Tabersî, *Mecme‘ul-Beyân*, X, 499.

²⁷ Yılmaz, “Mecme‘ul-Beyân”, XXVIII, 257.

Kavramı” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 2015; Ramiz Memmedov, “Tabersî’nin Mecme‘ul-Beyân’ında Hz. Peygamber’i İkaz Eden Âyetlerin Yorumu”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2006; Mustafa Şentürk, *Kur’ân’ın Sünnî ve Şîî Yorumu: İbn Atıyye ve Tabresî Örneği*, İnsan yay., İstanbul, 2010.

Tabersî ve *Mecme‘ul-Beyân*’ı hakkında yapılan en kapsamlı çalışma *Tabersî ve Mecma‘u’l-Beyân* ismiyle Hüseyin Kerimân tarafından yapılmıştır. Eser iki cilt olarak telif edilmiş olup, ilk cildinde Tabersî ve ilmî kişiliği üzerinde durulmuştur. İkinci cildinde ise *Mecma‘u’l-Beyân* ele alınmış, eserin telif sebebi, metodu ve kaynakları incelenmiş, diğer tefsirlerle mukayese yapılmıştır. Yine Muhammet ez-Zehabî de *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* adlı eserinde Tabersî ve *Mecme‘ul-Beyân*’ı hakkında uzunca bir bahis açmış, tefsir metodu ve mezhebi etkilerini incelemiştir.²⁸ Benzer nitelikte incelemeyi İsmâil Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi* adlı eserinde yapmıştır.²⁹

Bu çalışmalardan birçoğuna, konuyla irtibatlı olan yerlerde atıfta bulunulmuştur.

Tabersî ile ilgili Türkiye’de halen devam eden akademik çalışmalar ise şunlardır:

Sabahattin Gümüş, “İsnâaşeriyye Tefsirinde “İmâmet”, “Ehl-i Beyt”, “İsmet”, “Rec’at” ve “Bedâ” İlgili Âyetlerin Siyâk Açısından Mukayeseli İncelemesi: Kummi, Feyz-i Kâşânî, Tûsî, Tabersî”, (Doktora), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı; Eltan Karağ, “Bir Şii Tefsiri Olarak Tabersî’de Kırâat Tahlilleri”, (Yüksek Lisans), Marmara Üniv. SBE; Mustafa Bayrak, “Mübhemâtü’l-Kur’an İlmi ve Şia: Tabersi Örneği”, (Yüksek Lisans), Erciyes Üniv. SBE.

²⁸ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 84-107.

²⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr yay., Ankara, 1996, I, 441-461.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂMİYYE ŞİASI, TEFSİR, MUSHAF VE KİRÂAT

TASAVVURLARI

Bu ana başlık altında önce genelde Şîa'nın özelde Şîa denince umumiyetle ilk akla gelen grup olan İmâmiyye'nin teşekkül sürecini ele alacağız. Sonra İmâmiyye Şîası'nın başta imâmet meselesi olmak üzere inanç ve ibadete taalluk eden belli konulardaki görüşlerine yer vereceğiz. İmâmiyye'de tefsir ekolleri, İmâmiyye Şîası'nın mushaf, kırâatler ve ahruf-i seb'aya yönelik yaklaşımları işleyeceğimiz diğer alt başlıklar olacaktır.

1. İmâmiyye Öncesi Şiiliğe Genel Bir Bakış

Sözlükte, “tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir amaca mâtuf olmak üzere bir araya gelmiş grup”³⁰ gibi mânaları ifade eden Şîa kelimesi; Kur'an'da da yaygın olarak, “bölük”,³¹ “fırka”, “tarafdar”³² gibi anlamlarda kullanılmıştır.³³ İlk tarihi metinlerde de bu kelime umumiyetle “tarafdar”, “tâbi” anlamında yer almıştır. Nitekim Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Cemel vak'ası³⁴ (36/656) dönüşünde Hz. Âişe (ö.

³⁰ Halil b. Ahmed, 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. İbrahim Samarrâi-Mehdî Mahzûmî, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, t.y., II, 191; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, III, 40; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Muhammed Sâdık el-'Ubeydî-Emin Abdülvehhab, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1997, VIII, 188.

³¹ Rûm 30/31-32. "مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ جُزْءٌ مِمَّا" "لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ" "Sadece O'na yönelin ve O'ndan sakının. Namazı kılın ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Dinlerinde ayrılığa düşerek gruplara bölünen ve her grubun sadece kendi sahip olduğu özelliklerle övündüğü kimseler gibi olmayın."

³² Kasas 28/15. "فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ وَهَذَا مِنْ غَدُوهِ" "Orada, biri kendi şîasından, diğeri düşmanlarından iki adamın dövüştüğünü gördü."; Sâffât 37/83 "وَأَنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ" "Şüphesiz İbrahim de onun tarafdarlarındandı."

³³ Bu kelime ve türevlerinin Kur'an'da geçtiği yer ve anlamları için bkz. Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân 'Adnân, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1412/1992, s. 470.

³⁴ **Cemel Vak'ası**: Hz. Ali ve Hz. Âişe arasında yapılan muharebenin adıdır. Hz. Âişe bu muharebeye bir deve üzerinde iştirak edip, savaşı o şekilde idare ettiği için İslâm tarihinde bu olaya "*Vak'atü'l-cemel*" denilmiştir. Cemel Ashâbı (Ashâb-ı Cemel) ise, Cemel savaşında Hz. Âişe, Zübeyr ve Talhâ'nın yanın Hz. Ali'ye karşı savaşanları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu olay her yönüyle İslâm tarihinde derin izler bırakmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Seyf b. 'Ömer et-Temîmî, *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel*, nşr. Ahmed Râtîb 'Armûş, Beyrut 1413/1993, s. 1-35; Taberî, Ebû Ca'fer

58/678), Abdullah b. Zübeyr (ö. 36/656) ve Talhâ b. Ubeydullah'ın (ö. 36/656) etrafında bulunan muhaliflerinin öldürülme sebebini soran kişiye, “Onlar benim şîamı (tarafdarlarımı) ve vergi memurlarımı öldürdüler. Oysaki onların boynunda bana ettikleri bey'atları ve benim şîamdan bine yakın insanın kanı vardı.”³⁵, demesi ilk tarihi metinlerde de bu mânada kullanıldığını ortaya koyması açısından önemlidir.³⁶

“Şîa” kelimesine gerek Ehl-i sünnet, gerekse Şîi müelliflerince farklı muhteviyatta anlamlar yüklenmiştir.

Eserleri günümüze ulaşmış olan ilk dönem Şîi müelliflerinden olan Ebû Halef el-Eş'ârî el-Kummî (ö. 301/913) ve Nevbahtî (ö. 300/912)'ye göre “Şîa, Resûlullah'ın hayatında “Şî'atü 'Ali” (Ali taraftarları) terkibiyle Hz. Ali'ye bağlı olan, onun ahirete irtihâl edişinden sonra da Hz. 'Ali'nin imam/halife olması gerektiğini ileriye süren kişilerin oluşturduğu fırka”ya verilen isimdir.³⁷

Klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın öncülerinden olan Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ise, “İmâmet ve velâyet konusunda Hz. Ali'ye bağlı olan, onun Resûlullah'ın vefâtından sonra, kesintisiz bir şekilde hilâfetine inanan, imâmet konusunda onun önüne geçenlerin imâmet/hilâfetini kabul etmeyen, Hz. Ali'yi müstakil bir önder olarak tanıyan kişilere tahsis için kullanılmış bir kavram” olarak tarif eder ve “Şîa ismi, bu itibarla, zikrettiğimiz sâir fırkalardan farklı olarak, özellikle imâmet konusunda kendine özgü anlayışları olan bir fırka için özel isim olarak kullanılmaktadır.” der.³⁸

Yine klasik dönem İmâmiyye'nin önemli şahsiyetlerinden biri olan ve aynı zamanda Şeyh Müfid'in öğrencisi olan müellifimiz Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)

Muhammed b. Cerîr, **Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk ve Sılatu Târîh et-Taberî**, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387/1967, IV, 454; Ethem Rûhî Fığlalı, “Cemel Vak'ası”, **DİA**, İstanbul, 1993, VII, 320-321.)

³⁵ Nasr b. Muzâhim, **Vak'atu Sıffîn**, thk. Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1990/1410, s. 6.

³⁶ Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları**, 1. bsm., Ensâr, İstanbul, 2011, s. 62.

³⁷ Ebû Halef el-Kummî, **Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak**, tsh. Muhammed Cevâd, Muesse-i Matbûât, Tahran, 1963, s. 15; Nevbahtî, Musa b. Hasan, **Fıraku's-Şîa**, thk. Seyyid Muhammed, Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef, 1936, s. 3, 17.

³⁸ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed, **Evâilü'l-Makâlât Fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât**, nşr. Mehdi Muhakkık, Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1372/1953, s. 1-2; İrfan Abdulhamid, **İslam'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc. Mustafa Sâim Yeprem, TDV, Ankara, 2011, s. 20.

ise, Şîa tanımına vasiyet ve nas anlamlarını katarak, “Şîiliğin, Allah Teâlâ’nın irâde buyurması ve Resûlullah’ın vasiyetiyle, Allah Resûlü’nün vefâtından sonra Hz. Ali’nin müslümanların tamamının imamı olduğuna inanmak”³⁹ olduğunu belirtir.⁴⁰

Son dönem Şîi müelliflerine baktığımız vakit, onların da ilk ve klasik dönem Şîi müellifleriyle benzer düşünceye sahip olduklarını görmekteyiz. Örneğin, Tabâtabâî, Şîa’nın “Allah Resûlü’nün halefi olmanın, Hz. Peygamber’in soyundan gelenlerin özel hakkı olduğunu benimseyen ve başta İslâmî ilimler olmak üzere birçok alanda Ehl-i beyt ekolünü izleyen kişileri” ifade ettiğini dile getirmektedir.⁴¹

Sünnî âlimlere gelince, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/936) ifadesine göre, bu grubun Şîa diye isimlendirilmesinin temel sebebi, Hz. Ali’ye taraftar olmaları ve onu sahâbîlerin en üstünü olarak öne çıkarmaları dolayısıyladır.⁴² Şehristânî ise daha geniş bir bakış açısıyla Şîa’yı, “Hz. Ali’ye taraftar olup, onun hilâfet ve imâmetinin ve Hz. Peygamber’den gelen kapalı veya açık nas ve vasiyetle sabit olduğunu; toplumun menfaat ve maslahatına dayanan imâmetin Hz. Ali ve evlatlarından başkasına intikal edemeyeceğini; bu sebeple de imâmetin dinde ümmetin tercihinine terkedilemeyecek temel bir rûkûn özelliği taşıdığını inanç temelinde benimseyenler” şeklinde tarif eder.⁴³

Bütün bu yaklaşımlardan sonra “Şîilik”, bir ıstılah olarak, “Resûl-i Ekrem’in vefâtından sonra Hz. Ali ve onun Ehl-i beyt’ini devlet başkanlığı için en meşrû kişi olarak gören; ondan sonraki halifeliğin de onların soyundan gelen belli kişilere intikal etmesi gerektiğini savunan, bu imamların mâsum olduklarını iddia eden grupların müşterek adı” olarak ifade edilmektedir.⁴⁴

³⁹ Tûsî, Ebû Ca’fer, **Telhîsü’s-Şâfi**, nşr. Hüseyin b. Muhammed et-Tâkî, y.y., Neccef, 1963, II, 56.

⁴⁰ Öz, **Şîilik ve Kolları**, s. 63.

⁴¹ Tabâtabâî, Muhammed b. Hüseyin, **Shî‘a**, ing. çev. Seyyid Hüseyin Nasr, Ansariyan, Qum, 1981, s. 33; Hasan Onat, “Şîilik”, **İslâm’a Giriş: Evrensel Mesajlar**, ed. Mehmet Paçacı, DİB, Ankara, 2008, s. 260.

⁴² Eş‘arî, Ebû’l-Hasan İsmail b. İshâk, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn**, nşr. Na‘îm Zarzûr, Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut, 1426/2005, I, 25.

⁴³ Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, **el-Milel ve’n-Nihal**, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, Muessesetül-Halebî, Kahire, 1968, I, 146.

⁴⁴ Hasan Onat, **Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği**, TDV, Ankara, 1993, s. 13; Ehtem Ruhi Fırlalı, **Günümüz İslâm Mezhepleri**, İzmir İlâhiyat Vakfı yay., İzmir, 2008, s. 265;

1.1. Şîa'nın Ortaya Çıkışı

“Teşeyyu”⁴⁵ yahut “Hz. Ali taraftarlığı”nın siyasî bir zümre olarak ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili farklı görüşler ileriye sürülmüştür. Şîî müelliflerin bir kısmı, “Bütün Peygamberlerin sahifelerinde Hz. Ali'nin velâyetinine dair bir kayıt bulunduğu, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Hz. Ali'nin velâyetini bildirmediği hiçbir peygamber göndermediği” şeklinde bir nakli esas alarak, “Hz. Ali taraftarlığı”nı Hz. Peygamber'den öncesine dayandırmışlardır.⁴⁶ Ancak daha çok nakle dayanan bu düşünce, Hz. Ali muhabbetini mitolojik boyutlara taşıdığı gerekçesiyle kabul görmemiştir.⁴⁷

Şîa'nın büyük çoğunluğu, Hz. Ali taraftarlığının, Allah Resûlü'nün hâli hayatında onun vasiyetiyle zuhûr ettiğini, onun ahirete irtihâlinden sonra da Hz. Ali'nin imam olacağı fikrine sahip olan, başta Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) olmak üzere, Ebû Zer el-Ğifârî (ö. 32/653), Mikdat b. Esved (ö. 33/653) ve Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) gibi sahabilerin “şîat-ü 'Ali” diye anıldığını belirtmektedir.⁴⁸

Şîa kaynakları Hz. Ali'nin Hz. Peygamber zamanında imam tayin edilmesi hususunda en büyük hüccet olarak “Gadîr-i Hum” olayını gösterirler. Gadir-i Hum kaynaklarda Mekke ile Medine arasında bir yer olarak ifade edilmektedir.⁴⁹

Kaynaklarda bu olay kısaca şu şekilde yer almaktadır:

Allah Resûlü veda haccı vazifesini yerine getirdikten sonra dönüş yolunda Mâide sûresinin, “*Ey Resûl! Rabbinden sana indirilen şeyi (insanlara) bildir; şayet bunu bildirmezsen risâlet görevini yerine getirmemiş sayılırsın. Allah seni insanlar*

a.mlf., **İmâmiyye Şîası**, Selçuk yay., İzmir, 1984, s. 9; Mustafa Öz, “Şîa”, **DİA**, İstanbul, 2010, XXIX, 111.

⁴⁵ “Teşeyyu”, genelde “Şîiliği müdâfaa etmek, savunmak, Şîî olmak” gibi anlamları ihtivâ eden bu kelime, özelde “Hz. 'Ali taraftarlığı”nı ifade için kullanılmaktadır. (Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye**, nşr. Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut 1407/1987, III, 1240.)

⁴⁶ Bkz. Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb, **Furû'**, nşr. Âlî Ekber el-Ğifârî, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahrân 1388/1968, I, 437.

⁴⁷ Öz, **Şîilik ve Kolları**, s. 65.

⁴⁸ Kummî, **Kitâbü'l-Makâlât**, s. 15; Nevbahtî, **Fırakü's-Şîa**, s.17; Mustafa Öz, “Şîa”, **DİA**, XXIX, 111.

⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâru Sâdir, Beyrut, 1995, IV, 188.

(*ın zararın*)’dan koruyacaktır.”⁵⁰ anlamındaki âyet-i kerîmesi nâzil olur. Bu sırada kabile Cuhfe yakınlarındaki Gadîr-i Hum denilen su birikintisinin yanına ulaşmıştır. Burası yolların kesiştiği bir nokta olup, üstelik kervanın konaklamasına uygun olmayan bir yerdir. Buna rağmen, Allah Resûlü, derhal ashabını toplar, daha önce yola koyulup uzaklaşmış olan kimselere haber salar, kafileden arda kalanları da bir müddet bekler ve burada kızgın güneş altında müslümanlara hitap ederek, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım ona destek olup dostça davrananlara sen de dost ol, karşı çıkıp düşmanca davrananlara da sen de düşman ol.”⁵¹ diyerek Hz. Ali’nin imâmetini ilan eder.⁵²

Müelliflerimizden Tabersî de yukarıdaki âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna yönelik muhtelif rivâyetleri nakleder. Bu rivâyetlere göre bu âyetin nüzul sebebi Allah Teâlâ’nın Hz. Ali’nin velâyetini daha önce bildirmiş olmasına rağmen, Hz. Peygamber’in, “Ashabından bir gruba Hz. Ali’nin velâyetini kabul etmek zor gelir endişesi taşıması, yahut insanların bu hususta kendisini eleştirmesinden korkması sebebiyle bunu insanlara ulaştırmaktan gizlemek istemiş olmasıdır.” Ancak Hz. Peygamber, Allah Teâlâ’nın, “Bunu insanlara ulaştırmadığı takdirde risâlet vazifesini îfâ etmemiş sayılacağı” ikazıyla veda haccı dönüşü Gadîr-i Hum diye isimlendirilen mevkide Hz. Ali’nin imâmetini ilân etmiştir. Tabersî’ye göre bu âyet aynı zamanda Allah’ın emrini yerine getirme hususunda Hz. Peygamber’in elini güçlendirmiştir.⁵³ Yine Tûsî ve Tabersî’nin İmâmeyn diye ifade ettikleri Ebû Ca’fer - Muhammed Bâkır- (ö. 114/733 [?]) ve Ebû Abdullah’tan - Ca’fer-i Sâdık- (ö. 148/765) naklettikleri rivâyetlere göre, Allah Resûlü, Hz. Ali’nin imâmetini insanlara açıkça bildirdikten sonra, Mâide sûresinde yer alan ve “dinin tamamlandığını” ifade eden, “...Bugün dininizi sizin için bütünledim; size olan nimetimi tamamladım ve

⁵⁰ Mâide 5/67.

⁵¹ Arapça metni şu şekildedir: “مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ” Bu haberin yer aldığı kaynakların bir kısmı için bkz. Ebû İshâk İsmâ’il b. Ca’fer, **el-Ehâdîs**, nşr. ‘Ömer b. Rafûd b. Refîd es-Sufyânî, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd, 1418/1998, s. 524; İbn Ebû Şeybe, **el-Musannef**, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd, 1409, VI, 372; Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Müsned**, nşr. ‘Âdil Murşid vd., Cem’iyyetü’l-Meknezi’l-İslâmî, 1421/2001, II, 262.

⁵² Küleynî, **Furû’**, I, 289; Abdülbâki Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik**, Der yay., İstanbul, 1979, s. 40-44; Onat, “Şîlik”, s. 265.

⁵³ Tabersî, **Mecme’ul-Beyân**, III, 382-383.

size din olarak İslâmiyet'i uygun gördüm.”⁵⁴ âyeti nâzil olmuştur. Bu iki imamın ifadesine göre, “İmâmet olayı Allah Teâlâ'nın indirdiği en son farz olup, Allah Teâlâ ümmete bundan sonra herhangi bir farz bildirmemiştir.”⁵⁵

Yukarıda naklettiğimiz Gadîr-i Hum meselesi, bir yönüyle Şîî imâmet doktrinin de dayanağını oluşturmıştır. Bu anlamda, Gadîr-i Hum meselesinin, yalnızca Kur'an'ın ruhuna yahut Hz. Peygamber'in uygulamalarına aykırı düştüğünü varsayarak kabul edilmemesi fazla bir mâna ifade etmeyecektir. Meselenin birkaç farklı açıdan tahlilinin yapılması icap etmektedir ki, bu ise bizim tez sınırlarımızı zorlayan bir husustur. Şu kadar var ki, eğer Hz. Peygamber'den kendisinin vefâtından sonra Hz. Ali'nin imâmet makamına geçeceğine dair kesin bir nas ve beyan gelseydi, müslümanların bütününe ilgilendiren böylesi bir olayın, gerek Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife olarak uygun görüldüğü “Sakîfe olayı”nda,⁵⁶ gerek Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilâfet makamına geçme sürecinde gerekse Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halîfe olma sürecindeki tartışmalarda gündeme gelmemesi imkânsız

⁵⁴ Mâide 5/3.

⁵⁵ Tûsî, *Tibyân*, III, 434-435; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, III, 274. Ayrıca bkz. Küleynî, *Furû'*, I, 289.

⁵⁶ **Sakîfetü Benî Sâ'ide:** Hazreç kabilesi kollarından Sâ'ide oğullarına ait bir hurma gölgeligidir. İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir'in hilâfet makamına seçildiği yer olması itibariyle önem arz etmektedir. Allah Resûlünün vefâtını müteakip Sakîfetü Benî Sâ'ide de toplanan Ensâr, İslâm'a ev sahipliği yaptıkları ve muhâcirlerle kucak açtıkları gerekçesiyle halifenin kendi içlerinden birinin olması gerektiğini ileri sürdüler. Seçilen yahut seçmeyi düşündükleri aday ise Hazreç kabilesinin reisi Sa'd b. 'Ubâde (ö. 14/635 [?]) idi. Ensâr'ın mezkûr yerde toplandığını, imâmet konusunda müzâkerelerde bulunduklarını duyan Hz. Ömer ve Hz. Ebûbekir yolda rastladıkları Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) ile birlikte anılan yere vardılar. Bir süre Ensâr'ı dinledikten sonra söz alıp onların faziletlerinden bahseden Hz. Ömer, Kureyş'in Araplar üzerindeki nüfuz ve otoritesine değinerek, Araplar'ın Kureyş'ten başkasına itaat etmeyeceklerini açık bir dille ifade etti. Yapılan tartışmalar sonucunda Sa'd b. 'Ubâde dışında o esnada toplantıda bulunan herkes Ebû Bekir'e bey'at etti. Hz. Ali ise o esnada yakınlarından bir grup ile Hz. Peygamber'in tekfin ve techiz işleriyle meşgul idiler. Daha sonra Hz. Ebû Bekir'e bey'at edilmesine muttali olan Hz. Ali ve yakınları durumdan hoşnut olmadılar; hatta Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir'e, kaynaklarda farklı süreler belirtilmekle birlikte, Hz. Fâtımâ'nın (ö. 11/632) vefâtından altı ay gibi bir müddet sonra bey'at ettiği ifade edilmektedir. (Bkz. Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer, *er-Ridde me'a Nebzetin min Futûhi'l-'Irâk ve Zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî*, nşr. Yahyâ el-Cebbûrî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1410/1990, I, 147.) Ensâr ve Muhâcirler arasında ilk ihtilaf yeri olarak nitelendirilen, hilâfet makamının ortaya çıkışını sağlayan ve etkileri tarih boyunca süren Sakîfetü Benî Sâ'ide toplantısı, ashabın büyük bir kısmının iştirak edemediği ve Hz. Ebûbekir'e belli sayıda kişiler bey'at etmesi sebebiyle buna “*Bey'atü'l-Hâssa*” ismi verilmiştir. (Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 201; Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, nşr. Muhammed Şeltût, Dârü'l-İsfahânî, Cidde, 1399/1979, III, 1075; İbn Düreyd, Ebû Bekr, *Cemheretü'l-Luğa*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1408/1987, II, 847; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Müşâhîr ve'l-'Alâm*, nşr. Beşşâr Marûf, Dârü'l-Kalbi'l-İslâmî, 1423/2003, II, 5; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Sakîfetü Benî Sâide”, *DİA*, 2009, XXXVI, 11-12.)

olurdu. Üstelik böylesi bir durumdan haberdar olan Ensâr ve Muhâcir, mutlaka Hz. Peygamber'in sözüne göre hareket eder onun dışına çıkmazlardı. Oysa ne Sakîfet-ü Benî Saîde de geçen olaylarda, ne de sonraki süreçlerde gündeme gelen olaylarda hiçbir sahâbi Hz. Ali'ye yönelik Hz. Peygamber'den gelen böyle bir delil ileri sürmemiştir.⁵⁷

Şîî müelliflerin çoğunluğu Şîîliği Hz. Peygamber döneminde bizzat onun vasıtasıyla ortaya çıkıp geliştiğini kabul etmekle birlikte, Şîa dışındaki müellifler umumiyetle Hz. Peygamber sonrasını işaret etmişlerdir. Bu grupta yer alan müelliflerin bir kısmına göre, Şîilik, Hz. Osman zamanında zuhûr eden ve onun şehit edilmesine kadar giden fitne hareketleriyle başlamıştır.⁵⁸ İbn Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) ifadesinden de anlaşıldığına göre siyâsî bir hareket olarak Şîilik, Hz. Ali'nin; Talha (ö. 36/656), Zübeyr (ö. 36/656) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) ile mücadeleye başlamasından kısa bir süre sonra zuhur etmiştir. İbn Nedîm der ki:

Talha ve Zübeyr Hz. Ali'ye muhalefet edip de Osman b. Affân'ın kanını talep etmekten başka bir çözümü kabule yanaşmayınca, Hz. Ali bu ikisinin Allah Teâlâ'nın emrine dönmelerini sağlamak maksadıyla mücadeleye karar kılmıştı. İşte bu sıralarda Hz. Ali'ye tâbi olanlara Şîa dendi. Çünkü Hz. Ali bunlara 'Şî'atî' 'benim şîam' (taraf-tarlarım) deyip duruyordu. Onları "seçilmiş kişiler" (asfîyâ), "sevgili dostlar" (evliyâ), "kahraman öncüler" (şurtatu'l-hamîs), "arkadaşlar" (ashâb) diye isimlendirmişti. "Kahraman öncüler" (شرطة الخميس) ismi Hz. Ali'nin mezkûr gruba şu şekildeki hitâbından gelmekteydi: "Ordunun öncülerî olunuz, çünkü ben sizi ne altına ne de gümüşe sevk ediyorum; ben sizi cennete gönderiyorum."⁵⁹

Bir başka görüşe göre ise Şîilik, Cemel Vak'ası'nın hemen akabinde cereyân eden "Sıffîn vak'ası"yla⁶⁰ (37/657) birlikte ortaya çıkmıştır.⁶¹ Bütün bunlarla birlikte,

⁵⁷ "Gadir-i Hum" olayının farklı açılardan tahlili için bkz. Onat, "Şîilik", s. 265.

⁵⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal**, trc. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2017, 374-376.

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, s. 217; Abdulhamid, **İtikadi Mezhepler**, s. 22.

⁶⁰ **Sıffîn vak'ası**: 33/657 tarihinde vuku bulmuştur. Cemel Vak'ası'nın hemen akabinde ikinci iç savaş olan Sıffîn muharebesi, Müslümünların geleceğini etkileyen en önemli hâdiselerden birisidir. Hz. Ali ile, Hz. Osman'ın katillerinin bulunup kendisine teslim edilmesini isteyen ve bu sebeple isyân eden, Şam vâlisi Muâviye (ö. 60/680) arasında zuhur etmiştir. 'Amr b. 'As (ö. 43/664) ve

Kerbelâ'da (617/680) Emevî güçleriyle yaptığı mücadelede şehit edilen Hz. Hüseyin'in kanı, Şîa'nın bir mezhep olarak teşekkül sürecine girmesinde en önemli etken olmuştur, denilebilir.⁶² Diğer bütün olaylar, Şîa'nın gelişme kaydettiği ve güçlendiği evreleri ve zaman dilimleri olmakla birlikte, son olay Şîa'nın mezhepsel olarak temelini teşkil etmiştir.⁶³ Zira bu olaydan kısa bir zaman sonra, Şîa kavramı, Emevî iktidarına karşı başta Hz. Hüseyin olmak üzere Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin öçlerini ve gaspedilen haklarını almaya çalışan, onlara taraftar olanları ifade eden bir kavram olarak yerleşmiştir. Bu aynı zamanda ilk Şîî fırkalarının, dînî ve siyâsî mâhiyette yavaş yavaş vücut bulmaların başlangıç tarihidir.⁶⁴

1.2. Şîa'nın Muhtelif Kollara Ayrılması

Ehl-i beyt taraftarlığı söylemi ekseninde yola çıkan bu kütleler, belli isimleri olan veya isimsiz birçok fırkaya ayrılmışlardır. Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye/İsnâaşeriyye bunların önemli zümrelerini teşkil etmektedir. Zeydiyye ve İsmâiliyye'ye bu başlık altında temas edilecek; İmâmiyye ise daha genel bir başlık altında ele alınarak incelenecektir.

1.2.1. Zeydiyye

Zeydiyye, Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680), İmâm Zeynelâbidîn'den (ö. 94/712) torunu olan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) imâmetini savunan, ondan sonra da bu

Muâviye'nin çeşitli harp oyunlarına başvurarak, Hz. Ali'nin kuvvetlerini parçalaması, savaşın Hz. Ali lehine sonuçlanmamasını etkileyen unsur olmuştur. "Tahkîm olayı", bu yılın Ramazan ayında akdedilmiştir. "Lâ hükme illâ lillâh" düsturuyla Hz. Ali'yi yalnız bırakıp ondan ayrılan bir grup Kûfe yakınındaki Harûrâ'ya yerleşerek "ilk hâricî zümresi"ni oluşturmuşlardır. Kaynakların bildirdiğine göre on binlerce müslüman bu savaşta öldürülmüştür. İlk devrelerden itibaren bu muhârebe hakkında müstakil eserler telif edilmiştir. Bu savaşa katılan ve ölenlerin ölenlerin ahiretteki durumu, kelâm ilminin en önemli mevzularından birisini teşkil etmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Nasr b. Muzâhim, **Vak'atu Sıffîn**, s. 1-650; Taberî, **Târîh**, IV, 557; İsmail Yiğit, "Sıffîn Savaşı", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVII, 107-108.)

⁶¹ İbn Hazm, **Fasl fi'l-Milel**, s. 374-376.

⁶² R. Strothman, "Şî'a", **İA**, İstanbul, 1979, XI, 503.

⁶³ Öz, **Şîilik ve Kolları**, 65.

⁶⁴ Fırlı, **İslâm Mezhepleri**, s. 265.

imâmetin Hz. Fâtımâ'nın (ö. 11/632) evlatları yoluyla devam etmesini söyleyenlerin mezhebidir.⁶⁵ Bu mezhep, mutedil Şîa'nın ilk mezhepleşme hareketlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hz. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Emevî hükümlerine karşı Ehl-i beyt adına ilk ayaklanan kişi olan Zeyd b. Ali'ye nisbetle Zeydiyye olarak isimlendirilmiştir.⁶⁶

Zeydiyye, her ne kadar İmâm Zeyd'in etrafında vücut bulmuş gözükiyorsa da ancak ikinci asrın sonlarına doğru onun fikirlerini devam ettiren oğlu Yahyâ (125/7439 ile mezhepsel hüviyete kavuşabilmiştir.⁶⁷

Zeydiyye, itikâdî konularda umumiyetle Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimserken,⁶⁸ amelde ise birkaç mesele hariç Hanefî mezhebinin görüşlerini esas almaktadır. Bu sebeple Şîa kaynakların bir kısmı Zeydiyye'yi Şîa'nın kolları arasında pek zikretmezler.⁶⁹

Zeydiyye'yi, Şîa'nın diğer kollarından ayıran en önemli görüşü, imâmet nazariyesinde ortaya çıkmaktadır. Bunlar da imâmeti usûlî'd-dîn'in en önemli maddesi kabul etmekle birlikte, imâmet hususunda mâsum olma şartını aramamışlar, imâmetin direkt verâsetle başladığını da kabul etmemişlerdir.⁷⁰ Onlara göre imam ancak vasıfları ile temâyüz eder. İmâmda bulunması gereken en bâriz vasıf fazilettir, ilim ve takvâ isen bunun ölçüsünü ortaya koymaktadır. Allah Resûlü'nden sonra müslümanların en faziletlisi ve imâmet makamına en lâıyk olan kişisi Hz. Ali, sonrasında da Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin'dir. Bunlardan sonraki süreçte imâmet onların soyundan gelen ve gerekli şartlara hâiz olan herkesin hakkıdır.⁷¹ Ancak takvâ sahibi âlim ve cesur sadece Kureşî değil, aynı zaman da Hâşimî olan bir kimsenin kendi imâmetini ilan ederek ortaya çıkması gerekmektedir. İmâmetini ilan ederek ortaya çıkmayan bir kimsenin imâmet iddiası geçersizdir.⁷²

⁶⁵ İbnü'n-Nedîm, **Fihrist**, s. 221.

⁶⁶ Eş'arî, **Makâlât**, I, 65; Fığlalı, **İslâm Mezhepleri**, s. 271.

⁶⁷ Onat, "Şîilik", s. 265.

⁶⁸ Bkz. Şehristânî, **Milel**, I, 29.

⁶⁹ Abdulhamid, **İtikâdî Mezhepler**, s. 49.

⁷⁰ Abdulhamid, **İtikâdî Mezhepler**, s. 48.

⁷¹ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", **DİA**, İstanbul, 2013; XLIV, 329.

⁷² Fığlalı, **İslâm Mezhepleri**, s. 265; Onat, "Şîilik", s. 279.

Yine Zeydiyye'ye nisbet edilen bir görüşe göre, "İmâmet şûrâ işidir; seçimle olur. Akd ve hâl ehli tarafından kim seçilirse, o itaat edilmesi gerekli bir imam olur."⁷³

Zeydiyye, imâmetin bu işe fazilet ve meziyet bakımından en layık (efdâl) kimsenin hakkı olduğunu, ancak daha yüksek meziyet ve faziletli kimse bulunduğu halde ondan daha az layık olanın (mefdûl) imâmetinin de câiz olacağını söyler. Buna göre, Hz. Ali efdâl olandır, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer de mefdûl olduğu için onların imâmetleri de geçerlidir ve haktır.⁷⁴

Şîî gruplar arasında, en ılımlı ve Ehl-i sünnet'e en yakın mezhep olan Zeydiyye, günümüzde başta San'a ve Sa'de olmak üzere Yemen'in muhtelif bölgelerinde hâkim mezhep olarak varlığını sürdürmektedir.⁷⁵

1.2.2. İsmâiliyye

İsmâîlîler, Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) halefi ve en büyük oğlu İsmâîl'in adına izâfeten ortaya çıkmış müfrit (aşırı) bir mezhep olarak addedilmektedir. Bu mezhep, Ca'fer'i Sâdık'ın hali hayatında iken oğlu olan İsmâîl'i imam tayin ettiği düşüncesinden hareketle, Ebû'l-Hattâb (ö. 138/755) ve Meymûn el-Kaddâh ile onun oğlu Abdullah (ö. 261/784) tarafından, muhtelif bâtinî fikirler etrafında, kurulmuştur.⁷⁶

İslâm tarihinde İsmâiliyye adı dışında, Bâtiniyye, Ta'limiyye, Karâmita, Seb'iyye vb. isimlerle de anılan bu fırka,⁷⁷ kuruluşundan sonraki ilk bir buçuk asırda faaliyetlerini tamamen gizlilik içerisinde yürütmüş, pek çok meçhûleyetleri

⁷³ Abdulhamid, **İtikâdî Mezhepler**, s. 48. İrfan Abdulhamid, yukarıdaki bilgiyi İbn Haldun'a nisbet etmektedir. İbn Haldun'un mukaddimesinde bilgi şu şekilde yer almaktadır. "Şîîlerin bir kısmı (daha sonra bunu kendisi Zeydiyye olarak açıklamaktadır) milletin ileri gelenlerinin (şuyûh) seçmesi şartıyla, halifeliğin Fâtımâ evlatlarının hakkı olduğunu söylerler. Onlara göre Fâtımâ evlâdından seçilecek imam; bilgin, zâhit, cesur olmalıdır; ayrıca kendi imâmetini ilan ederek ortaya çıkması gerekmektedir." (Bkz. İbn Haldûn, 'Abdurrahman b. Muhammed, **Târîh**, nşr. Halîl Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, I, 240.)

⁷⁴ İbn Haldûn, **Târîh**, I, 247; Hasan Onat, "Şîîlik", s. 279.

⁷⁵ Gökarp, "Zeydiyye", XLIV, 329.

⁷⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s. 27; Onat, "Şîîlik", s. 279.

⁷⁷ Şchristânî, **Milel**, I, 192.

barındıran son derece karanlık safhalar geçirmiştir.⁷⁸ Fırkanın teşkilatı bir nevi propagandacılar (dâî) tarafından sevk ve idâre edilmiş, bunlar birbirlerinden uzak bölgelerde İsmâîlî düşünce merkezlerini tesis etmişlerdir. Bunun neticesi olarak da müfrit Şiîliğin daha önceki şekillerinin taraftar bulduğu Güney Irak, Basra körfezi ve İran gibi yerlerde yüksek seviyelerde muvaffâkiyet göstermişlerdir.⁷⁹ Mısır’da 279/909 yılında açık bir şekilde tarih sahnesinde vücut bulan Fâtımî devleti, bahse konu olan İsmâîlîler tarafından kurulmuştur.⁸⁰

Bu grubun en meşhur lakabı “Bâtıniyye”dir. Bu şekilde anılmalarının sebebi ise, her zâhirin bir bâtını, her tenzilin de bir te’vili bulunduğunu iddia etmeleri sebebiyledir.⁸¹ Bu inanca göre nasların zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechi bulunmaktadır. Görünürde ortaya çıkan mâna zâhirî, onun ötesinde var olan asıl anlam ise bâtınîdir. İsmâîlîlere göre, Allah tarafından gönderilen şerîat ve kitaplar peygamberlere göre değişiklik arz etmesine karşın; aslî gerçekleri ifade eden bâtınî husûsiyetler ise kesinlikle değişmezler. Bu sebeple bâtın olma özelliği taşıyan daima zâhirin üstündedir. Zâhir kabuk; bâtın ise öz mesâbesindedir; öze (bâtın) ulaşmak için kabuğun (zâhir) kırılması gerekmektedir ki bu da “mezhebin prensiplerine uygun yorumlama demek olan” te’vile başvurmakla mümkündür.⁸²

Bu nazariyeye göre imam, ilâhî iradenin müşahhas timsâlidir ve ilâhî irâde imamlar vasıtasıyla babadan oğula intikal eder.⁸³ Ayrıca İsmâîliyye’ye göre imamlar imamlar, kıyamet saatinde insanları hesaba çekecek kişiler olup sırât-ı müstakîmdirler.⁸⁴

İsmâîliyye’nin İslâm esasları konusundaki görüşleri şu şekilde özetlenebilir:⁸⁵

⁷⁸ Mustafa Öz, “İsmâîliyye Mezhebi”, **Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 605.

⁷⁹ Bernard Lewis, “İsmâîlîler”, **İA**, İstanbul, 1979, V/II, 1121.

⁸⁰ Fâtımîler’le ilgili bkz. Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, **DİA**, İstanbul, 1995; XXII, 228-237.

⁸¹ Şehristânî, **Milel**, I, 192.

⁸² Mustafa Öz-Mustafa eş-Şek’a, “İsmâîliyye”, **DİA**, XXXIII, 128-133.

⁸³ Bernard Lewis, “İsmâîlîler”, **İA**, V/II, 1122.

⁸⁴ Öz, “İsmâîliyye Mezhebi”, s. 615.

⁸⁵ John Norman Hollister, **The Shi’a of India**, second ed., Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1979, s.; Fırlalı, **İslâm Mezhepleri**, s. 286-287.

İmâmı tanıyan kimse için, içki içmek vb. Sünnîler'in haram kıldığı şeyler bile helâldir; imamı tanımayan kimselere ise Sünnîler'in helâl kıldığı şeyler dahî haramdır.

Tahâret, örf ve âdetten geçmek; zâhire tâbi olanlardan kendini muhafaza etmektir. Abdest, Ma'rifete (imamı tanımaya) dönüş; gusl ahdi yenilemektir.

Namaz, Ma'rifete (imam'ın bilgisine) ve gerçek dine ulaşmaktır.

Zekât, ikinci önemli esastır ve uygulamada kişinin kazancının beşte bir oranını imama yahut onun yardımcılarında birine vermektir.

Oruç ise, imamın yaptığına sukût etmek ve sırrı ifşâ etmemektir.

Hac, imama vâsıl oluşturma.

Cihâd ise, kişinin kendisini Allah'ın mevcûdiyeti karşısında yok kılmasıdır.

Bu mezhep, İslâm prensiplerini söndürmesi, İslâm akâidini tam mânasıyla ifsâd etmesi sebebiyle başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere çok sayıda İslâm mütefekkeri tarafından “İslâm dışı sapkın bir fırka” olarak nitelendirilmiştir.⁸⁶

Bugün başta Hindistan, Pakistan, Afganistan, İran ve Orta Asya olmak üzere takriben yirmi iki ülkede oldukça parçalı bir vaziyette bulunan İsmâîlî mezhebinin, tahminen yirmi milyonluk bir nüfusa sahip oldukları var sayılmaktadır. Bu zümrenin takip edeceği yerleşik bir hareket tarzı bulunmamakta, daha fazla imamlarının uygun gördükleri davranışlara ittibâ ettikleri gözlemlenmektedir. Nitekim İsmâiliyye'nin en önemli ve teşkilatçı isimlerinden biri olarak kabul edilen İran asıllı III. “Ağa Han”⁸⁷ Sultan Muhammed Şâh (1877-1957) kendi tâbîlerine bu konuda tavsiyelerde bulunduğunu, sigara ve alkol haricinde mensuplarının içinde yaşamış oldukları ülkelerin koşullarına uyum sağlamalarını ve onların ana dillerini benimsemelerini öğütlediğini dile getirmektedir.⁸⁸

⁸⁶ Abdulhamid, **İtikâdî Mezhepler**, s. 57.

⁸⁷ Nizârî İsmâîlî toplumunun son dört imamı için kullanılan unvandır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Ağa Hân”, **DİA**, İstanbul, 1988, I, 453-455.

⁸⁸ Mustafa Öz-Mustafa eş-Şek'a, “İsmâiliyye”, **DİA**, XXXIII, 128-133.

2. İmâmiyye Şîası'nın Teşekkülü

İmâmiyye, dinde imâmeti en önemli rukûn olarak gören, bu noktada Hz. Peygamber'in vefâtından önce Hz. Ali'nin vasfını imâ ederek değil de bizzat kendisini işaret etmek sûretiyle açık bir nas ve gerçek tayinle imam tayin ettiğini düşünen,⁸⁹ Hz. Ali'den sonra da başta iki oğlu Hasan ve Hüseyin olmak üzere imâmetin torunlar vasıtasıyla devam ettiğini kabul eden⁹⁰ ve yine bu silsileyi takip eden on iki imama inanmayı dinin esasları arasında görenlerin oluşturduğu mezhebe denmektedir.⁹¹

Günümüzde Şîilik ifadesi kullanıldığı vakit, ilk akla gelen İmâmiyye Şîası olmaktadır. Bu zümreye, nass ve tayinle imam olduğuna inanılanların adedinin on iki olması sebebiyle “İsnâ-aşeriyye”; Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılmasından dolayı da Ca'feriyye denmektedir.⁹²

Şîî anlayışına göre, hicrî 256 yılında doğmuş olan on ikinci imam Muhammed el-Mehdî kendisi beş altı yaşlarında iken babası vefât etmiş, bundan beş yıl sonra 261/874 yılında doğum yeri olan Sâmarrâ'daki babasının evinde gizlenmiş, oradan kayıplara karışarak bir daha geri dönmemiştir.⁹³ Bu sebeple bundan sonraki dönemin adı gizlilik anlamında “gaybet dönemi” diye isimlendirilmiştir. Bu dönem, “küçük gizlilik” anlamındaki “gaybet-i suğrâ” ve “büyük gizlilik” anlamındaki “gaybet-i kübrâ” olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. “Gaybet-i suğrâ” dönemi, 261/874 yılından 328/940 yılına kadar olan dönemi ifade etmektedir. Aynı zamanda “Sefirler dönemi” diye de adlandırılan bu zaman diliminde, nakledilen rivâyetlere göre on ikinci imam, zaman zaman sefirlerle görüşmüş kendi emir ve isteklerini taraftarlarına ulaştırmıştır.⁹⁴

Kaynaklarda, İmâmiyye Şîası'nın hangi zaman diliminde teşekküllü bir itikâdî mezhep hâline dönüştüğüyle ilgili bilgiler yer almaktadır.

⁸⁹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 17.

⁹⁰ Nevbahtî, **Fıraku's-Şîa**, s. 109.

⁹¹ Fığlalı, **İslâm Mezhepleri**, s. 290.

⁹² Onat, “Şîilik”, s. 272.

⁹³ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmine Giriş**, Damla yay., İstanbul, 2013, s. 219.

⁹⁴ Onat, “Şîilik”, s. 271.

Hicrî dördüncü asrın başlarında vefât ettiği bilinen ve ilk dönem Şîî müelliflerinden olan Nevbahtî'nin (ö. 10/922), İmâmiyye Şîası'nın, Hasan b. Ali'nin ölümünden sonra on dört fırkadan biri olarak ortaya çıktığına yönelik verdiği bilgi, bu fırkanın kurumsallaşma aşamasını aydınlatması açısından önem arz etmektedir.⁹⁵ Nevbahtî'nin İmâmiyye'ye yönelik açıklamaları, hicrî üçüncü asrın sonlarında, İmâmiyye'nin pek çok Şîî fırkasından sadece biri olduğunu ortaya koymakta ve o süreçteki İmâmî görüşleri özet olarak sunmaktadır.⁹⁶

İmâmiyye Şîası'nın tam teşekküllü itikâdî mezhep hâline gelmesi ve temel referans kitaplarının ortaya çıkması ise daha çok Şîî Büveyhioğulları'nın (334-447/945-1055) iktidarları döneminde olmuştur.⁹⁷ Büveyhîlerle başlayan ve yaklaşık olarak bir asrı aşkın devam eden bu süreçte, İmâmiyye Şîası iktidarla tanışmış olmanın yahut siyasal iktidarın gücünü kendi yanlarında hissetmenin avantajlarını fazlasıyla yaşamıştır. Bu dönemde Büveyhî emirler ve vezirleri, sadece siyasal iktidarı ele geçirmekle kalmamış, kültürel himâye işlerini de halifelerden almışlardır. Buna bağlı olarak Şîîlere özgü merasimleri, törenleri ve Şîî âlimleri destekleme yoluna gitmişler, böylece İmâmiyye Şîası bu dönemde en sağlam entellektüel temellerini de oluşturmuştur.⁹⁸

Büveyhioğulları devrinde, Şîî İmâmiyye geleneğinin günümüzde de aynı canlılık ve bağlılıkla yaşanan, Muharrem âyinleri başlatılmış; Muharrem'in ilk on günü Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdetini yâd etmek için umumî mâtem günü olarak kabul edilmiştir. Yine Gadir-i Hum günü, ilk defa bu dönemde bayram günü “İydü'l-Kadir” olarak kutlanmaya başlamıştır.⁹⁹

Bugün İslâm mezhepleri arasında en büyük azınlık mezhep konumunda olan İmâmiyye Şîası'nın gönül dünyasını, Hz. Hüseyin'e duyulan özlem ve sevgi yönlendirmektedir. Onun Kerbelâ'da hazin bir şekilde şehit edilışinin hatırasını yâd

⁹⁵ Nevbahtî, **Fıraku's-Şîa**, s. 108-112.

⁹⁶ Onat, “Şîilik”, s. 273.

⁹⁷ Onat, “Şîilik”, s. 272.

⁹⁸ K.V. Zettersten, “Büveyhîler”, **İA**, İstanbul, II, 843-845; Metin Bozkuş, **Büveyhîler ve Şîilik**, Vizyon yay., Sivas, s. 104-105.

⁹⁹ Fıglalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 181.

etmek gayesiyle düzenlenen ve “tâziye”¹⁰⁰ diye isimlendirilen yas merâsimleri, siyâsî ve sosyal hayatta Şiîliğe hayat vermesi bakımından başlı başına bir olaydır.¹⁰¹

İmâmiyye mezhebi, bugün İran’da hâkim mezhep konumundadır; ulûhiyetin uknûmları (temel dayanakları) olarak bu imamlar, dünyanın mukadderâtını sevk ve idâre eder; dünyayı korur; onun varlığının hikmetini gösterirler. Selâmet onlar iledir, onların haricinde herşey felâkettir.¹⁰²

3. İmâmiyye’nin İnanç ve İbâdet Esaslarına Yaklaşımları

İmâmiyye’yi diğer fırkalardan ayıran ve mezhebin de temel dayanağını oluşturan en önemli özellik şüphesiz İmâmet meselesidir. Ancak bu ana temele bağlı olarak İslâm akâid ve ibâdetler konusunda da elbette başka görüşlere de sahiptirler.

3.1. İmâmiyye’nin İnanç Esasları

İmâmiyye göre dinin asıl dayanağını yani usûlu’-d-dîni oluşturan unsurlar beştir: Bunlar; tevhîd, nübüvvet, adâlet, imâmet ve meâddir. Bu beşli taksim bir bakıma, çok yakın görüş benzerliği bulunan, Mûtezile’nin beş aslına alternatif gözükmektedir yahut Mûtezile’nin beşli taksiminden etkilendiklerini ortaya koymaktadır.¹⁰³ İmâmet meselesi en önemli husus olduğu için biz bunu en son olarak daha geniş bir çerçevede ele alacağız.

3.1.1. Tevhîd

Allah Teâlâ tarafından gönderilen bütün peygamberlerinin çağrılarının ortak mesajı tevhid inancı olmuştur. Zira bütün inanç esasları, Allah’a iman ve O’nun birliği üzerine kurulmuştur.¹⁰⁴ Bu inanç sistemi, bütün itikâdî mezheplerin üzerinde durduğu en önemli konu olduğu gibi, İmâmiyye Şîası’nın da ısrarla üzerinde durduğu

¹⁰⁰ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Tâziye”, **DİA**, İstanbul, 2011, XL, 201-204.

¹⁰¹ Ethem Ruhi Fırlı, “Hüseyin”, **DİA**, İstanbul, 1998, XVIII, 518-521.

¹⁰² Bernard Lewis, “İsmâilîler”, **İA**, İstanbul, 1979, V/II, 1125.

¹⁰³ Avni İlhan, “Şîa’da Usûlü’-d-Dîn”, **Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 409-433.

¹⁰⁴ Kerim Buladı, **Kur’an’ın Temel Konularına Giriş**, Kayıhan yay., İstanbul, 2016, s. 20.

temel meselelerden biri olmuştur. İlk dönem İmâmiyye Şîası'ndan olan ve Şeyh Sadûk diye bilinen İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*¹⁰⁵ adlı eserinde şöyle der:

“Bil ki bizim tevhîd konusundaki inancımız şudur. Allah Teâlâ birdir, tektir, kadîrdır, O'nun eşi ve benzeri yoktur. O cevher, araz, sûret, cisim, genişlik, uzunluk, hafiflik, ağırlık, sükûn, hareket, yer ve zamanla vasıflandırılmaz. Allah Teâlâ yaratmış olduğu mahlûkâtın cümlesinin sıfatlarından münezzehtir; hem ibdâl hem teşbîh¹⁰⁶ sınırlarının ötesindedir.”¹⁰⁷

Müellifimiz Ebû Ca'fer et-Tûsî, “Bütün nimetleri bahşeden olması sebebiyle, Allah'ı bilmek her mükellefe vâcibtir.”¹⁰⁸ der. Yine Tûsî, “Allah gerek dünyada gerekse ahirette gözle görülemez; zira Allah cisim değildir, her görülenin cisim ve bir cihette bulunması icâbeder. Allah her iki durumdan da münezzehtir, berîdir.” diyerek, bu görüşünü Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı Kerîm'de buyurmuş olduğu, “*Beni asla göremeyeceksin.*”¹⁰⁹ “*Gözler O'na erişemez; halbuki o bütün gözleri çepeçevre kuşatır.*”¹¹⁰ âyetleriyle delillendirir.¹¹¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İmâmiyye'nin Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda teşbîh ve tecsim anlayışına götürecek tutumlardan şiddetli bir şekilde kaçındıkları görülmektedir. Nitekim bu tutumu çağdaş Şîî âlimlerinden Rızâ el-Muzaffer daha net bir şekilde ortaya koyarak, “O'nu mahlûkatından birine benzeten ve eli, yüzü ve gözü olduğunu iddia eden, yayut semâya nüzûl ettiğini

¹⁰⁵ Bu eser Ethem Ruhi Fırlalı tarafından aynı adla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (Bkz. Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî, **Risâletü'l-İtikâdî'l-İmâmiyye**, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978)

¹⁰⁶ **İbtâl**, Allah'ın sıfatlarının bulunmadığına inananlara işaret etmek üzere kullanılan bir ifade iken; **teşbîh** ise, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını, yaratmış olduğu varlıkların sıfatlarına benzetenlere işaret etmek için kullanılmaktadır. (Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye**, çev. dipnotu: s. 18.)

¹⁰⁷ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İtikâdî'l-İmâmiyye**, s. 17-18.

¹⁰⁸ Tûsî, “Akâidü'l-Caferiyye”, VI, 267. (Cafer Sübhânî, **Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal**, 2. bsm, İdâretü'l-Havzeti'l-İlmiyye, Kum, 1992 adlı eser içerisinde)

¹⁰⁹ Araf 7/143.

¹¹⁰ Enam 6/103.

¹¹¹ Tûsî, **Akâidü'l-Caferiyye**, VI, 269.

söyleyen, bu türden inanç ve düşüncelere yönelen, her türlü eksik sıfatlardan münezzehe olan yaratıcı tanımayan kimsedir ki o, kâfir mesâbesindedir.” der.¹¹²

3.1.2. Nübüvvet

İmâmiyye âlimleri, her devirde peygamber göndermenin vâcib olduğu görüşündedirler.¹¹³ Rızâ el-Muzaffer İmâmiyye'nin konuyla ilgili görüşü şu şekilde açıklar: Nübüvvetin İlâhî bir vazife ve Rabbânî bir elçilik olduğuna inanmaktayız. Allah Teâlâ insanları istikâmete sevk etmek, onlara dünyada ve ahirette huzur getirecek hükümleri bildirmek, onları çirkin davranışlardan arındırıp hikmet marifet yoluna sevk etmek için insanların en olgun mertebesine ulaştırdığı elçilerini kullarına gönderir.¹¹⁴ Tûsî'nin ifadesine göre, “Peygamberlerin hepsi mâsum, bütün kusur ve günahlardan arındırılmış, yaşamlarının ilk anından sonuna kadar söz ve hareketlerinde sehiv ve nisyândan uzaktırlar.”, “Peygamberimiz, nebî ve mürsellerin en üstünüdür, onların en sonuncusudur.”, “O'nun en büyük mucisesi hak ile bâtılı birbirinden ayıran, kıyâmete kadar varlığı sürecek olan, bütün yaratılmışların hücceti olan, Kur'an'ı Kerîm en şerefli Furkân'dır.”¹¹⁵

3.1.3. Adâlet

İmâmiyye Şîası'nın inanç esaslarından biri de adl anlayışıdır. İmâmiyye, bu konuda Mu'tezile ile aynı noktada buluşmaktadır.¹¹⁶ Tûsî'nin ifadesine göre, Allah adl ve hakîmdir, O, çirkin bir fiile meyletmediği gibi, gereken vâcibi de ihlâl etmez. Zira çirkin bir fiili işlemek netice itibarıyla çirkindir, gerekli ve vâcib olanı yerine getirmemek ise bir noksanlığın tezâhürüdür. Allah Teâlâ akli selimin çirkin gördüğü her türlü şeyi işlemekten ve kendi üzerine vâcib olanı ihlâl etmekten münezzehtir.¹¹⁷

¹¹² Muhammed Rıza Muzaffer, **Akâidü'l-İmâmiyye**, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Yayıncılık matbaası, İstanbul, 1978, s. 26.

¹¹³ İlhan, “Şîa'da Usûlü'd-Dîn”, s. 413.

¹¹⁴ Muzaffer, **Akâidü'l-İmâmiyye**, s. 38.

¹¹⁵ Tûsî, **Akâidü'l-Caferiyye**, VI, 271-272.

¹¹⁶ İlhan, “Şîa'da Usûlü'd-Dîn”, s. 412.

¹¹⁷ Tûsî, **Akâidü'l-Caferiyye**, VI, 271.

3.1.4. Meâd

İmâmiyye'ye göre meâd, Allah Teâlâ'nın, insanları öldükten sonra, vadettiği günde, cesediyle, ruhuyla tekrar yaratıp dirilteceğine, itaat etmiş olanlara vadetmiş olduğu mükafatı vereceğine; isyan edenleri ise gerekli cezaya çarptıracağına inanmaktır.¹¹⁸ Ayrıca Tûsî'nin ifadesine göre, "Müminlerin emiri Hz. Ali'nin kıyamet gününde susuzlara su vereceği havz, Hz. Peygamber ve mâsum imamların kendilerini seven büyük günah işleyenlere (ehl-i kebire) şefâatleri de haktır."¹¹⁹

3.1.5. İmâmet

İmâmiyye Şîası'nı Ehl-i sünnet ve diğer fırkalardan ayıran en bârız özelliği, imâmet meselesine yaklaşımıyla ilgilidir. İmâmiyye Şîası, imâmetin usûl-i dinden olduğunu, bunun da ancak nass ve tayinle olabileceğini, imânın ise imâmete inanmakla kemâle ereceğini ileri sürer. İmâmiyetin yalnızca nass ve tayinle olabileceği düşüncesine yönelik rivâyetler, erken dönem İmâmiyye'nin en önemli hadis ricâlinden biri olarak kabul edilen Küleynî'nin, *Kâfîye*'sinde açık bir şekilde yer almaktadır. Bu rivâyetlere göre, Allah Resûlü ahirete irtihâl etmeden önce kendisinden sonra kimlerin imam olacağını bizzat tek tek bildirmiştir; zira Mâide sûresinde yer alan ve "*dinin tamamlandığını*" bildiren âyet¹²⁰, Hz. Ali'nin imâmetinin ilânıyla nâzil olmuştur. Bu bağlamda İmâmiyye'nin beşinci ve altıncı imamları olarak kabul edilen Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivâyetlere göre, "İmâmet olayı Allah Teâlâ'nın indirdiği en son farz olup, bundan sonra Allah Teâlâ ümmetine herhangi bir farz bildirmemiştir."¹²¹

İmâmetin her durum ve vaziyette olması gerektiği hususunu Nevbahtî, "İmâmet, insanlık son bulup Allah'ın emir ve yasakları kulları üzerinde devam ettiği

¹¹⁸ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 107.

¹¹⁹ Tûsî, *Akâidü'l-Caferiyye*, VI, 275.

¹²⁰ Mâide 5/3.

¹²¹ Küleynî, *Furû'*, I, 289. Ayrıca bkz. Tûsî, *Tibyân*, III, 434-435; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, III, 274.

sürece kıyâmete kadar kâimdir. Yeryüzünde iki kişi kalsa, birisi hüccet olur.”¹²² sözleriyle dile getirir.

İmâmları, “söz ve fiilleri sehiv ve hatadan uzak, büyük, küçük, isteyerek veya istemeyerek bütün günahlardan arındırılmış mâsum kişiler”¹²³ olarak gören klasik dönem İmâmiyye’nin öncülerinden olan müellifimiz Ebû Ca’fer et-Tûsî ise, imâmet meselesinin nass ve tayinle olduğu hususunu, çeşitli delillerle şöyle açıklar: Hz. Peygamber’den sonra imam Hz. Ali’dir. Bunun delili, Hz. Peygamber’in, “Ey Ali, sen benim dinde kardeşim, ilimde vârisim, benden sonra halîfem, dinimin hâkimisin. Hârun ile Mûsâ’nın yakınlığı ne derece ise, senle benim durumum da aynen öyledir; şu kadar var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir.”¹²⁴, “Ali’ye müminlerin emiri olarak selâm verin, onun söylediklerine kulak verin ve ona itaat edin, ondan öğrenin, ona öğretmeye kalkışmayın.”¹²⁵ ve “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır; Allah’ım ona destek olup dostça davrananlara sen de dost ol, karşı çıkıp düşmanca davrananlara da sen de düşman ol.”¹²⁶ şeklindeki sözleridir.¹²⁷

Hicrî yedinci yüzyılın önde gelen âlim ve feylezoflarından biri olan İranlı Ebû Ca’fer Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) İmâmı, “İnsanların dînî ve dünyevî maslahatlarını gözetme ve onları zararlı şeylerden sakındırma konusunda, yeryüzündeki umûmî riyâsete asâleten sahip olan kişi” biçiminde tavsîf etmektedir.¹²⁸ Çağdaş dönem İmâmiyye müelliflerinden olan Muhammed Rızâ el-Muzaffer de imâmet ve imam meselesine benzer şekilde yaklaşımda bulunarak şöyle der: Nübüvvetin, Allah Teâlâ katından gelen bir lütuf olduğuna itikât ettiğimiz

¹²² Nevbahtî, **Fırakü’s-Şîa**, s. 109.

¹²³ Tûsî, “Akâidü’l-Caferiyye”, VI, 271.

¹²⁴ İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, VI, 366; Ahmed b. Hanbel, **Fedâil’us-Sahâbe**, nşr. Vasiyyullâh Muhammed ‘Abbâs, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1404/1983, II, 566.

¹²⁵ Küleynî, **Furû’**, I, 292; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân b. Kâymâz, **el-Muntekâ min Minhâci’l-İ’tidâl fî Nakdi Kelâmi Ehli’r-Rafdi ve’l-İ’tizâl**, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, İdâratü’l-Buhusi’l-İlmiyye, Riyâd, 1992/1413, s. 473; Meclisî, Muhammed Bâkır, **Bihâru’l-Envâr**, Muessesetü’l-Vefâ, Beyrut, 1403/1983, XXXVI, 169.

¹²⁶ Arapça metni şu şekildedir: "مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ" Bu haberin yer aldığı kaynakların bir kısmı için bkz. İsmâ’il b. Ca’fer, Ebû İshâk ez-Zurakî, **el-Ehâdîs**, nşr. ‘Ömer b. Rafûd b. Refîd es-Sufyânî, Mektebetü’r-Ruşd, Riyâd, 1418/1998, s. 524; İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, VI, 372; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 262.

¹²⁷ Tûsî, **Akâidü’l-Caferiyye**, VI, 271; Öz, **Şîlik ve Kolları**, 260.

¹²⁸ Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebû Cafer, **Risaletü Kavâ’idi’l-Akâid**, thk. Ali Hasan Hazım, Dâru’l-Gurbe, Beyrut, 1992/1413, s. 83; Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXXII, 1992, s. 99.

gibi, her devirde de, Peygamberlerin görevleriyle vazifelenmiş, insanların hem dünyada hem âhirette salah ve saadetlerini üstlenmiş hidâyet ve irşâdlarını uhdesine almış bir imamın var olmasının luzûmuna inanıyoruz. İmâm; kişilerin dînî ve dünyevî işlerini düzene koymak, onların aralarında var olan adâvet ve zulmü gidermek, adâleti yaymak konusunda Peygamber'in umûmî velâyetini taşımaktadır. Bu yönüyle imâmet, nübüvvetin devamı niteliğindedir. Peygamberi göndermek nasıl ki bir lütuf ise, Peygamberlik makamından sonra, onun yerine imamı atamak da lütuftur ve vücûb-u zâtı ile Allah Teâlâ'ya vâcibtir; bu sebeple imâmet insanların kendi ihtiyârlarıyla değil, bizzat Allah'tan gelen nass ile yahut o imamdaki önceki gelen imamın onun imâmetini açıklamasıyla gerçekleşmiş olmaktadır.¹²⁹

İmâmiyye Şîası'nın nass ve tayinle imam olduğuna inandıkları on iki imam şu şekilde sıralanmaktadır:¹³⁰

Hz. Ali: Ebü'l-Hasen Ali b. Ebû Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 40/619).

Hz. Hasan: Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ebû Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 49/669)

Hz. Hüseyin: Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Ebû Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd (ö. 61/680).

Zeyne'l-Âbidîn: Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib (ö. 94/713).

Muhammed el-Bâkır: Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib (ö. 114/733).

Ca'fer es-Sâdık: Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeyne'l-Âbidîn (ö. 148/765).

Mûsâ el-Kâzım: Ebü'l-Hasen Mûsâ b. Ca'fer es-Sâdık (ö. 183/799).

Ali er-Rızâ: Ebü'l-Hasen Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım (ö. 203/818)

Muhammed el-Cevâd: Mûsâ el-Kâsım b. Ca'fer es-Sâdık (ö. 220/835).

Ali el-Hâdî: Ali b. Muhammed el-Hüseyin el-Askerî (ö. 254/868)

¹²⁹ Muzaffer, **Akâidü'l-İmâmiyye**, s. 50.

¹³⁰ Tûsî, **Akâidü'l-Caferiyye**, VI, 273; Eş'arî, **Makâlât**, s. 17-18, Şehristânî, **Milel**, I, 27-28.

Ali el-Askerî: Ebû Muhammed Hasan b. Ali Cevâd et-Tâkî (ö. 260/874).

Mehdî el-Muhtazar: Muhammed b. Hasan b. el-Mehdî (ö. 260/874).

İmâmiyye'nin icmâına göre nass ve tayinle sâbit olan bu on iki imam dışındaki kimselerin mâsumiyeti durumları yoktur; böyle olunca da onların imâmetleri de söz konusu değildir.¹³¹

Yine İmâmiyye'de yaygın olan anlayışına göre, “Şayet bir engel (özür, sakatlık vb.) durumu yoksa, imâmet en büyük oğlun hakkıdır.”¹³² Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra ise imâmetin kardeşten kardeşe intikâli söz konusu değildir.¹³³

On ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muhtazar dünya durdukça bâkî kalacak imamların kâimidir.¹³⁴ Onun gaybette oluşu yokluğu anlamına gelmemektedir. Var olmayan bir imama itaat gerekmezken, gaybette olan imam yine hüccettir.¹³⁵ O mehdî olarak zuhûr edecek, zulüm ve sıkıntılarla dolan yeryüzünü adalet ve hakkaniyetle ıslâh edecektir.¹³⁶

Bu inanç esaslarının dışında takiyye¹³⁷ de İmâmiyye'nin inanç esasları arasında zikredilmektedir. Şeyh Sadûk'un ifadesine göre, “Takiyye vâciptir, takiyyeyi bırakan kimse namazı bırakan kimseyle aynı konumda bulunmaktadır.” Yine ona göre, “Kâim imamın çıkmasından evvel, takiyyeyi bırakan kimse, Allah Teâlâ'nın dinini terk etmiş ve İmâmiyye mezhebinden de çıkmış sayılır. Bu kimse bu durumuyla, Allah'a, onun Peygamber'ine ve imamlara muhâlefet etmiş olur.”¹³⁸

¹³¹ Tûsî, *Akâidü'l-Caferiyye*, VI, 275.

¹³² Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, s. 65.

¹³³ Küleynî, *Furû'*, I, 225; Metin Bozan, *İmâmiye Şîası'nın Oluşumu*, İSAM yay., 2. bsm., İstanbul, 2018, s. 179.

¹³⁴ Tûsî, *Akâidü'l-Caferiyye*, VI, 275; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 62.

¹³⁵ Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yete'allaku bi'l-i'tikâd*, Cem'iyetu Münteda, Necef, 1979/1399, s. 300; Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, s. 292.

¹³⁶ Tûsî, *Akâidü'l-Caferiyye*, VI, 275; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 62.

¹³⁷ **Takiyye:** Öldürülme, esir alınma veya eziyet çekme şartları altında gerçek dini, düşmanlardan gizlemek sûretiyle korumak, demektir. Fakat, takiyyede esas olan şart şudur: Takiyye durumunda gerçek din tamamen ortadan kaldırılmamalıdır; aksi durumda takiyye câiz değildir. (Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. dipnotu: s. 126)

¹³⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 127.

3.2. İmâmiyye'nin İbâdet Esasları

Temel ibâdetler konusunda, umumiyetle Ehl-i sünnet ile aynı düzlemde yer alan İmâmiyye, bu ibâdetlerin icrâsında farklı teferruatlara sahiptir. Şer'î ibâdetler beş adettir: Bunlar, Namaz, zekât, oruç, hacc, cihâd'tır.¹³⁹

Abdest, İmâmiyye'ye göre, bütün müslümanlarda olduğu gibi namazdan önce abdest almak zaruridir. İmâmiyye niyetin yanı sıra, iki uzvun meshedileceğini, iki uzvun da yıkanacağı görüşünü benimser. Buna göre Abdestin farzları, niyet etmek, yüzü yıkamak, elleri dirseklerle birlikte yıkamak, başı ve ayakları mesh etmek, şeklindedir.¹⁴⁰ Yine tertibe riâyet etmek (yüz, sağ el, sol el, baş ve ayak meshi şeklinde) ve müvâlât abdestin vâciplerindendir; özürsüz terki câiz değildir.¹⁴¹

Şâfi mezhebinde olduğu gibi İmâmiyye'de de kan abdesti bozan hususlardan değildir. Cünüplük veya adet hâlinde bulunan kişinin mushaf hattına ve Allah lafzının bulunduğu şeylere dokunması haramdır. Ancak, sayfa kenarlarına dokunmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Yine bu durumda olan kişilerin Kur'an'da secde etmenin farz olduğu sûreleri¹⁴² okuması haramdır; ancak diğer sûrelerin okunmasında herhangi bir beis bulunmamaktadır. Zaruret halleri dışında, Mescid-i Haram ve mescitlere girmek ve orada bir şeyler yapmak yasak olan hususlardandır.¹⁴³ İmâmiyye'ye göre, kadınların iddet durumu en az üç gün, en fazla on gündür. İddet süresince kadınlardan namazları düşmektedir; onların oruç tutmaları câiz değildir. Ancak tutamadıkları oruçlarını sonradan kaza etmeleri gerekmektedir.¹⁴⁴

Farz olan beş vakit namazdan önce ezan müstehâb olarak kabul edilmiştir; Cuma ezanı vâcib/farzdır. İmâmiyye, diğer mezheplerden farklı olarak ezan ve ikâmette “حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ” ibâresinden sonra, “حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ” ibaresinin kullanılması

¹³⁹ Tûsî, *İktisâd*, s. 374.

¹⁴⁰ Tûsî, *Mebûsût*, I, 19-22; Mehmet Keskin, *Caferî İlmihâlî*, 2. bsm., DİB, Ankara, 2012, s. 109; Öz, *Şîlik ve Kolları*, s. 274.

¹⁴¹ Tûsî, *Mebûsût*, I, 19-22; Tûsî, *İktisâd*, s. 375-379.

¹⁴² Farz secdesi olan sûreler dört tanedir: Secde sûresi, Fussilet sûresi, Necm sûresi, Alak sûresi (Bkz. İmâm Humeynî, *Tavzîhu'l-Mesâil: Tam İlmihâl*, 2. bsm., Kevser yay., İstanbul, 2006, s 55)

¹⁴³ Tûsî, *İktisâd*, s. 380-382.

¹⁴⁴ Tûsî, *İktisâd*, s. 382.

gerektiği görüşündedirler.¹⁴⁵ Yine “اشهد انّ محمدا رسول الله” dan sonra “اشهد ان عليا ولي الله” ibaresi ilâve edilir; ancak bu ezan ve ikâmetin bir parçası sayılmaz. Allah’a kurbet (yakınlık) kastıyla söylenir.¹⁴⁶

İmâmiyye/Ca‘feriyye’de namaz beş vakittir bunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Hadarîlik durumunda farz namazlar on yedi rek’at; seferîlik durumunda ise on bir rek’at olarak kılınır.¹⁴⁷ Her farz namazın ilk ve son olmak üzere iki vakti bulunmaktadır. Namazların ilk vaktinde edâ edilmesi daha faziletlidir.¹⁴⁸ Ancak bir özrün bulunması durumunda öğle-ikindi, akşam-yatsı namazlarının cem etmek sûretiyle edâ edilmesi câiz olması sebebiyle, İmâmiyye mezhebinde bu uygulama, yaygın bir alışkanlık durumuna gelmiş bulunmaktadır.¹⁴⁹

Mutlak olarak temiz toprak dışında; halı, kilim, seccâde vb. şeylere secde etmenin câiz olmadığı görüşünü ileriye süren İmâmiyye, bu noktada diğer mezheplerden ayrılırlar.¹⁵⁰ Toprağa secde etmeyenlerin özellikle Kerbelâ toprağından kurutulmuş, mühür yahut türbet denilen nesneler üzerine secde etmesi efdâl kabul edilmektedir.¹⁵¹

İmâmiyye’ye göre oruç, Ramazan ayı içerisinde tutulur; diğer İslâm mezhepleriyle fazla bir farklılık arz etmez; ancak iftar vaktinin ufuktaki kıızıllığın kaybolup bir yıldızın görüleceği zamanda olması gerekmektedir.¹⁵² Yine seferîlik durumunda ister Ramazan orucunun, ister kazaya kalmış bir orucun, isterse başka bir vâcib orucun tutulması câiz değildir; tutulması hâlinde iâdesi gerekmektedir.¹⁵³

¹⁴⁵ Tûsî, **İktisâd**, s. 398.

¹⁴⁶ Humeynî, **Mesâil**, s. 144.

¹⁴⁷ Tûsî, **İktisâd**, s. 393.

¹⁴⁸ Tûsî, **İktisâd**, s. 394.

¹⁴⁹ Öz, **Şîlik ve Kolları**, s. 275.

¹⁵⁰ Murtazâ, Ebü’l-Kâsım Ali b. Hüseyin, **el-İntisâr**, Dârü’l-Edva, Beyrut, 1985, 38.

¹⁵¹ Öz, **Şîlik ve Kolları**, s. 275.

¹⁵² Öz, **Şîlik ve Kolları**, s. 276.

¹⁵³ Tûsî, **İktisâd**, s. 440.

Hac ve zekât da farz olan ibadetlerdendir. Bu ibâdetlerin îfâsında Ehl-i sünnet’le, teferruatta bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, genel itibariyle benzerlikler söz konusudur.¹⁵⁴

Cihâd, Allah’ın hükmünü hâkim kılmak ve dinini yüceltmek için her müslüman üzerine farz-ı kifâye olan şer’î bir hükümdür. Bir kısım şartları bulunmaktadır ki bunlar arasında en önemli şart, âdil bir imam yahut onun atayacağı benzer nitelikteki bir imamın önderliğinde olmalıdır.¹⁵⁵

4. İmâmiyye’de Tefsir Ekolleri ve Tefsir Kaynakları

İslâm’ın değişmez iki temel kaynağı olarak kabul edilen Kur’an-ı Kerîm ve sünnetin anlaşılıp yorumlanması hususunda geçmişten günümüze müslüman âlimler, farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Nasları yorumlamada Sünnî ekolde var olan rivâyet ve dirâyet merkezli yaklaşımın bir benzeri Şîî İmâmiyye literatüründe de ortaya çıkmıştır. Şîî dendiğinde ilk akla gelen ve Şîî dünyasında hâkim mezhep olan İmâmiyye’de de bu farklı iki anlayış, ahhârî/rivâyetçi ve usûlî/dirâyetçi şeklinde vücut bulmuştur. Şimdi bu iki yaklaşım ve tefsirleri hakkında kısaca mâlumat verelim.

4.1. Ahhârî/Rivâyet Merkezli Yaklaşım ve Kaynaklar

“Haber” lafzının cem’i olan “ahhâr” lafzına bir nisbet ifadesi olan ahhârîyye, “dinî meselelerde rivâyet ve nakillere bağlananlar” diye ifade edilmektedir. Ehl-i sünnet mezhepleri arasında, dinî meseleleri tespit etme ve bu meselelerden hüküm istinbât etme hususundaki farklı yaklaşım biçimlerini ifade eden ehl-i rey-ehl-i eser şeklindeki ayırımın bir benzeri, Şîa fırkalarında usûliyye ve ahhârîyye kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şîa içerisinde dini yorumlamada birbirine zıt iki anlayıştan birini ifade eden ahhârîyye, imamların otoritesine mutlak bağlılıktan hareketle, onlardan

¹⁵⁴ İmâmiyye’nin ibâdet esaslarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, **Mebûsât**, I, 1-395; Tûsî, **İktisâd**, s. 365-461; İmâm Humeynî, **Mesâil**, s. 8-495; Keskin, **Caferî İlmihâli**, s. 94-433; İbrâhim Çalışkan, “Caferî Mezhebinde İbâdetler”, **Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 481-513.

¹⁵⁵ Tûsî, **İktisâd**, s. 461.

sâdır olan söz veya yazılı rivâyetlerin tefsir, fıkıh, akâid vb. dinî meselelerde tek kaynak olduğunu savunan ekole denmektedir.¹⁵⁶

Fikri temelleri İmâmiyye'nin öncüleri olarak kabul edilen, Küleynî ve Şeyh Sadûk'a dayandırılan bu ekol, usûlîliğe göre daha erken dönemlerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Ahbârîliği, kadîm Ahbârîlik (ilk dönem) ve hadîs Ahbârîlik (geç dönem) şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Böylece Safevîler'den önce ve imamın gaybetini müteâkip (260/874'den sonra) ortaya çıkan harekete ilk dönem, Safevîler'den sonra Esterâbâdî (ö. 1033/1624) ile beraber tekrar kendini göstererek sistemli bir yapıya dönüşen harekete de, son dönem ahbârîliği ismini vermek yerinde olacaktır.¹⁵⁷

Şîa telif literatüründe, *el-Kütübü'l-Erba'a* olarak bilinen dört eser ahbârîyye'nin temel referans kaynakları olmaktadır. Bu dört kaynak, Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Kitâbü men lâ Yahzuruhü'l-Fakîh*'i, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Kitâbü Tehzîbi'l-Ahkâm* ile *Kitâbü'l-İstîsâr* isimli kitaplarından müteşekkildir. Ahbârîyye, isimleri zikredilen bu dört hadis külliyyatındaki haberlerin tamamının sahih olduğuna ve yakîn mâna ifade ettiğine itikât etmektedir.¹⁵⁸

Bu ekol diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi tefsirde de kendini göstermiştir. İmâmiyye Şîası'nda yer alan bu ekole mensup müfessirlerin ortak noktaları, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en önemli ve müteber kaynağın rivâyetler olduğunu düşünmeleri ve nasları yorumlamada rivâyet merkezli bir yaklaşım ortaya koymalarıdır. Rivâyetçi yaklaşımın Sünnî mensupları tefsiri sadece Resûlullah, sahabe ve tâbiünden gelen rivâyetler bağlamında mümkün görürlerken;¹⁵⁹ bu geleneğin İmâmiyye Şîası'ndaki mensupları ise yalnızca Hz. Peygamber'e isnâd

¹⁵⁶ Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", **DİA**, İstanbul, 1998, I, 490-491. Ahbârîlik hususunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mazlum Uyar, **İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-**, Ayışığı, İstanbul, 2000.

¹⁵⁷ Uyar, **Ahbârîlik**, s. 68-69.

¹⁵⁸ Yurdagür, "Ahbârîyye", I, 490. İmâmiyye Şîası'nın temel hadis kaynaklarını oluşturan **Kütüb-i Erba'a** hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, **Şîa ve Hadis: Başlangıçtan Kütüb-i Erba'a'ya Hadis Rivâyeti ve İsnâd**, Klasik, İstanbul, 2017, s. 401-510.

¹⁵⁹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, 10. bsm., TDV, İstanbul, 1995, s. 228.

edilen söz ve rivâyetlerle, Hz. Peygamber'in sözü gibi hüccet kabul edilen mâsum imamlardan nakledilen rivâyetlerle câiz olabileceği düşüncesindedirler.¹⁶⁰

Müellifimiz Ebû Ca'fer et-Tûsî kendisinin karşı olduğu ancak İmâmiyye'de bu düşünceye mensup olan ekolün görüşlerini şu şekilde açıklar: “Mezhepdaşlarımızdan nakledilen rivâyetler gâyet sarîh bir vaziyette ortaya koymaktadır ki, Kur'an'ı Kerîm'in tefsiri ancak Hz. Peygamber'den sâdır olan sözler ve Hz. Peygamber'in sözleri gibi hüccet kabul edilen imamlardan nakledilen sahîh rivâyetlerle câizdir. Bu konuda reyle söz söylemek câiz görülmemiştir.”¹⁶¹

Tûsî, bu yaklaşımın sadece kendi rivâyet geleneğinde olmadığını, “âmme” diye nitelediği Ehl-i sünnet'te de benzer rivâyetlerin varlığına işaret eder.¹⁶² Bu nakledilen habere göre, “Kim ki Kur'an-ı Kerîm'i kendi rey/ictihâdına göre tefsir ederse, doğruya ulaşsa bile hata etmiş sayılır.”¹⁶³ Yine Tûsî'ye göre, Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Muhammed b. Kâsım (ö. 107/725 [?]) gibi tâbiînden ve Medîne'nin önde gelen fakihlerinden bir topluluk, Kur'an'ın rey'e dayalı tefsir ve te'viline karşı çıkmışlar bunu doğru bulmamışlardır.¹⁶⁴

Tûsî'nin kendi mezhepdaşlarından isim vermeden atıfta bulunduğu kişilerden birisi ilk dönem İmâmiyye Şîası müfessirlerinden olan Ayyâşî'dir. O “*Tefsîru'l-Ayyâşî*” diye meşhur olan tefsirinde, “Kur'an-ı Rey İle Tefsir Etmek” başlığı altında, Ca'fer es-Sâdık'tan rivâyetle, “Allah Teâlâ'nın kitabından bir tek âyeti bile rey ile

¹⁶⁰ Ali Ekber Babâî, **Tefsir Ekolleri**, çev. Kenan Hamurcu, el-Mustafa yay., İstanbul, 2014, I, 296.

¹⁶¹ Tûsî, **Tibyân**, I, 4.

¹⁶² Bu cümleden olmak üzere, rivâyeti esas almaları sebebiyle, Taberî'nin, (ö. 310/923) **Câmi'ul-Beyân**'ı; Beğavî'nin (ö. 510-1116) **Me'âlimu't-Tenzîl**'i; İbn Atıyye'nin (ö. 546/11519) **Muharraru'l-Vecîz**'i; İbn Kesîr'in (ö. 774/1374), **Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm**'i; Suyûtî'nin (ö. 911/1505) **ed-Dürri'l-Mensûr**'u Ehl-i sünnet ekolünde rivâyet merkezli yazılan tefsirler olarak zikredilebilir. (Ali Turgut, **Tefsir Usûlü ve Kaynakları**, İFAV, İstanbul, 1991, s. 236-250; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, 4. bsm., İFAV, İstanbul, 2008, s. 138-157; Ömer Çelik, **Tefsîr Usûlü ve Tarihi**, Erkâm yay., İstanbul, 1433/2012, s. 210.) Zikri geçen bu eserlerden özellikle İbn Kesîr ve Suyûtî'nin tefsirlerini, “mutlak rivâyet tefsirleri” olarak addetmek mümkünken, başta Taberî olmak üzere diğer müelliflerin tefsirlerini, rivâyet merkezli olmakla birlikte yer yer kendi görüş ve tercihlerini ortaya koymaları sebebiyle, “rivâyetle tefsirin içtihat ekolü”ne dahil etmek daha uygun gözükmektedir. (Tefsirlerin farklı şekillerde tertibi için bkz. Babâî, **Tefsir Ekolleri**, II, 295; III, 13.)

¹⁶³ Bkz. Tirmîzî “Tefsîru'l-Kur'an” 1.

¹⁶⁴ Tûsî, **Tibyân**, I, 4.

tefsir eden kimsenin kâfir olacağını” nakletmektedir.¹⁶⁵ Yine bu rivâyetlere göre, “Kur’an-ı Kerim’i kendi rey/ictihâdına göre tefsir eden kimse, doğruya ulaşsa bile herhangi bir ecir kazanamaz; ancak hata etmesi durumunda ise günahı onun üzerine olur.”¹⁶⁶ Aynı müfessire göre, Kur’an’ın anlam ve maârifi insan aklıyla elde edilebilmesi imkân dâhilinde değildir; zira “Kur’an’ın tefsiri beşer aklının çok ötesindedir.”¹⁶⁷

Ahbârî anlayışına göre, Kur’an’ın anlamı ve tefsiri ancak mâsum imamlar kanalıyla gelen rivâyetlerle mümkündür. Kur’an’daki mâna ve maârifi mâsum imamlar dışında öğrenmeye kalkışmak câiz değildir. Bu hususta onlardan başkasına yönelen kimse kör deveye binmiş demektir, klavuzsuz yol almaktadır ve sapkınlık çukuruna yuvarlanacaktır.¹⁶⁸

Bu ekole göre, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e tenzili, muhkemi, müteşâbihi, te’vîli, öğretmiştir; Resûlullah da bu bilgiyi Hz. Ali’ye nakletmiştir. Vahiy destekli olan bu Kur’an te’vîli, silsile yoluyla bütün imamlara geçmiştir.¹⁶⁹ Allah Teâlâ onları vasfetmiş, onlarsız yapılan ameli geçersiz saymış; onlara başvurup onlardan cevap almayı, “*Eğer bilmiyorsanız (ehl-i zikr’e) bilgi sahibi olanlara sorun*”¹⁷⁰ buyurarak farz kılmıştır. Zira onların bilgilerinin temeli Hz. Peygamber ve O’nun Ehl-i beyt’ine dayanmaktadır.¹⁷¹ Ehl-i zikrin yakın derecesinde mânası da, Hz. Peygamber’e has Ehl-i beyt, yani mâsum imamlarlar olmaktadır.¹⁷² Onlar Allah Resûlü’nden sonra, Kur’an-ı Kerim’in mâna ve tefsirini en iyi bilen Hz. Ali ve ondan sonra gelen on iki imamdır.¹⁷³

Kummî’nin (ö. 329/942 [?]) Hz. Ali’ye nispet ederek naklettiği şu rivâyet önemlidir: “Dikkat et, Hz. Adem’in semâdan arza indirdiği ilim ve en sonuncusuna

¹⁶⁵ Ayyâşî, Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mesud, **Tefsîru’l-‘Ayyâşî**, tlk.: Haşim Resuli Muhallâtî, Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, Beyrut, 1991/1411, I, 30.

¹⁶⁶ Ayyâşî, **Tefsîru’l-‘Ayyâşî**, I, 29.

¹⁶⁷ Ayyâşî, **Tefsîru’l-‘Ayyâşî**, I, 29.

¹⁶⁸ Bahrânî, Seyyid Hâşim, **el-Bürhân fî Tefsîri’l-Kur’an**, thk. Kısmü Dirâsâtî’l-İslâmiyye, Müessesetü’l-Bi’sse, Kum, 1995/1415, I, 10.

¹⁶⁹ Ayyâşî, **Tefsîru’l-‘Ayyâşî**, I, 26, 29.

¹⁷⁰ Nahl 16/43.

¹⁷¹ Kummî, Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim, **Tefsîru’l-Kummî**, Daru’l-Hucce, Kum, 1426/2005, I, 16.

¹⁷² Küleynî, **Furû’**, I, 210.

¹⁷³ Küleynî, **Furû’**, I, 213.

kadar peygamberlerin değerler kazandırdığı şeylerin tamamı benim ve nebilerin sonuncusunun 'itreti (Ehl-i beyt'i ve onun zürriyeti) nezdindedir. O halde sizi nereye götürüyorlar ve sizler nereye gidiyorsunuz.”¹⁷⁴

Bu ekole mensup müellifler, Kur'an'ın anlam ve maârifini bilen kimselerin sadece Hz. Ali ve onun soyundan gelen mâsum imamlar olduğuna yönelik anlayışlarına, Kur'an'dan deliller getirme çabası içerisine girmişlerdir. Başta *Nuru's-Sakaleyn* olmak üzere birçok kaynakta geçen rivâyetler bunu desteklemektedir. Bu kaynaklar, örneğin Kur'an'ın, "وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ" "...bir de nezdinde kitap ilmi bulunan kimseler"¹⁷⁵ âyetini, "başta Hz. Ali olmak üzere mâsum imamların hepsine atıf" olarak yorumlamışlardır.¹⁷⁶ Başka rivâyetlerde bu âyet, Hz. Ali'nin diğer bazı peygamberlerden de üstün oluşunu ortaya koyan en büyük meziyeti olarak dile getirilmiştir.¹⁷⁷ Hatta bu meziyet imamlara da nispet edilmiştir.¹⁷⁸ Çünkü Allah Teâlâ diğer Peygamber'lerin bilgisinin tamamını, Hz. Peygamber'e vahyetmiş; onların bilmediği şeyleri Allah Resûlü'ne bildirmiştir. Hz. Peygamber kendisine bildirilen bu bilgileri, sır olarak Hz. Ali'ye nakletmiş, sonrasında bu bilgiler silsile yoluyla bütün imamlara geçmiştir. Bu yüzdendir ki, İmâm Ca'fer es-Sâdık kendisine bu meyanda yöneltilen bir soruya, "Allah adına kasem olsun ki Kur'an'ın tamamımın bilgisi bizim nezdimizdedir. Ve onun adına kasem olsun ki, Kur'an'ın bütün ilim ve bilgisi bizim nezdimizdedir." şeklinde cevap vermiştir.¹⁷⁹

Şu hâlde peygamberlerden tevârüs eden bu ilme sahip olmanın ve Kur'an'ın mâna ve keyfiyetine vakıf olmanın en güvenilir yolu, Ehl-i beyt'e müracaat etmektir. Onlara bizzat ulaşmanın imkânsız olduğu dönemlerde de onlardan geriye kalmış olan rivâyetlerden istifade etmektir.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 17.

¹⁷⁵ Ra'd 13/43.

¹⁷⁶ Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a el-Arûsî, *Tefsîru Nuri's-Sakaleyn*, thk. Seyyid Ali Âşûr, Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabi, Beyrut, 1422/2001, III, 462; Ayrıca bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 364.

¹⁷⁷ Bkz. Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, V, 289.

¹⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 55.

¹⁷⁹ Huveyzî, *Nuru's-Sakaleyn*, V, 287; Ayrıca bkz. Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru's-Sâfi*, tsh. Hüseyin A'lemî, 2. bsm., Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuat, Beyrut, 1982/1402, III, 77.

¹⁸⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 16; Babâî, *Tefsir Ekolleri*, III, 19.

Kur'an'ın temel öğretileriyle taban tabana zıt düşen bu ekolün tefsir anlayışına göre, âyetlerin tamamı sanki Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olmuştur. Hatta önceki peygamberler ve müminler için ödül ve övgü beyan eden, ilk kâfirler ve zâlimler için kötüleme ve cezâ ifade eden âyetler bile husûsî özellikleri ortadan kaldırılarak Ehl-i beyt'e ve onların gerçek dostları için övgü ve ödül, düşmanları için de kötüleme ve ceza kabul edilecek şekilde yorumlanmıştır.¹⁸¹

Furât el-Kûfî, 'Ayyâşî ve Kaşânî'de de geçen ve Ebû Ca'fer -Muhammed Bâkır'a dayandırılan bir rivâyet bu görüşü desteklemektedir. Her üç müellifin de naklettiği bilgiye göre Ebû Ca'fer şöyle demiştir: “Kur'an dört kısımda nâzil olmuştur: Dörtte birlik kısmı bizim (yani Ehl-i beyt) hakkımızdadır, dörtte birlik kısmı düşmanlarımız hakkındadır, dörtte birlik kısmı sünnetler ve meseller hakkındadır, dörtte birlik kısmı ise ferâiz ve hükümler hakkındadır; öyleyse Kur'an'ın en değerlileri (kerâim) bize aittir.”¹⁸²

Yine 'Ayyâşî tefsirinde, Muhammed b. Müslim kanalıyla, Ebû Ca'fer -Muhammed Bâkır'a nispet edilen bir rivâyette, onun, “Ey Ebû Muhammed, Kur'an'da Allah Teâla'nın bu ümmetin herhangi birileri hakkında iyilikle vasfettiğini işitirsen, şüphesiz işte onlar biziz; şayet Allah'ın geçmişte yaşamış olan bir topluluğun kötülüklerinden bahsettiğini işitirsen, işte onlar da bizim düşmanlarımızdır.” dediğini belirtmiştir.¹⁸³

Bu ekole mensup tefsirlerde özel olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi râşit halîfelerin üçüne yönelik tâhkîr ve tezyife dayalı aşırı yorumlar yapılmış, onların isimleri zikredilmeksizin özel sıfatlarla onlara işaret edilmiştir. Hz. Ebû Bekir için “حَبْرٌ” “kısa boylu”, Hz. Ömer için “زُرِّيْقٌ” “gök gözlü”, Hz. Osman için “نَعْلٌ” “uzun sakallı”, denmiş veya el-evvel, es-sânî, es-sâlis tâbirleri kullanılmıştır.¹⁸⁴ Şeytan sözünün geçtiği âyetler “es-sânî” diye tefsir edilerek,

¹⁸¹ Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, II, 148-149; Babaî, **Tefsir Ekolleri**, III, 223.

¹⁸² Furât el-Kûfî, Ebû'l-Kâsım Furat b. İbrahim, **Tefsiru Furât el-Kûfî**, thk. Muhammed el-Kâzım, Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut, 1992/1412, I, 45-46; Ayyâşî, **Tefsîru'l-'Ayyâşî**, I, 20; Feyz-i Kaşânî, **Tefsîru's-Sâfi**, II, 24.

¹⁸³ Ayyâşî, **Tefsîru'l-'Ayyâşî**, I, 24.

¹⁸⁴ Bkz. Ayyâşî, **Tefsîru'l-'Ayyâşî**, II, 263;

bununla Hz. Ömer’e atıfta bulunulmuştur.¹⁸⁵ Örneğin, Furkân sûresinin, “*Zâlim kişi o gün pişmanlıktan ellerini ısırarak: ‘Keşke Allah’ın elçisine uysaydım. Vah bana! Keşke şu adamları kendime dost edinmeseydim. Çünkü onlar bana gelen uyarıcı öğüte ulaşmama engel oldu.’ diyecektir. İşte Şeytan insanı böyle çaresizlik içinde yüz üstü bırakarak gider.*”¹⁸⁶ meâlindeki âyetleri; Kummî ve Feyz-i Kâşânî özetle şu şekilde yorumlamaktadır: Kıyâmet günü pişmanlıktan ötürü ellerini ısırarak olan kimse, “Keşke Hz. Peygamber’le birlikte emîru’l-mü’minîni (Ali) kendime veli edinseydim. Eyvâh yazık bana! Keşke ikincisini yani Ömer’i dost edinmeseydim.¹⁸⁷ Çünkü bana açık bir şekilde velâyet geldikten sonra o beni zikirden yani Ali’den saptırdı. Şeytan, yani Ömer insanı yüzüstü bırakıp gider.”¹⁸⁸

Yine, ‘Ayyâşî, Kummî, Feyz-i Kâşânî ve Bahrânî gibi ahhârî geleneğe mensup hemen hemen bütün tefsirlerde, Nahl sûresinin, *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ* 90. âyetinde¹⁸⁹ geçen, “adl” kelimesinin, Hz. Peygamber’i; “ihsân” kelimesinin, müminlerin emîri Hz. Ali’yi; “fehşâ, münker ve bağy” kelimeleri ise, sırasıyla, birinci yani Hz. Ebû Bekir, ikinci yani Hz. Ömer ve üçüncü yani Hz. Osmân’ı nitelediği nakledilmiştir. İlgili rivâyetlerin bir kısmı, Hz. Ali’nin kırâatine de dayandırılarak, bu âyet şöyle tefsir edilmiştir: Şüphesiz Allah, adaleti, yani kendinden başka ilâh olmadığına ve Hz. Peygamber’in onun Resûlü olduğuna şahitlik etmeyi; İhsânı, yani Hz. Ali’nin velâyetine inanmayı; yakınlarla vermeyi, yani Ehl-i beyt’in ve sonraki imamların hakkını gözetmeyi emreder. Fehşâ, birincinin yani Ebû Bekir’in velâyetini; münker, ikincinin yani Ömer’in velâyetini, bağy, üçüncünün yani Osman’ın velâyetini de yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size böylece öğüt verir.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Süleyman Ateş, **İmâmiyye Şîası’nın Tefsir Anlayışı**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 19-20.

¹⁸⁶ Furkân 25/27-29.

¹⁸⁷ Bahrânî, Ca’fer es-Sâdık’a dayandırdığı bir rivâyetle, “*Eyvâh! Keşke falancayı kendime dost edinmeseydim*” âyetinin, Hz. Ali’nin Mushafında, *إِنَّا وَهَبْنَا لِيُنْتَبَى لَمْ نَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا* “Ah keşke, bir gün ortaya çıkacak olan, ikinciye kendime dost edinmeseydim.” şeklinde olduğunu belirtir. (Bkz. Bahrânî, **Bürhân**, IV, 124.)

¹⁸⁸ Kummî, **Tefsîru’l-Kummî**, II, 89; Kâşânî, **Tefsîru’s-Sâfi**, IV, 11; Bahrânî, **Bürhân**, IV, 124.

¹⁸⁹ Nahl 16/90. Anlamı: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilikte bulunmayı ve yakınlarla bakmayı emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. Düşünüp tutasınız diye size böylece öğüt verir.”

¹⁹⁰ Ayyâşî, **Tefsîru’l-Ayyâşî**, II, 279; Kummî, **Tefsîru’l-Kummî**, I, 390; Kâşânî, **Tefsîru’s-Sâfi**, III, 151-152; Bahrânî, **Bürhân**, III, 449.

İmâmiyye'nin ahbârî ekolünde âyetlerin mâna yönünden tahrifine dayalı bu türden rivâyetler ve yorumlar maalesef çokça fazladır. Örneğin, Muhammed sûresinin, *“Şeytan doğru yol kendilerine apaçık gösterildiği halde ona sırt çevirenlere, yaptıklarını güzel göstermiş, onları boş umutlarla doldurmuştur.”*¹⁹¹ meâlindeki âyeti, Kummî ve Kâşânî tarafından, Ebû Ca'fer -Muhammed Bâkır- ve Ebû Abdullah'ın - Ca'fer-i Sâdık- rivâyetlerine dayandırılarak, *“Müminlerin emîri Hz. Ali'nin velâyetini terk etmekle imândan yüz çevirenleri şeytan, yani ikincisi, (Ömer), aldatıp peşinden sürüklemiş, onları boş ümitlere sevk etmiştir.”* şeklinde yorumlanmıştır. Yine aynı sûrenin, *“Melekler yüzlerine ve arkalarına vura vura canlarını aldığı anda halleri nice olacak bakalım. Zira onlar Allah'ı öfkeliendiren şeylerin ardına düştüler, onun razı olacağı şeylerden ise nefret ettiler. Bu sebeple Allah, onların bütün yaptıkları işleri değersiz kılmıştır.”*¹⁹² meâlindeki âyetleri, *“Müminlerin emirine yönelik Allah'ın kendileri üzerindeki ahdini, dünyada birtakım hile ve dolaplar çevirerek bozanların ahiretteki durumları nice olacak. Melekler, öldükleri vakit önlerine ve arkalarına vura vura onları cehenneme sürükleyecektir. İşte bu, onların müminlerin emiri Hz. Ali'nin hakkını gasbeden falanca ve falanca'nın (yani Ebu Bekir ve Ömer'in) taraftarı olmaları sebebiyledir. Böylelikle yapmış oldukları az sayıda iyilikleri de boşa çıkmıştır.”* şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹³

Burada yeri gelmişken ifade etmek gerekmektedir ki, çoğunluğu İmâm Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan Kur'an'ın lafız ve mâna yönünden tahrifine yönelik bu türden rivâyetler, usûlî ekole mensup müfessirler tarafından âhâd haber olduğu, bu yüzden kesin hüccet ve bilgi değeri taşıyamayacağı gerekçesiyle reddedilmiştir.¹⁹⁴ Bir sonraki başlıkta ele elacağımız üzere Kur'an'ı anlama ve yorumlamada salt rivâyete dayalı ahbârî yaklaşım, bu şekilde IV/X. asrın sonlarına kadar hakimiyetini sürdürmüştür.¹⁹⁵ Ahbârî anlayışına karşı ilk mücadele V./XI. asrın başlarında Büveyhîler döneminde Bağdat kelâm ekolünün lideri olarak

¹⁹¹ Muhammed 47/25.

¹⁹² Muhammed 47/27-28.

¹⁹³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 283; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, V, 28-29.

¹⁹⁴ Bkz. Seyyid Murtazâ Razavî, *el-Bürhân fî 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, İrşâd li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut, 1991, s. 239-261.

¹⁹⁵ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 68.

anılan Şeyh Müfid (ö. 413/1022), yine Bağdat ekolünün fıkıh otoritesi sayılan Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer Hasan et-Tûsî tarafından başlatılmıştır.¹⁹⁶ Şeyh Müfid ile onun öğrencisi olan Şerîf el-Murtazâ'nın Mu'tezile'nin kelâmî prensiplerini kabul etmek sûretiyle oluşturdıkları usûlî düşünce anlayışı, “Şeyhü't-Tâife” ünvânıya anılmaya başlayan Tûsî ile birlikte daha sistemli bir hale dönüşmüş,¹⁹⁷ ve bu meyanda usûlî/dirâyet anlayışına dayalı tefsirler de vücuda getirilmiştir.

Ancak XI. yüzyılda ahbârî düşüncenin yeniden güç kazanmasıyla ahbârîliğe yöneliş artmış, bu yönelim tefsirde de kendini göstermiştir. İmâmiyye içerisinde ilk dönemlerden itibaren başlayan ve tefsirde de varlığını gösteren ahbârîyye-usûliyye arasındaki inişli çıkışlı geçen hâkimiyet mücadelesi, zamanla usûliyye lehine sonuçlanmış, neticede günümüz İmâmiyye Şîası'nda bu düşünce ortadan kalkmıştır.¹⁹⁸

İmâmiyye Şîası'nda ahbârî anlayışın tefsire yansımalarının en net şekilde kendini gösterdiği ve günümüze ulaşan en önemli tefsirler olarak ise ilk dönemde Furât el-Kûfî (ö. 310/923 [?]), 'Ayyâşî (ö. 320/933 [?]), Kummî (ö. 329/942 [?]) gibi müfessirleri zikretmek mümkünken; sonraki dönemlerde sûfî meşrepli Feyz-i Kâşânî (1091/1680)'nin *Tefsîru's-Sâfi*'si Hâşim b. Süleyman Bahrânî'nin (ö. 1108/1696) *Burhân*'ı ve Ali b. Cuma Huveyzî'nin (ö. 1112/1700) *Tefsîru Nuri's-Sakaleyn* isimli eserlerini zikretmek mümkündür.¹⁹⁹

Bu tefsirler arasında Kummî, diğerlerine göre daha özellikli olması hasebiyle *Tefsîru'l-Kummî*'yi kısaca tanıtmak istiyoruz.

Tefsîru'l-Kummî, İmâmiyye mezhebi'nin bize ulaşan en önemli ve en eski rivâyet merkezli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²⁰⁰ Bununla birlikte, rivâyetlere dayanarak âyetleri tefsir ederken müellifin görüş ve ictihâdların da ağır basması sebebiyle, kimi kaynaklar bu eseri, “rivâyetle tefsirin ictihat ekolü”ne

¹⁹⁶ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 88.

¹⁹⁷ Öz, “Tûsî, Ebû Cafer”, XLI, 434.

¹⁹⁸ Yurdagör, “Ahbârîyye”, I, 490-491

¹⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Habibov, “Şîî Tefsir Anlayışı”, s. 38-76.

²⁰⁰ Hâdî Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Sevbihî'l-Kâşib*, Câmiatü'r-Radaviyye, Meşhed, 1418/1997, II, 325; İyâzî, *Müfessirûn*, 329.

mensup bir tefsir olarak görmüşlerdir.²⁰¹ Kaynaklarda müellifin ismi, Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî (ö. 329/942[?]) olarak geçmektedir.²⁰² Şîa'nın beşinci asırda yaşamış meşhûr ricâl âlimi Necâşî (ö. 450/1058) onu, "hadiste sika, sağlam, güvenilir ve sahih mezhep sahibi" bir kişi olarak tavsif etmiştir.²⁰³

Kummî, başta hadis ve tefsir sahası olmak üzere kendi döneminden sonra yaşayan mezhepdaşları üzerinde büyük bir tesir gücüne sahiptir. Nitekim, İmâmiyye mezhebi'nin en seçkin hadis kaynaklarından biri olarak addedilen *Kâfî*'nin sahibi Küleynî, eserinde Kummî'den çokça rivâyette bulunmuştur.²⁰⁴ Yine kendisinden sonra yazılan birçok İmâmiyye tefsiri, Kummî'den alıntılar yapmıştır. Müellifimiz Tûsî'ye nazaran Tabersî de kendisinden çokça istifade etmiştir.²⁰⁵

Müellif, tefsirde daha çok İmâm Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed el-Bâkır'ın rivâyetlerine yer vermiştir. Çoğu rivâyeti senetleriyle birlikte zikretmiş, ama senetlerini herhangi bir tahkik ve tenkide tâbi tutmadan nakletmiştir. Tefsirin mukaddimesinden,²⁰⁶ tefsirindeki zikrettiği tüm rivâyetlerin kendi nazarında sahih ve muteber olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁰⁷ Ancak muhtevaları bakımından, Kur'an'a, akla ve müslümanların genel kabulüne aykırı düşen birçok rivâyet, bizzat kendi mezhepdaşları tarafından da eleştiriye tâbi tutulmuştur.²⁰⁸

Örneğin, "Allah (*hakikati ortaya çıkarmak üzere*) bir sivrisineği, yahut onun ötesinde olan bir varlığı örnek getirmekten çekinmez"²⁰⁹ âyetini tefsir ederken, Ca'fer es-Sâdık'tan naklen, "Allah bu âyette Hz. Ali'yi mesel olarak zikretmiştir; "بَعُوضَةً" yani 'sivrisinek' Hz. Ali'dir, onun üstünde olan ise Hz. Peygamber'dir."

²⁰¹ Bkz. Babâî, **Tefsir Ekolleri**, II, 295; III, 13; Habibov, "Şîi Tefsir Anlayışı", s. 70

²⁰² İbnü'n-Nedîm, **Fihrist**, 273; Tûsî, **Fihrist**, s 177.

²⁰³ Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, **Ricâlü'n-Necâşî**, thk. Musa ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1418/1998, s. 260.

²⁰⁴ İyâzî, **Müfessirûn**, 328.

²⁰⁵ Mesela bkz. Tûsî, **Tibyân**, III, 386; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 388; II, 21, 447; III, 309; IV, 120; V, 404, 418, 440; V, 57, 223, 230; VI, 101, 346.

²⁰⁶ Kummî eserinin mukaddimesinde, tefsirinin sahihliğini ve rivâyetlerin mâsum imamlardan geldiğini şu cümleleriyle açıklar: "Biz, bize ulaşanları, güvendiğimiz meşâyih ve kişilerin Allah'ın kendilerine itaati vâcip kıldığı kimselerden rivâyet ettiklerini zikredecek ve haber vereceğiz." (Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, I, 16.)

²⁰⁷ Hûî, Ebü'l-Kâsım, **Mu'cemü Ricâlî'l-Hadîs**, Müessesetü'l-Hûî, Necef, t.y., I, 49; Babâî, **Tefsir Ekolleri**, III, 45.

²⁰⁸ Bkz. Ma'rifet, **Müfessirûn**, I, 327; İyâzî, **Müfessirûn**, 332.

²⁰⁹ Bakara 2/26.

diyerek “بَعُوضَةً” kelimesini Hz. Ali’ye nispet etmesi eleştiriye tâbi tutulan yerlerden birisidir.²¹⁰

Tefsir, kırâat farklılıklarına temas etme noktasında hayli zayıf bir konumdadır. Sadece bazı yerlerde âyet için başka bir kırâatten de bahsedildiğini zikretmekle yetinmiştir. Bazı yerlerde kırâat farklılıkların anlam üzerinde etkisi bulunmasına rağmen farklı kırâatlerin varlığına ve sahih kırâatlere hiç değinmemiş,²¹¹ hatta bazı yerlerde ilgili âyete, mevcut Kur’an’ın dışındaki bir kırâate göre anlam vermiş ve mushafta kayıtlı kırâati müslümanlar arasında geçerli olmasına rağmen işaretle bile zikretmemiştir.²¹² Örneğin, mevcut mushafta, “وَتَرْكُنَا عَلَيْهِ فِي” “وَتَرْكُنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَى آلِ” şeklinde geçen âyeti;²¹³ “وَتَرْكُنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâate göre²¹⁴ zikretmiş, sadece bu anlamı dikkate almıştır. Müellifin tercih edip anlam verdiği bu kırâate göre “Yâsîn” kelimesi Hz. Peygamber’i, “Âl-i Yâsîn” ise, Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini ifade etmektedir. Bu durumda mevcut mushafta, “Sonraki nesiller arasında övgüyle anılmasını sağladık. İlyas’a (ve onun yolundan gidenlere) Selam olsun!” şeklinde ortaya çıkan mânâ, müellifin tercih edip anlamlandırdığı kırâatte, “Sonraki nesiller arasında o ikisinin övgüyle anılmalarını sağladık. Muhammed’e (Yâsîn) ve onun yolunda giden Ehl-i beyti’ne Selam olsun!” şeklinde bir mânaya dönüşmektedir.²¹⁵

Farklı yönlerine temas etmeye çalıştığımız, *Tefsîru’l-Kummî* iki cilttir ve Kur’an’ın tüm sûrelerini içermektedir. Ancak her sûrede bütün âyetler tefsir edilmemiştir. Bilakis seçki biçiminde ve özellikle Ehl-i beyt’le ilişkilendirilen âyetler tefsir edilmiştir. Değişik kütüphanelerde yazma nüshası mevcut olan *Tefsîru’l-*

²¹⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 47.

²¹¹ Meselâ bkz. Fâtiha 1/4 “مَالِكٍ/مَلِكٍ” kırâati; Bakara 2/222 “يَطْهَرُونَ/يَطْهَرُونَ” kırâati; Nisâ 4/1 “وَالْأَرْحَامُ” Mâide 5/6 “أَرْحَامُكُمْ/أَرْحَامُكُمْ” kırâati; Müzzemmil 73/20 “وَنُصْفَهُ وَتِلْكَهُ وَتِلْكَهُ” kırâati.

²¹² Bâbâi, *Tefsir Ekolleri*, III, 48.

²¹³ Saffât 37/129-130.

²¹⁴ “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat, Nâfi’, İbn Âmir ve Yakub’un tercih ettiği kırâattir; “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat ise başta Âsım olmak üzere diğer kırâat imamlarının tercih ettiği kırâattir. (Bkz. İbn Mücâhid, Ebû Bekr et-Temîmî, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf, Kahire, Dâru’l-Ma’rife, 1980, s. 549; İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Yûsuf, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-‘Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, t.y., II, 360.) Âyette geçen “عَلَيْهِ” kelimesini “عَلَيْهِمَا” şeklinde okuyan herhangi bir kırâat tespit edemedik.

²¹⁵ Bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 199-200.

Kummî Tefsîri,²¹⁶ birçok kez baskısı yapılmıştır. İlk defa 1313/1896 yılında müstakil olarak basılmıştır. Sonraki baskısı haşiyesine İmâm Hasan el-Askerî'ye ait tefsirin ilavesiyle 1315/1899 yılında yayınlanmıştır. Üçüncü olarak ise Aga Büzürg-i Tahrânî'nin muhtasar takriziyle ve Seyyid Tayyib el-Cezâirî'nin tashihiyle 1404/1984 tarihinde Kum şehrinde basılarak yayınlanmıştır.²¹⁷ *Tefsîru'l-Kummî* en son bir komisyon marifetiyle yeniden tashih ve tahkik edilerek 1999 tarihinde Lübnan'da iki cilt olarak basımı yapılmıştır.²¹⁸

4.2. Usûlî/Dirâyet Merkezli Yaklaşım ve Kaynaklar

Usûliyye adı, lügatte, “temel, esas” mânasındaki “asl” lafzının cemisi olan “usûl”den türemiştir. Usûliyye, İmâmiyye Şîası geleneği içinde, on ikinci imamın artadan kaybolmasından (260/874) sonra, imamların ahbârının tüm şer’î ilimlerin kaynağı olamayacağına, her zaman ve devirde yaşayan insanların bütün ihtiyaçlarına karşılık veremeyeceğine inanan, bu sebeple dînî hükümlerin ancak aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini kabul eden grubun adına denmektedir.²¹⁹

Safevîler döneminde neş’et eden usûlî düşünceye göre, şer’î ilimlerin kaynağı Kur’an-ı Kerîm, sünnet, icmâ ve akıldır. İlk iki kaynak olan kitap ve sünnet ancak akılla anlaşılabilir. Ahbâriyye’de dinin en temel referans kaynağı olarak addedilen *Kütüb-i Erba’a*’a güvenilmeyecek nakilleri de ihtivâ etmektedir. Bundan dolayı sadece sika Şîî râvîleri kanalıyla imamlardan rivâyet edilen hadisler makbûl sayılır. Nakil yoluyla bizlere gelen haberler, aklî prensiplere aykırı düşmemelidir. İmâmlardan gelen haberler ve bu meyanda verilen hükümler, ferdî şartlara bağlı olup umum için geçerli olmayabilir.²²⁰

Usûlîlerin öncüleri olarak kabul edilen Şeyh Müfid, Murtazâ ve Tûsî gibi şahıslar, bizzat kendi eserlerinde ahbâriyye düşüncesine sahip olan gruplara işaret

²¹⁶ Yazma nüshaları hakkında bkz. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, “el-Mukaddime”, *Tefsîru'l-Kummî*, Mektebetü'l-Hüdâ, Kum, 1404/1984, I, 17.

²¹⁷ Bâbâî, *Tefsir Ekolleri*, III, 24-25.

²¹⁸ Habibov, “Şîî Tefsir Anlayışı”, s. 71.

²¹⁹ Mustafa Öz, “Usûliyye”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 213; Uyar, *Ahbârîlik*, 65.

²²⁰ Öz, “Usûliyye”, XLII, 214.

ederek onları eleştiriye tâbi tutmuşlar ve ahhârî düşüncenin hakimiyetinin kırılmasına sebep olmuşlardır. V./XI. asrın başlarında ahhârîyye anlayışına karşı ilk mücadeleyi başlatan Şeyh Müfid, bu anlayışa sahip olan kimseleri, “Bakış açılarını işitmiş oldukları hadis/haberlere göre belirleyen, bu rivâyetlerin senetlerine bakmayan, rivâyetlerdeki doğruluk ve yanlışlığı ayırt edemeyen, onların mânalarını anlayamayan ‘kavrayış noksanı kişiler.’” olarak nitelemiştir.²²¹

Usûlî ekolünün diğer önemli temsilcisi ve aynı zamanda Şeyh Müfid’in de talebesi olan Şerif el-Murtazâ da ahhârîyye’ye karşı ilk mücadele eden kişilerden biri olmuştur. O, bu ekole mensup âlimlerin kitaplarını uydurmalarla dolu eserler olduğunu söyleyerek,²²² onları şiddetli bir şekilde eleştiriye tâbi tutmuş ve şöyle demiştir: Bizim mezhepdaşlarımızdan ashâbu’l-hadîs, kendilerinden önce gelen, gördükleri ve işittikleri her rivâyeti, (hiçbir tetkike tâbi tutmaksızın) başkalarına naklederler. Onların şer’î hükümler ve başka durumlara yönelik herhangi bir hüccet ve delilleri de bulunmamaktadır. Bir kısım şer’î hükümlere yönelik, nerden buldukları ve hangi sebeple o görüşe sahip oldukları sorulduğu vakit, falancanın rivâyetine nispet ederek “Onu falancanın kitabından buldum.” derler. Oysa gerçek ilmin haber-i vâhitlerle nefyedilemeyeceği, hükümlerin onun üzerine bina edilip ve onunla amel edilemeyeceği bilinen bir gerçekter. Bu herhangi bir dayanağı olmayan yalan ve aldatmacadan öte bir şey değildir.²²³

Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ’nın başlattığı ve belli bir düşünce temeline oturttukları usûlî düşünce anlayışı, müellifimiz Ebû Ca’fer et-Tûsî ile devam etmiştir. Tûsî, Allah Teâlâ’nın sözüyle Hz. Peygamber’e isnâd edilen rivâyetlerin birbiriyle çelişmemesi gerektiğini söyleyerek, gerek kendi mezhebi olan İmâmiyye’de var olan “Haşviyye”²²⁴, gerekse “âmm” diye nitelediği Ehl-i sünnet’ten nakledilen ve rey ile

²²¹ Garavî, Muhammed Abdülhasan Muhsin, **Mesâdiru’l-İstinbât Beyne’l-Usûliyyîn ve’l-Ahhârîyyîn**, Dârü’l-Hâdî, Beyrut, 1992/1412, s. 52.

²²² Uyar, **Ahhârîyye**, s. 68.

²²³ Hillî, Muhammed b. İdrîs, **es-Serâir**, Matbaatü Muhammed Bâkır, İran, 1280, s. 5; Garavî, **Mesâdir**, s. 52-53.

²²⁴ **Haşviyye**: Nasları yorumlamada sadece rivâyetin olması gerektiğine yönelik ifrât yaklaşımlarından dolayı Ahhârîler, tarihi süreç içerisinde “ashâbu’l-ahbâr”, “ehlü’l-ahbâr”, “ehlü’l-hadîs”, “ashâbü’l-hadîs” gibi değişik isimlerle zikredilmişlerdir. Muhallifler tarafından da daha çok Haşviyye’nin yanı sıra, “mukallide”, “zâhiriyye” gibi adlarla da isimlendirilmişlerdir. Benzer isimler aynı anlayışa

tefsiri câiz görmeyen rivâyetlere karşı çıkmış, kendi mezhepdaşlarından bu görüşü benimseyen kimeseleri “dar ufuklu” “ضيق الافق” kimseler olarak nitelemiştir.²²⁵

Tûsî'ye göre bu anlayış âyet ve hadislerle de aykırı düşmektedir. Zira Allah Teâlâ, “*Kur'an'ı anlayıp neden düşünmüyorlar? Yoksa kalpleri kilitli mi?*”²²⁶ âyetiyle Kur'an üzerinde düşünmeyi emrederken, “*İçlerinden haberin maksat ve mânasına vakıf olanlar şüphesiz onu bilirlerdi.*”²²⁷ şeklindeki âyetle Kur'an'ı anlayıp ondan istinbâtta bulunan kimseleri övmektedir. Yine Allah Teâlâ, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”²²⁸ buyurmakta. Bu vb. âyetlerden murad edilen şey ancak tefsir ve beyân ile mümkündür. Hem Hz. Peygamber de bu noktada, “Size değeri yüksek olan iki şey bırakıyorum: Allah Teâlâ'nın kitabı ve 'itretim olan Ehl-i beyt'imdir.”²²⁹ buyurarak, kitabın ve 'itretin hüccet olduğunu beyân etmiştir. Kendisinden hiçbir şey anlaşılmayan bir kitabın bizler için hüccet olması nasıl mümkün olabilir? Yine Hz. Peygamber'den şöyle rivâyet edilmiştir: “Benden sizlere bir haber ulaştığında onu Allah Teâlâ'nın kitabına arz edin; şayet kitaba uygunsu unu alın, şayet kitaba muvâfık değil ise onu duvara çarpın (reddedin).”²³⁰ Benzer mânada rivâyetler mezhep imamlarımızdan da gelmiştir. Zâhirinden hiçbir şey anlaşılmayan bir kitaba hadislerin arzı nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla, zâhiren rey ile tefsiri câiz görmeyen bu şekildeki rivâyetlerin terki gerekmektedir.²³¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlayışıldığı üzere Tûsî, Kur'an'ın sadece ahhbâra dayalı rivâyetler bağlamında anlaşılabilecek bir kitap olmadığını, onun doğru anlaşılması ve yorumlamasında aklî istidlâl ve rey (tefsirin) önemli bir yere sahip olduğunu

sahip olan Ehl-i sünnet fırkaları için de kullanılmıştır. (Bkz. Garavî, **Usûliyyîn ve'l-Ahhbâriyyîn**, s. 51; Uyar, **Ahhbârîlik**, s. 66.)

²²⁵ Tûsî, Ebû Ca'fer, **Uddetü'l-Usûl**, thk. Muhammed Mehdî Necef, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1403/1983, s. II, 78; Garavî, **Usûliyyîn ve'l-Ahhbâriyyîn**, s. 52.

²²⁶ Muhammed 47/24.

²²⁷ Nisâ 4/83.

²²⁸ En'âm 6/38.

²²⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V, 41.

²³⁰ Benzer rivâyetler için bkz. İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Âsım el-İsfahânî, **el-Mu'cemu libni'l-Mukrî**, nşr. Âdil b. Sa'd, Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd, 1419/1998, I, 356; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Hurâsânî, **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, nşr. Emin Kal'acî, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1412/1991, I, 111. Ancak İmâm Şâfi'î (ö. 204/820) senedinde meçhûl bir şahıs olması ve senedinin munkatı olması sebebiyle bu haberi zayıf görerek reddeder. (Bkz. Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, nşr. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1358/1940, I, 222.)

²³¹ Tûsî, **Tibyan**, I, 4-5.

vurgulamaktadır. Bu gerçekten hareketle Tûsî, eski ve yeni mezhepdaşlarından hiçbirinin, Kur'an'ın tümünü bu mânada tefsir etmediklerini müşâhede etmiş, kendi tefsirini de bu şekilde yazmaya karar verdiğini belirtmiştir.²³²

Usûlî düşüncenin ön plana çıktığı, dirâyete dayalı tefsir anlayışı, Tabersî ile devam etmiştir. O, *Mecme'u'l-Beyân* adlı eserinde, “tefsir ve te'vilin anlamı ve rey ile tefsire cevâz verenlerin ve vermeyenlerin âyet ve hadislerden getirdikleri deliller” şeklinde bir başlık açmış; hemen hemen Tûsî'nin ifade etmiş olduğu şeylerin benzerini zikretmiştir. Tabersî özetle, Allah Teâlâ'nın, birçok âyette, Kur'an'ın mâna ve maksadını düşünüp ondan istinbatta bulunan toplulukları övdüğünü,²³³ tefekkür ve tedebbürü terkedenleri yerdüğünü,²³⁴ ve Kur'an'ın anlaşılması için onu Arap lisânıyla indirdiğini,²³⁵ söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, “Kur'an'ı en güzel vecihte yorumlamayı”²³⁶ ve “kendisinden gelen bir hadisin doğruluğu veya yanlışlığını tespit etmede yöntem olarak onu Kur'an'a arz etmeyi” ümmetinden istediğini söylemiştir. Öyleyse mânası mefhûm olmayan bir kitaba, herhangi bir hadisi arz etmenin mümkün olamayacağı açıktır. Dolayısıyla, bütün bu deliller gerek âmme'den (Ehl-i sünnet) gelen gerekse hâssa'dan (İmâmiyye) gelen bu türden zâhirî rivâyetlerin terkinin gerekli kılınmaktadır.²³⁷

Görüldüğü gibi Tabersî de Kur'an'ın sadece ahbâra dayalı rivâyetlerle anlaşılamayacağını, onu anlamada ictihâd ve reyin önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Tabersî gerek kendi mezhepdaşlarından gerekse Ehl-i sünnet kaynaklarından nakledilen, “Kur'an-ı Kerîm'i kendi reyine göre tefsir/te'vil eden kişi, doğruya ulaşırsa da hata etmiştir.”²³⁸ şeklindeki hadise yönelik ise şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: “Şayet bu hadis sahih olsa bile şu şekilde yorumlanması mümkündür: Kur'an'ın hiçbir lafzî karinelerini dikkate almaksızın, onu kendi

²³² Bkz. Tûsî, *Tibyân*, I, 1.

²³³ Nisâ 4/82.

²³⁴ Muhammed 47/24.

²³⁵ Zuhurf 43/3.

²³⁶ Tabersî'nin işaret ettiği hadis kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: "الْقُرْآنُ ذُلُوفٌ ذُو وَجْوهٍ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِهِ" "Kur'an mutî bir kitaptır, değişik mânaları bulunmaktadır. Tefsirini bunların en güzeliyle yapınız." (Bkz. Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Nu'mân b. Dînâr, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnavûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, V, 255; Mâverdî, *Nüket*, I, 35.)

²³⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 39-40.

²³⁸ Bkz. Tirmîzî "Tefsiru'l-Kur'an" 1.

görüşüne göre tefsir eden kimse, doğruya ulaşsa bile, Kur'an'ı tefsir etme yöntemi hatalı olmuştur.”²³⁹

Bütün bu bilgiler ışığında, Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin, büyük ölçüde *Tibyân*'dan istifade ederek telif ettiği *Mecme'u'l-Beyân*'ı, İmâmiyye tefsir tarihinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan ilk mutedil tefsirler olarak zikredilebilir. Usûlî düşüncenin tefsirdeki ilk yansıması olarak, Şerîf er-Râdî (ö. 406/105), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi müelliflerin isimleri zikredilmekle birlikte, telif ettikleri tefsirlerin kısmî olması ve Kur'an'ın tamamını ihtivâ etmemesi sebebiyle adı geçen müellifler tefsirde etkili bir dönüşüm sağlayamamışlardır.²⁴⁰

İmâmiyye tefsir geleneğinde özellikle Tûsî ve Tabersî'nin başlattığı normalleşme sürecinin temel göstergeleri olarak, Kur'an'da tahrif iddiasının şiddetli bir şekilde reddedilmesi, râşit halifelerin ilk üçüne ve bazı sahabilere yönelik tâhkîr ve tezyife dayalı aşırı yorum ve haberlerin terk edilmesi gibi hususlar zikredilebilir. Yine birçok âyetin şiirle istişhâd, filolojik tahlil ve kırâat ihtilafları gibi değişik vecihlerden ele alınarak, Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla yüksek oranda örtüşür şekilde tefsir edilmiş olması, bu dönemin bâriz özelliklerindendir.²⁴¹ Bir örnek vermek gerekirse, “*Şüphesiz inkâr eden, Allah yolundan insanları alıkoyan ve doğru yolu apaçık gördükleri halde elçiye karşı çıkanlar, Allah'a hiçbir zarar dokunduramazlar.*”²⁴² âyet-i kerîmesi rivâyetler çerçevesinde, Kummî ve Feyz-i Kâşânî gibi ahbârî geleneğine mensup müfessirler tarafından “İnkâr edenler, müminlerin emiri Hz. Ali'nin velâyetine engel olanlar, kendilerinden mîsâk alındıktan sonra Allah Resûlü'nün Ehl-i beyt'iyle ilişkiyi koparanlar...” şeklinde tefsir edilmiştir.²⁴³

²³⁹ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 40.

²⁴⁰ Bkz. Aslan Habibov, “İmâmiye Şiası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirleri”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2008, s. 207-251.

²⁴¹ Mustafa Öztürk, “Şîî İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, ed. Bilal Gökçür vd., Özkan Matbaacılık, Ankara, 2010, s. 243-277.

²⁴² Muhammed 47/32.

²⁴³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 283; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, V, 30. T

Yine aynı mezhebin meşhur müfessirlerinden olan müelliflerimiz Tûsî ve Tabersî ise bu âyeti, “Allah’ın birliğini ve peygamberin nübüvvetini inkâr edenler, kimi zaman zorbalıkla kimi zaman fitne ile tevhid ve nübüvveti engel olanlar, Allah’ın Resûlü’ne dair kendilerine apaçık deliller ortaya çıktıktan sonra ona düşmanca cephe alanlar...” şeklinde tefsir etmişlerdir.²⁴⁴ Âyetin muhatabı olan kişileri ise “kâfirler, münâfiklar ve ehl-i kitaptan kimseler” olarak zikretmişlerdir ki bu yorum hemen hemen benzer şekilde Ehl-i sünnet müfessirleri tarafından da nakledilmiştir.²⁴⁵

Usûlî düşüncenin hâkim olduğu son dönem İmâmiyye Şîası’nda da etkin olan yaklaşım, dirâyet merkezli tefsir anlayışıdır ki, bu mânada önemli miktarda Arapça ve Farsça tefsir telif edilmiştir. Son dönemdeki İmâmiyye tefsirleri olarak, Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî’nin (ö. 1402/1981) *el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ı, el-Hûî’nin (ö. 1413/1992) *el-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ı, M. Cevâd Belâğî’nin (1352/1933) *Âlâu’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ı, el-Harîrî’nin (ö. 1368/1949) *el-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ı, M. Cevâd Müğniyye’nin (1400/1980) *el-Kâşif fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ı, Mekârim Şîrâzî’nin nezaretindeki bir komisyonun *el-Emsel*’i, Hüseyin Fadlallah’ın (ö. 1431/210) *Min Vahyi’l-Kur’ân*’ı Haşimî Rafsancânî’nin (ö. 1438/2017) *Tefsîr-i Ruhnumâ*’sı zikredilebilir.²⁴⁶

Yukarıda zikri geçen tefsirler arasında bu döneme damgasını vuran en önemli tefsir şüphesiz Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî’ye ait olan *Mîzân* adlı eserdir. Bu eser, Kur’an’ı Kur’an’la yorumlamaya dayalı ictihâd ekolü temelinde kaleme alınmış en meşhur son dönem İmâmiyye tefsirlerindendir. Müfessir, muhaddis, fakih, mutasavvıf, feylezof gibi birçok yönlü İslâm mütefekkeri olarak nitelendirilen²⁴⁷ Tabâtabâî’nin *Mîzân*’ı, Aga Büzürg-i Tahrânî tarafından, “Yalnızca bir tefsir kitabı

²⁴⁴ Tûsî, **Tibyân**, IX, 307-38; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IX, 186-187.

²⁴⁵ Ebû’l-Leys es-Semerkandî, **Bahru’l-‘Ulûm**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III, 305; Fahrüddîn er-Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabi, Lübnan, 1999, XXVIII, 60;

²⁴⁶ Habibov, “İmâmiyye Şîası’nın Tefsir Tarihi”, s. 218-219.

²⁴⁷ Ca’fer el-Mehâcir, **A’lâmü’ş-Şîa**, Dâru’l-Müerrihi’l-‘Arabi, Beyrut, 2010/1431, III, 1249.

olmayıp, bilakis onunla içiçe olarak tarihi, felsefi, sosyal ve başka konuları da ihtiva eden bir Kur'an ansiklopedisidir.”²⁴⁸ şeklinde yorumlanmıştır.

Müfessir kırâatler üzerinde de durmuştur. Ancak mâna üzerinde etkisi bulunmayan meşhur kırâatleri ve şâz kırâatleri umumiyetle terk etmiş, mâna üzerinde etkili olan meşhur kırâatleri izah etme yoluna gitmiştir. Örneğin, Tevbe sûresinin, “مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ” “Allah’a ortak koşanların, Allah’ın mescidlerini onarmaya (bakımını üstlenme) hakları bulunmamaktadır”²⁴⁹ âyetini tefsir ederken, şu şekilde açıklamada bulunmuştur: “Allah’ın mescitlerinden maksat, içlerinde Allah Teâlâ’ya ibâdet edilsin diye yapılan ibâdet evleridir, fakat âyetin sibâk ve siyâkından anlaşılan mâna, Mescid-i Harâm’ın müşrikler tarafından onarılmasının câiz olmadığı yönündedir. Bazı kırâat imamlarının bu ifadeyi “أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ” şeklinde müfret olarak okuması²⁵⁰ bu görüşü desteklemektedir.”²⁵¹

Arapça orijinali yirmi cilt olarak tamamlandıktan sonra birçok dile terceme edilen eser, Türkçe’ye de terceme edilerek neşredilmiştir.²⁵² Söz konusu tefsir üzerine birçok çalışma yapılmıştır.²⁵³

²⁴⁸ Aga Büzürg-i Tahrânî, **Tabâkâtü A’lâmi’s-Şîa: Nükebâü’l-Beşer fi’l-Karni’r-Râbi’ ‘Aşer**, Dârü’l-Murtaza, Meşhed, 1983/1404, I, 645.

²⁴⁹ Tevbe 9/17.

²⁵⁰ Bu kelimeyi, İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr müfred olarak, “مَسْجِدَ اللَّهِ” şeklinde okurlarken; diğer kırâat imamları “مَسَاجِدَ اللَّهِ” şeklinde cemi’ olarak okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, V, 188; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 25, İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 278.)

²⁵¹ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin **el-Mîzân fi Tefsiri’l-Kur’ân**, 2. bsm., Beyrut, Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1973, IX, 200.

²⁵² Bkz. Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin **el-Mîzân fi Tefsiri’l-Kur’ân**, çev. Vahdettin İnce vd., Kevser yay., İstanbul, 1998.

²⁵³ Meselâ bkz. Ali Evsî, **Tabatabai ve Menhecuhû fi Tefsirihî el-Mîzân**, Alamü’l-İslâmî, Tahrân, 1985; Ahmed Ömer Ebû Hacer, **et-Tefsiru’l-İlmi li’l-Kur’ân fi’l-Mîzân**, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1991; Musa K. Yılmaz, “Tabersî ve Tabatabâî’de İmâmiye Tefsiri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Ankara, 1985; Alekber Muradov, “Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Âyetler ve Yorumlar”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2000.

5. Tahrif İddiası ve Mushafın Cem'i Bağlamında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'a Yaklaşımı

Kur'an'ın tahrif edildiğine dair söylemler, özellikle müsteşrikler tarafından öteden beri dile getirilen bir husus olmuştur.²⁵⁴ Meselenin özü Allah tarafından Hz. Peygamber'e inzâl olunan Kur'an'ın, bugün elimizde bulunan Kur'an'dan çok daha fazla olduğu, sehven veya kasten Kur'an'dan bazı lafız/âyet/sûrelerin tebdil, tağyir yahut eksiltilmek suretiyle tahrif edildiği iddiasına dayanmaktadır. Bu söylemlerin kaynağı, çoğunluğu İmâmiyye Şîası'nın ahhârî ekolüne mensup muhaddislerin bu meyandaki rivâyetlerine ve kısmen de Ehl-i sünnet içerisindeki haşviyye tâifesine mensup kişilerin nakillerine itimat etmektedir.²⁵⁵ Lâkin ümmetin icmâi, noksanlık ve ziyâdelik anlamında Kur'an'ın sıhhat bütünlüğüne hâlel getirecek böylesi bir durumun asla vârid olmadığı yönündedir. Esâsında Kur'an'ın tahrifine yönelik düşünce İmâmiyye Şîası'nın da geneline teşmil edilemeyecek bir durumdur. Nitekim Ebü'l-Hasen el-Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde İmâmiyye'deki bu iki grubu tefrik ederek şöyle der: Şîa, Kur'an'a ekleme çıkarma yapıldığı hususunda iki farklı gruba ayrılmıştır. Bunlardan birinci grup Kur'an'dan bazı kelimelerin çıkarıldığı iddiasıyla Kur'an'ın tahrif edildiği görüşünü savunmaktadırlar. Onlara göre, imamın bilgisi ortadan kaldırılan bu kelimeleri kuşatmaktadır. Diğer bir fırka ise imâmet fikrini savunanlardan oluşmaktadır ki bunlar, Kur'an'da hiçbir eksilme ve ilâvenin olmadığına inanırlar; onun Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e inzâl buyurduğu gibi hiçbir müdahaleye maruz kalmadığını, mutlak anlamda tahriften uzak kaldığını, değiştirilmediğini, orijinal şekliyle devam ettiğini kabul ederler.²⁵⁶

Tezimizde bu konuya yer vermemizin sebebi, lafzî tahrif iddiasının bir yönüyle kırâat ihtilaflarıyla da bağlantısının olmasından kaynaklanmaktadır. Biz bu bölümde İmâmiyye Şîası'nın konuyla ilgili görüşlerini üç başlık altında inceleyeceğiz. Birinci başlıkta, ilk dönem İmâmiyye Şîası'nda tahrife konu olan

²⁵⁴ Konuyla bilgi geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** (Oryantalizm Özel Sayısı), Cilt: II, Sayı: 3, 2002, s. 65-106.

²⁵⁵ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 108-109.

²⁵⁶ Eş'arî, **Makâlât**, I, 55.

rivâyetlere yer vermeye çalışacağız. İkinci başlıkta Tûsî ve Tabersî bağlamında klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın tahrif konusuna yaklaşımlarını ele alacağız. Üçüncü başlıkta ise son dönem İmâmiyye Şîası'nın yaklaşımlarını aktaracağız. Konuyla bağlantılı olması hasebiyle İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın cem'ine yönelik yaklaşımlarına da kısaca değineceğiz. Şunu da ifade etmek isteriz ki, tahrifin lafız ve mânaya teallük eden iki yönü bulunmaktadır. Kur'an'ın mânâ yönünden tahrifine dayalı yaklaşımları bir önceki başlıkta ele aldığımız için, burada lafız yönünden tahrife yönelik rivâyetlere ve bunlara getirilen yorumlara yer vereceğiz.

5.1. İlk Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı

İlk dönem İmâmiyye hadis ve tefsir kaynaklarında Kur'an'ın lafzî tahrifine yönelik bolca rivâyet malzemesi bulunmaktadır. Lafzî tahrifle ilgili nakledilen rivâyetlerin bazıları, çok sayıda âyetin mushaf metninde bulunmadığı iddiasına dayanmaktadır. Örneğin, İmâmiyye'nin muteber hadis kaynaklarının ilki olarak kabul edilen ve Küleynî'ye ait olan *Kâfî* adlı eserde, Ca'fer es-Sâdık'tan, "Cebrâl'in Hz. Peygamber'e getirdiği Kur'an, on yedi bin âyetten oluşmaktaydı." şeklinde bir rivâyet nakledilmektedir.²⁵⁷ Yine aynı eserde geçen başka bir rivâyette, Ebû'l-Hasen (İmâm Rızâ), Muhammed b. Ebû Nasr'a (ö. 221/837) bir mushaf vermiş, kendisi o mushafı açtığı vakit, Beyyine sûresinde Kureyş'ten yetmiş kişinin babalarıyla birlikte isimlerini tek tek yazılmış olarak gördüğünü söylemiştir.²⁵⁸ Yine Küleynî'de geçen bir rivâyette, Sâlim b. Seleme, bir kişinin Ca'fer es-Sâdık'a insanların okuduğunun dışında Kur'an'ı kırâat ettiğini duymuş, Ca'fer es-Sâdık bu kişinin kırâatini keserek ona, "Kâim imam ortaya çıkıncaya dek halkın okuduğu gibi okuyunuz, o ortaya çıkınca Kur'an'ı asıl şekliyle okuyacaktır."²⁵⁹ demiştir. Yine Muhammed Bâkır'a dayandırılan bir rivâyete göre, Bakara sûresinin 23. âyeti Cebrâil tarafından, "وَإِنْ كُنْتُمْ" "Eğer kulumuza -Ali hakkında- indirdiğimiz" "فِي رَبِّ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ"

²⁵⁷ Küleynî, *Furû'*, II, 634.

²⁵⁸ Küleynî, *Furû'*, II, 631.

²⁵⁹ Küleynî, *Furû'*, II, 633.

Kur'an'la ilgili bir şüpheniz varsa, haydi, hemen onun benzeri bir sûre getiriniz."²⁶⁰ şeklinde indirilmiştir.²⁶¹

Tahrifle ilgili rivâyetler ilk dönem İmâmiyye tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Metin tahrifine maruz kaldığı iddia edilen âyetlerin hemen hemen tamamına yakını, özelde Hz. Ali'nin velâyeti, genelde Ehl-i beyt ve imamların fazîletleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin velâyeti ve mâsum diye addedilen imamların faziletleri tahrif edildiği iddia edilen âyetlerle gölgelenmiş olmaktadır. Nitekim, Kummî'nin tefsirindeki nakledilen bir rivâyete göre, Hz. Peygamber ahabıyla bir mecliste otururken, "Biraz sonra meclisinize Meryem oğlu İsâ'ya benzeyen birisi dahil olacak" der. Yer açılır, bir sûre sonra gelen Hz. Ali olur. Hz. Ali'nin konumunun bu denli yükseltilmesi, mecliste bulunan bazı kişilerin hayretine sebep olur. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu meclis hakkında Zuhruf sûresindeki şu âyetleri indirmiştir: "وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصْبُحُونَ" "*Meryem oğlu İsâ misal verildiğinde kavmin hemen yaygarayı kopardılar.*"²⁶² Kummî'nin ifadesine göre, "يَصْبُحُونَ" kelimesi mushafa muharref olarak "يَصْدُونَ" şeklinde kaydedilmiştir. Yine devamındaki âyet, "إِنْ -عَلَى- إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ" "*Ali, kendisine lütüfta bulunduğumuz ve İsrâiloğulları için örnek yaptığımız has bir kulumuzdu*"²⁶³ şeklinde nâzil olmuştur; ancak Ali'nin geçtiği ibare mushaftan kaldırılmıştır. Yine aynı sûrenin, "فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوجِيَ إِلَيْكَ -فِي- عَلِيٍّ -إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" "*Rabbin tarafından -Ali hakkında- sana vahyolunana sımsıkı sarıl, çünkü sen doğru yol üzerindesin.*"²⁶⁴ âyetinde de benzer durum söz konusudur. *فِي عَلِيٍّ* ibaresi ayetten düşürülmüştür. Tahrif edilmemiş şekliyle âyetten, "Şüphesiz sen Ali'nin velâyeti üzerinesin, Ali ise sırat-ı müstakimdir." anlamı ortaya çıkmaktadır.²⁶⁵

Kummî'ye göre, Ehl-i beyt'in hak ve hukûna tecâvüz edildiğini bildiren birçok âyet de yine tahrif ve tağyire maruz kalmıştır. Örneğin, "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا -آلَ"

²⁶⁰ Bakara 2/23.

²⁶¹ Küleynî, *Furû'*, I, 417.

²⁶² Zuhruf 43/57. Âyetin sonu Kur'an'da "إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصْدُونَ" şeklinde geçmektedir.

²⁶³ Zuhruf 43/59. İlgili âyet Kur'an'da "إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ" "*Oysa İsâ, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrâiloğulları'na örnek kıldığımız bir kuldu*"

²⁶⁴ Zuhruf 43/43.

²⁶⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 259-260. Rivâyetlerin diğer varyantları için bkz. Furât, *Tefsîru Furât*, II, 402-405; Bahrânî, *Bürhân*, IV, 866.

"*İnkâr edenleri ve -Ehl-i beyt'in hakkını-gözetmeyenleri, Allah asla bağışlamayacaktır. Onları, doğru bir yola da yönlendirmeyecektir.*"²⁶⁶ ve yine, "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا -آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ- أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" "*Ehl-i beyt'in haklarına zulmedenler, hangi akıbetlerle karşılaşacaklarını yakında göreceklerdir*"²⁶⁷ şeklinde nâzil olan ve Ehl-i beyt'in haklarının gözetilmediğini ifade eden âyetlerdeki "آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ" ibareleri mushafa tahrif edilerek yazılmıştır.²⁶⁸

Yine mushafta "ümmet/أمة" şeklinde geçen ancak İmâmiyye Şîası'nca imamlara işaret olmak üzere, "eimme/ائمة" şeklinde kırâat edilen ibareler de lafzî anlamda tahrife konu olan kelimelerdendir. Örneğin, "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" "*Sizler insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.*"²⁶⁹ âyetini, mushafta geçtiği şekliyle okuyan birisi için, İmâm Ca'fer es-Sâdık, "Emîru'l-mü'minîn Hz. Hüseyin'i katledenler mi hayırlı ümmet?" demiş ve bu âyetin, "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" "*Sizler insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız*" şeklinde nâzil olduğunu, âyetin sonundaki, "وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَشَاءُ" "*İyiliği emreden, kötülüğü engelleyen, Allah'a inanan...*" övgünün de onlara işaret ettiğini belirtmiştir.²⁷⁰ Yine Ca'fer es-Sâdık, huzurunda "وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَشَاءُ" "*Bizi müttakilere önder eyle!*"²⁷¹ şeklinde kırâat edilen âyetle ilgili olarak, "Kendilerini müttakilere imam eylemesi için Allah'tan büyük bir şey istediler." demiş ve âyetin, "وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَشَاءُ" "*Müttakilerden bize bir imam ver*" şeklinde nâzil olduğunu söylemiştir.²⁷²

Benzer rivâyetler ilk dönem İmâmiyye tefsirlerinden olan Kûfî ve Ayyâşî'de de geçmektedir. Örneğin Furât el-Kûfî'nin İmâm Muhammed el-Bâkır'a dayandırarak verdiği bir rivâyete göre, Furkân sûresinin 8. âyeti²⁷³ لَال -لَال- "وَقَالَ الظَّالِمُونَ" "*Ayrıca bu zâlimler -Muhammed'in Ehl-i beyt'i hakkında- birbirlerine 'Bu adam uyarsanız büyülenmiş birine uymuş olacaksınız'*

²⁶⁶ Nisâ 4/168.

²⁶⁷ Şuara 26/227.

²⁶⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 23. Rivâyetlerin diğer varyantları için bkz. Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 50; Bahrânî, *Bürhân*, IV, 195.

²⁶⁹ Al-i İmrân 3/110.

²⁷⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 22. Benzer rivâyetler için bkz. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II, 219.

²⁷¹ Furkan 25/74.

²⁷² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 22. Ayrıca bkz. Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 50

²⁷³ Furkân 25/8. "وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا" "*O zalimler birbirlerine: 'Bu adama uyarsanız, büyülenmiş birine uymuş olacaksınız' diyorlar.*"

diyorlar.” şeklinde nâzil olmuştur.²⁷⁴ Kezâ ‘Ayyâşî’nin yine Muhammed el-Bâkır’a dayandırarak naklettiği rivâyete göre, Nahl sûresinin 24. âyeti²⁷⁵ Cebrâil tarafından, "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ -فِي عَلِي- قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" “Onlara: ‘Rabbiniz -Ali hakkında- size ne gönderdi?’ denildiğinde ‘Öncekilerin masallarını!’ derler.” şeklinde indirilmiştir.²⁷⁶

Erken dönem İmâmiyye Şîası’nda genel yaklaşım bu olmakla birlikte, yine aynı dönemlerde genel yaklaşımın aksine, Kur’an’da tahrif iddiasını reddeden görüşler de mevcuttur. Şeyh Sadûk diye bilinen ve ahbârî düşünce geleneğinin kendisine dayandırıldığı kişilerden biri olarak kabul edilen İbn Kummî’nin (ö. 381/991) *Risâletü’l-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye* adlı eserinde “Bizim Kur’an-ı Kerim hakkındaki inancımız şudur.” diye başladığı ve mushafın tahriften masûn olduğuna yönelik yaptığı açıklamalar, bu meyanda önem arz etmektedir. Şeyh Sadûk şöyle der: “Kur’an-ı Kerîm Allah Teâlâ’nın vahyi, indirdiği sözü ve kitabıdır. Zâtı Yüce olan Allah, Kur’an’ın yaratıcısı, tenzîl edeni, Rabbi ve koruyusucusudur. İtikâdımız odur ki, Allah Teâlâ’nın, nebisi Hz. Peygamber’e inzâl buyurduğu Kur’an’ı Kerîm (deffeteyn) iki kapak arasındadır ve müslümanların hâlihazırda ellerinde bulunandır ve mevcut hâlinden daha fazla değildir. Bizim Kur’an’ın şuan ki hâlinden daha çok olduğunu söylediğimizi iddia eden kimse, yalancıdır.”²⁷⁷

Şeyh Sadûk, umumiyetle Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a dayandırılan bu tür rivâyetleri, kendisinin de mensubu olduğu ahbârî âlimlerinden farklı olarak yorumlamıştır. Söz gelimi, Küleynî’de geçen ve “Cibrîl’in Hz. Peygamber’e getirdiği Kur’an-ı Kerîm, on yedi bin âyetten müteşekkildi.”²⁷⁸ şeklindeki rivâyet ve buna benzer rivâyetler, Şeyh Sadûk tarafından özetle şu şekilde yorumlanarak verilmiştir:

²⁷⁴ Furât, *Tefsiru Furât*, I, 291. Benzer rivâyet için bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 88. Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I, 20;

²⁷⁵ Nahl 16/24. "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" “Onlara: ‘Rabbiniz size ne indirdi?’ diye sorulsa, ‘Eskilerin efsaneleri’ derler.”

²⁷⁶ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, II, 279; Benzer rivâyetler için bkz. Furât, *Tefsiru Furât*, I, 234; Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, II, 385.

²⁷⁷ Şeyh Sadûk, *Risâletü’l-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye*, s. 99.

²⁷⁸ Bkz. Küleynî, *Furû*, II, 634.

Aksine biz diyoruz ki, Kur'an-ı Kerîm'de şu anda mevcut olmayan öylesine fazla vahiy gelmiştir ki, şayet onlar Kur'an'da bir araya getirilseydi Kur'an âyetlerinin toplam adedi on yedi bin olurdu. Ve bunlar, söz gelişi Cibrîl'in Resûlullah'a, "Mahlûkâtıma benim muamele ettiğim gibi muamelede bulun!" demesi gibidir. Yahut onun, "Halkın düşmanlık ve nefretinden sakın!" demesi gibidir. Yine Cebrâil'in "Müminin erdemi gece edâ ettiği namazıdır; yüceliği ise, halka ezâ ve cefâ vermekten kaçınmasıdır." demesi gibidir. Yine Allah Resûlü'nün, "Rabbim bana farzları uygulamamı emredişi gibi, kişilere güzel muamelede bulunmamı emretti." demesi gibi. Yine onun, "Cebrâil, Rabbimin huzurundan benim gözlerimi aydınlatan ve göğsümü ferahlatan bir haber getirdi ve bana şöyle dedi: 'Yüce Allah, Ali'nin, emîru'l-mü'minîn olduğunu, el ve ayak bileklerinde, alınlarında abdest ve namazdan kaynaklı bir beyazlık bulunanların imamı olduğunu buyuruyor.'" demesi gibidir. Şeyh Sadûk'a göre, bunlara benzer haberler pek çoktur. Onların tamamı vahiy kaynaklıdır; ancak Kur'an değildir. Şayet Kur'an olsalardı, şüphesiz onun iki kapağı arasında bulunurlar, dışında bulunmazlardı.²⁷⁹

Görüldüğü gibi her ne kadar Şeyh Sadûk gibi farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, ilk dönem İmâmiyye Şîası kaynaklarında Kur'an'ın anlam ve lafız yönünden tahrif edildiğine yönelik çok sayıda rivâyet malzemesi bulunmaktadır. Dolayısıyla erken dönem İmâmiyye Şîası'nın tahrif iddiasını benimseyen bir bakış açısına sahip olduklarını söylemek mümkün gözükmektedir. Nitekim, son dönem İmâmiyye Şîası âlimlerinden Hâdî Ma'rîfet de bu durumu kabul etmektedir. Ona göre, İmâmiyye Şîası'nın tanınmış âlimleri zümresinde yer almayan bazı ahbârîlerin bu konuda ileri gittikleri ve ilmi değeri olmayan bazı söylemlerde bulundukları bir gerçektir. Ancak, Haşviyye'nin söylemlerinin tüm Ehl-i sünnet'e mal edilmemesi gerektiği gibi, Şîî ahbârîlerinin de bu yöndeki rivâyetleri tüm İmâmiyye mensuplarına mal edilmemesi gerekmektedir.²⁸⁰

²⁷⁹ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye**, s. 100-101.

²⁸⁰ Hâdî Ma'rîfet, **Sıyânetü'l-Kur'an mine't-Tahrîf**, Müessesetü'n-Neşru'l-İslâmî, Kum, 1428/2007, s. 60; a.mlf., **Kur'an İlimleri**, çev. Burhanettin Dağ, Kevser yay., İstanbul, 2009, s. 487.

İlk dönem İmâmiyye kaynaklarında mushafın cem‘i meselesine de değinilmiştir. Bu hususta Ehl-i sünnet’teki yaygın kanaatin aksine,²⁸¹ genel yaklaşım Allah Resûlü’nün ahirete irtihâlinden sonra Kur’an’ı ilk cem ve tertib eden kişinin Hz. Ali olduğu yönündedir.²⁸² Üstelik bu derleme işini o, Hz. Peygamber’den aldığı bir vasiyet üzerine gerçekleştirmiştir.²⁸³ Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivâyete göre, Resûlullah Hz. Ali’ye hitaben: “Ey Ali! Kur’an kâğıt parçalarına, ipek kumaşlara ve sahifelere yazılmış bir vaziyette döseğimin alt kısmında bulunmaktadır. Onları alın ve cem edin; Kur’an-ı Kerîm’i, Yahudiler’in Tevrat’ı yitirdikleri gibi zayi etmeyin!” demiştir. Ali bu emir mûcibince ayağa kalkmış, Kur’an âyetlerinin üzerine yazılmış olduğu şeyleri sarı bir bohçaya doldurup evine götürmüş ve Kur’an’ı cem edinceye kadar ridâsını giyip insanların huzuruna bir daha çıkmamaya yemin etmiştir. O bu yeminine sâdık kalmış, bir adam onun huzuruna geldiği vakit, ridâsını giymeksizin yanına çıkmıştır.²⁸⁴

Şîi-Mu‘tezilî eğilimli olduğu var sayılan İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995)²⁸⁵, Kur’ân-ı Kerîm’i iki kapak arasında ilk defa bir araya getiren kişinin Hz. Ali olduğunu; Hz. Ali’nin hattıyla yazılmış olan ve Ebû Ya’la Hamza Hasanî nezdinde

²⁸¹ Ehl-i sünnet’te genel yaklaşım, Kur’an’ın ilk defa, Ömer’in tavsiyesi ile Ebû Bekir tarafından mushaf hâline getirildiği yönündedir. Hz. Ebû Bekir zamanında vukû bulan Yemâme savaşında çok sayıda kurrâ’nın şehid edilmesi üzerine, bundan sonraki savaşlarda da benzer durumların yaşanabileceği, bu sebeple Kur’an’ın büyük bir kısmının kaybolacağı endişesini taşıyan Hz. Ömer’in uyarısıyla, Zeyd b. Sâbit riyâsetinde oluşturulan bir komisyon marifetiyle dağılık Kur’an âyetleri, ilk defa toplanarak bir araya getirilmiştir. Bir kitap hâlinde toplanan Mushaf, vefâtına kadar Hz. Ebû Bekir’in yanında kalmış, onun vefâtıyla Hz. Ömer’e intikâl etmiş, sonra ise kızı Hafsa’ya emanet edilmiştir. (Bu konuda geçen rivâyet için bkz. Buhârî “Fezâilü’l-Kur’an” 3. (بَابُ) جَمْعُ الْقُرْآنِ); Suyûtî, Ebû’l-Fadl Celâleddin, **el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Heyetü’l-Mısıryye, Kahire, 1394/1974, I, 203.)

²⁸² Mesala bu hususta Küleynî’de geçen ve Muhammed Bâkır’a dayandırılan bir rivâyet şu şekildedir: “مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ عُمَرُو بْنِ أَبِي الْمُقْدَامِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ مَا ادَّعَى أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ إِلَّا كَذَابٌ وَ مَا جَمَعُهُ وَ حَفِظَهُ كَمَا نَزَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَ الْأَيْمَةُ مِنْ بَعْدِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)”

“Câbir’in, Ebû Ca‘fer’den -Muhammed b. Bâkır- işittiğine göre, o şöyle demiştir: İnsanlardan her kim, Kur’an’ın tamamını -nâzil olduğu şekliyle- cem ettiğini söylerse, o yalancıdır; zira onu -Allah’ın inzâl buyurduğu şekliyle- ilk cem ve hıfz eden kimse Hz. Ali ve ondan sonraki gelen imamlardır.” (Bkz. Küleynî, **Furû‘**, I, 228) Yine Kummî’de geçen ve Muhammed Bâkır’a dayandırılan bir rivâyete göre, “Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’i dışında hiçbir kimse Kur’an’ı cem etmemiştir” (Bkz. Kummî, **Tefsîru’l-Kummî**, II, 405.)

²⁸³ Bkz. Hâdî Ma‘rifet, **et-Temhîd fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru’t-Ta‘ârufi li’l-Matbûât, Beyrût, 1432/2011, I, 292.

²⁸⁴ Kummî, **Tefsîru’l-Kummî**, II, 405.

²⁸⁵ Bkz. Nasuhi Ünal Karaaslan, “İbnü’n-Nedîm”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXI, 172-173.

olan bu mushafı kendisinin bizzat gördüğünü, bilahere bu mushafın Hasan b. Ali'nin çocuklarına intikal ettiğini belirtmiştir.²⁸⁶

Yine Şîî eğilimli bir aileye mensup olduğu iddia edilen,²⁸⁷ İslâm tarihçisi Yakubî'nin (ö. 284/897) aktarmış olduğu bilgiye göre, Ali, Hz. Peygamber'in ahirete irtihâlinde sonra Kur'an'ı cem etme işini girişmiştir. Nihâyetinde bu işi bitirdikten sonra topladığı Kur'an'ı bir deve üzerine yükleyerek Hz. Peygamber'in mescidine getirmiş ve orada bulunan topluluğa dönerek, "İşte bu benim cem ettiğim Kur'an'dır." diye seslenmiştir.²⁸⁸

Şeyh Sadûk bu rivâyeti biraz daha açarak şu şekilde nakletmiştir: Müminlerin emiri Hz. Ali, Kur'an'ı topladığı ve onların huzuruna çıktığı zaman, onlara şöyle seslenmiştir: "İşte bu, Rabbiniz Allah'ın, Nebînize indirmiş olduğu ne bir harf ziyâde olmuş ne de bir harf noksan bırakılmış kitâbıdır." Ona şöyle mukabelede bulundular: "Bizim onun içindekilere ihtiyacımız bulunmamaktadır. Senin sahip olduğun şeye biz de sâhibiz." Böyle bir mukâbeleye karşılık o şu âyeti okuyarak onların yanından uzaklaştı: *"Ama onlar sözlerini yerine getirmediler, değersiz bir menfaat karşılığı onu değiştirdiler. Bu ne kötü bir alışverıştır!"*²⁸⁹

Yine Küleynî'de geçen bir rivâyette, Sâlim b. Seleme, bir kişinin Ca'fer-i Sâdık'a insanların okuduğunun dışında Kur'an'ı kırâat ettiğini duymuş, Ca'fer-i Sâdık bu kişinin kırâatini keserek ona, "Kâim imam ortaya çıkıncaya dek halkın okuduğu gibi okuyunuz, o ortaya çıkınca Kur'an'ı asıl şekliyle okuyacaktır."²⁹⁰ demiştir.

İlk dönem İmâmiyye kaynaklarında aktarılan rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, bu mushaf hâlihazırda elimizde bulunmasa bile, tümüyle ortadan kaybolmadığı, imamlar kanalıyla birbiri ardınca aktarıldığı ve nihâyet on ikinci kâim imamın nezdinde bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁹¹ Küleynî'de geçen ve yukarıda kısmen temas ettiğimiz bir rivâyete göre, Sâlim b. Selem'e, Ca'fer es-

²⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, **Fihrist**, s. 45-46.

²⁸⁷ Bkz. Murat Ağarı, "Ya'kûbî", **DİA**, İstanbul, 2013, XLIII, 287-288.

²⁸⁸ Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk, **Târîhu'l- Ya'kûbî**, Dâr-u Sâdır, Beyrût, 1432/2011, II, 135.

²⁸⁹ Al-i İmrân 3/187. Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye**, s. 101.

²⁹⁰ Küleynî, **Furû**, II, 633.

²⁹¹ Babâi, **Tefsir Ekolleri**, I, 74.

Sâdık'ın huzurunda şöyle bir olaya şahitlik etmiştir: Bir kişi İmâm Ca'fer es-Sâdık'a Kur'an okuyordu, ancak ben o kişinin okumuş olduğu Kur'an'ı, diğer insanların okuduğunun dışında farklı harflerle kırâat ettiğini işitiyordum. Bunun üzerine Ca'fer Sâdık bu kişinin kırâatini keserek ona, "Kâim imam ortaya çıkıncaya dek bu okuyuştan uzak dur, halkın kırâat ettiği gibi oku, zira kâim imam ortaya çıktığı vakit Kur'an'ı asıl şekliyle okuyacaktır." dedi. Sonra Hz. Ali'nin yazmış olduğu mushafı gösterdi ve şöyle dedi: "Bu mushafı Ali yazıp halka sunduğu vakit onlara şöyle seslendi: Bu Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e indirdiği gibi olan ve benim iki levha (kapak) arasında topladığım Kitabı'dır." Onlar, "Bizim ona ihtiyacımız yok, zira bizim nezdimizde Kur'an-ı Kerim'dekileri bir arada toplayan bir mushaf bulunmaktadır." dediler. Bunun üzerine Ali, "Allah'a yemin olsun ki, bu gününüzden sonra sonsuza dek onu asla göremeyeceksiniz. Sizlerin okuması için onu cem ettim, bu durumdan sizleri haberdar etmek benim üzerime bir vazifeydi." dedi.²⁹²

Benzer rivâyet Hâdî Ma'rîfet'in meçhul şahsiyet olarak nitelediği²⁹³ Ebû Mansûr et-Tabersî'de de geçmektedir. Tabersî'nin Ebû Zerr'den senetsiz olarak naklettiği haber, özetle şu şekilde yer almaktadır: Hz. Ömer, hilâfet makamına geçince, Hz. Ali'den daha önce içlerinde Hz. Ebû Bekir'in bulunduğu bir topluluğa sunmuş olduğu, ancak içinde hoşlarına gitmeyen bilgilerin olması sebebiyle kabul etmedikleri Kur'an'ı kendisine getirmesini ister. Aslında Hz. Ömer'in amacı kendi aleyhlerine olan âyetleri tahrif etmektir. Hz. Ali ise nezdinde bulunan bu Kur'an'a ancak, kendi soyundan gelen ve temiz olan kimselerin el sürebileceğini söyleyerek, onun bu talebini geri çevirir. Onu Hz. Ebû Bekir'e sunma gerekçesini ise, "Ben onu Ebû Bekir'e sizin aleyhinize bir delil teşkil etmesi ve *'kıyamet gününde, bizim bundan haberimiz yoktu, demeyesiniz*'²⁹⁴ diye getirdim", şeklinde açıklar. Hz. Ömer, "O mushafı ortaya çıkarmak için belirli bir süre var mı?" diye sorar. Hz. Ali ise şöyle

²⁹² Küleynî, *Furû'*, II, 633.

²⁹³ Bkz. Ma'rîfet, *Sıyânetü'l-Kur'an*, 231-233.

²⁹⁴ Arâf 7/172.

der: “Evet, evlatlarımdan kâim imam ortaya çıktığı vakit onu açıklayacak ve insanları ona sevk edecektir.”²⁹⁵

Rivâyetlerden de anlaşıldığı üzere, özellikle ilk dönem İmâmiyye Şîası, Kur’an-ı Kerîm’in ilk olarak Allah Resûlü’nün emri üzere Hz. Ali vasıtasıyla cem edildiğine inanmaktadır. Elimizde bulunan mevcut Kur’an’ın hangi dönemde kim tarafından cem edildiği konusuna gelince, bu hususta erken dönem İmâmiyye Şîası kaynaklarında sarîh bir açıklama ortaya konulmamıştır. Fakat yukarıda Hz. Ali’nin mushafının reddedilmesi bağlamında aktarmış olduğumuz rivâyetlere baktığımız zaman, ilk dönem İmâmiyye Şîası’nın mevcut mushafın Hz. Ebû Ebûbekir tarafından toplandığını zımnen de olsa kabul ettiklerini çıkarmamız mümkün gözükmektedir.²⁹⁶

5.2. Klasik Dönem İmâmiyye Şîası’nın Yaklaşımı (Tûsî-Tabersî)

Kur’an’ı Kerîm’de tahrîf iddiasını reddetmeye yönelik yaklaşım, Şeyh Sadûk’u takiben hicrî dördüncü asırdan sonra, Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca’fer et-Tûsî ve Tabersî gibi usûlî ekole mensup âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Bu âlimler, çoğunluğu Muhammed Bâkır ile Ca’fer es-Sâdık’a dayandırılan ve Kur’an’ın lafız ve mâna yönünden tafrîfine yönelik bu türden rivâyetleri, haber-i vâhid olduğu, bu yüzden kesin hüccet ve bilgi değeri taşıyamayacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir.²⁹⁷

Nitekim müellifimiz Tûsî, *Tibyân* adlı eserinin mükaddimesinde, Kur’an metninde fazlalık ve noksanlık bulunduğu yönelik yaklaşımları, yanlış ve yakışsız iddialar olarak niteler ve şöyle der:

Kur’an Allah Resûlü’nün nebîliğini tasdik eden en yüce delildir. Yine onun en meşhur ve en büyük mucizesidir. Kelâm-ı İlâhîde fazlalık yahut eksikliğin

²⁹⁵ Tabersî, Ebû Mansûr Ahmet b. Ali Tabersî, **el-İhticâc**, 2. bsm., Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbûât, Beyrût, 1983, I, 156.

²⁹⁶ Konuyla ilgili rivâyetler ve değerlendirmeler için bkz. Habibov, “Şîi Tefsir Anlayışı”, s. 96.

²⁹⁷ Bkz. Razavî, **Bürhân**, s. 239-261; Rasûl Ca’feriyyân, **Ükzûbatü Tahrîfî’l-Kur’an Beyne’s-Şîa ve’s-Sünne**, Mümessiliyyetü’l-İmâm, Kum, 1993, s. 117-121.

bulunduğundan söz etmek ona yakışmayan bir iddiadır. Kur'an'da fazlalık bulunduğuna yönelik iddialar ittifakla reddedilmiştir. Kur'an'da noksanlık bulunduğu iddiasına gelince, müslümanlara göre bu iddianın da geçerliliği bulunmamaktadır. Bu mezhebimizce de en doğru olan ve Murtazâ'nın da desteklediği²⁹⁸ görüştür. Gerçi, Şîa (hâsse) ve Ehl-i sünnet (âmmе) yoluyla, Kur'an âyetlerinde birçok noksanlık bulunduğuna yönelik çok sayıda haber nakledilmiştir. Ancak bu rivâyetler haber-i vâhid kapsamında olup, kesin bilgi ifade etmeyen ve amel yönünden de bir bağlayıcılığı olmayan türden haberlerdir. Bu hususta yapılması gerekli olan en doğru hareket, âhâd tarikiyle gelen bu türden rivâyetlerle meşgul olmayı terk etmek ve onları dikkate almamaktır. Velez ki bu rivâyetler sahih olarak addedilse bile, bunların iki kapak arasında bulunan Kur'an'ın sıhhatine gölge düşürmesi mümkün değildir. Zira Kur'an'ın sıhhatine yönelik keyfiyet, ümmetin mâlumu olan bir husustur. Farklı bir durumu iddia edecek ve bu hakikatin karşısında olacak hiçbir müslüman bulunmamaktadır. Bizden nakledilen rivâyetler; Kur'an'ın okunmasını, ona sımsıkı sarılmayı, tefarruata dair gelen haberleri Kur'an'a arz etmeyi önerir. Dolayısıyla, ona uygun olana, itibar edilir; uymayandan uzaklaşılır. Hz. Nebî'den rivâyet edilen şu haberi hiçbir kimse kulak ardı edemez. O şöyle buyurmaktadır: “Size sımsıkı sarılmanız gereken iki ağır yük bırakıyorum; Allah'ın kitabı ve 'itretim olan Ehl-i beyt'imdir. Bu ikisi havuza dönünceye kadar birbirinden uzaklaşmazlar.” Bu haber, Kur'an-ı Kerîm'in her devirde canlı bir şekilde aramızda bulunduğuna dair en büyük delildir. Zira, Hz. Peygamber'in, altından kalkamayacağımız bir şeye sımsıkı tutunmamızı emretmesi, mümkün değildir. Kur'an, sahihliği konusunda ittifak edilen bir kaynak olarak elimizde bulunduğuna göre, onun tefsiriyle meşgul olmak, anlam ve maârifine odaklanmak, bunun dışındaki şeyleri ise terk etmek yapılacak en doğru iştir.²⁹⁹

Klasik dönemde Kur'an'da tahrif nazariyesine karşı çıkan bir diğer müellif Tabersî olmuştur. O tıpkı usûlî selefleri gibi Kur'an'da tahrif iddisını açıkça reddetmiş, konuyu *Mecme'u'l-Beyân* adlı eserinin mükaddimesinde ele almıştır.

²⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ'nın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Mehmet Zülfü Cennet, **Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerîf Murtazâ Örneği)**, Fecr, Ankara, 2016, s. 95-106.

²⁹⁹ Tûsî, *Tibyân*, I, 3-4.

Onun bu husustaki görüşleri özetle şu şekildedir: Kur'an'da fazlalık ve eksikliğin bulunduğuna yönelik ortaya atılan iddialar, te'vili mümkün gözükmeyen çirkin yakıştırmalardır. Çünkü onda ziyadelik iddiası, icmâen reddedilmiştir. Kur'an'dan bazı şeylerin eksiltildiği iddiasına gelince, mezhepdaşlarımızdan bir topluluk ve haşevîyye-i âimme'den (ehl-i sünnet) bir grup tarafından Kur'an'da değiştirme ve noksanlık bulunduğu hakkında rivâyetler nakledilmiştir. Mezhepdaşlarımızın ileri gelen âlimlerine göre sahih olan görüş tahrife dönük iddianın doğru olmadığı yönündedir. Bu aynı zamanda Murtazâ'nın desteklediği bir düşüncedir.³⁰⁰

Tabersî, Murtazâ'dan naklen, Kur'an'ın mütevâtir olarak naklinin doğruluğunu bilmek, şehirleri, önemli hâdiseleri, büyük olayları, meşhur kitapları ve şiirleri bilmek kadar yakîn olduğu, hatta, bunların hiçbirinin Kur'an'ın sıhhat bakımından ulaştığı seviyeye ulaşamadığını ifade eder. Tabersî'ye göre, zira Kur'an, nübüvvet mucizesi, şer'î hükümlerin ve dinî ilimlerin kaynağıdır. Bu sebeple müslüman âlimler Kur'an'ın muhafazasında ve hıfzında en yüksek derecede titizlik göstermişlerlerdir. Onlar, Kur'an'ın i'rabı, kırâati, âyet ve hatta harflerinin sayısına varıncaya kadar onda bulunan her türlü detayı dikkatle incelemişlerdir ve bunun bilgisini elde etmişlerdir. Dolayısıyla, bu kadar inâyet ve özen gösterilen, kaydı, zabtı ve koruması yönünde ciddi çabalar sarfedilen Kur'an'ın değiştirilmesi yahut ondan bazı şeylerin eksiltilmiş olması nasıl mümkün olabilir?³⁰¹

Tabersî'ye göre, Kur'an'ın sıhhatli bir şekilde nakledildiğinin diğer delili ise şudur: Kur'an'ın bazı bölümlerini bilmek, onun tamamının sahih olduğunu bilmek gibidir. Kur'an'ın sıhhatli bir şekilde naklinin bilinmesi, Sîbeveyhi ve Müzenî gibi meşhur âlimlerin kitaplarının varlık ve mâhiyetinden haberdar olmak gibidir. Şöyle ki, âlimler, ilim ehli nazarındaki önem ve ağırlığına binâen bu iki eser üzerine öylesine yoğunlaşmışlardır ki, bu kitapların herhangi bir bölümüne, onlardan olmayan bir bölümün eklenmesi yahut çıkarılması imkansızdır. Zira böylesi bir durum, ilim erbâbı tarafından hemen fark edilir ve kitabın aslından olmadığı ifade edilir. Oysa bilinmektedir ki, müslümanların Kur'an'ın nakli ve korunmasına yönelik

³⁰⁰ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 42.

³⁰¹ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 43.

ortaya koydukları hassasiyetleri, Sîbeveyhi ve Muzevî'nin kitaplarına veya şâirlerin divanlarına gösterdikleri hassasiyetlerinden çok daha ileri düzeydedir.³⁰²

Tabersî, son olarak Kur'an-ı Kerîm'in Resûlullah zamanında toplandığını söyleyerek şöyle devam eder: Kur'an, Allah Resûlü döneminde, toplanmış ve şu anda elimizde bulunduğu mevcut haliyle telif edilmiştir. Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem edildiğinin delili, tamamının bu dönemde okunmuş ve ezberlenmiş olmasıdır. Hatta, Hz. Peygamber'in sahabeden bir grubu, Kur'an'ı ezberlemekle görevlendirdiği ve bu kişilerin Hz. Peygamber'e onu arz ederek okudukları bilinmektedir. Bu noktada, Abdullah İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b gibi bir grup sahâbi Allah Resûlü'nün huzurunda Kur'an'ı birkaç kez hatmetmişlerdir. Bütün bu işaret ettiğimiz hususlar, çok az bir düşünmeyle, Kur'an'ın dağınık ve parçalanmadan uzak bir şekilde toplandığını ve lafzî anlamda tahrif edilmediğini ortaya koyması açısından önemli kanıttır. Neticede, İmâmiyye ve haşviyye'den bazı kimselerin Kur'an'da tahrifin vuku bulduğuna yönelik iddialarının ciddiye alınacak bir tarafı bulunmamaktadır. Bu konudaki ihtilâf, bir grup Ehl-i hadisin (ahbâriyye) sahih oldukları zannıyla naklettikleri zayıf rivâyetlere dayanmaktadır. Bu şekilde zayıf olan rivâyetlerle, sıhhatinin sağlamlığı kesin ve mâlum olan Kur'an'dan vazgeçilmesi imkansızdır.³⁰³

Görüldüğü gibi ilk dönem bazı Şîi kaynaklarında geçen ve Kur'an'ın lafzî anlamda tahrif edildiğine dair bir kısım rivâyetler, Tûsî ve Tabersî tarafından şiddetle reddedilmiştir. Bunlar, mezhepte haddi aşan kimseler tarafından sahih olduğu zannıyla rivâyet edilmiş, hiçbir bağlayıcılığı olmayan zayıf rivâyetler olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu hususta yapılması gerekli olan en doğru iş, söz konusu rivâyetlerle meşgul olmamak, önümüzde mütevâtiren bize ulaşan Kur'an'ın anlam ve maârifine yönelmektir.

³⁰² Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 42-43.

³⁰³ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 43. Yurarıda Tabersî'nin tahrife yönelik nakletmiş olduğu görüşler, kimi araştırmacılar tarafından, Tûsî'ye nispet edilerek verilmiştir. Oysa bu bilgiler Tabersî'nin mukaddimesinde geçmektedir. Muhtemelen ilk araştırmacının dikkatinden kaçan bu husus diğer araştırmacı tarafından da tetkike tâbi tutulmaksızın aynen aktarılmıştır. İlgili eserler için bkz. Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin yay., İstanbul, s. 176-179; Habibov, "Şîi Tefsir Anlayışı", s. 132-133; Ziya Şen, *Şîa'nın Kırâatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, Düşün yay., İstanbul, 2013, s. 275-276.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Tabersî, Kur'an'ın Allah Resûlü'nün hâli hayatında toplandığını ve şu anda elimizde bulunduğu mevcut haliyle telif edildiğini söylemiştir. Bu yaklaşımıyla o, ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın, "Kur'an Hz. Peygamber'in emri üzere kendisinin ahirete irtihalinden sonra ilk olarak Hz. Ali tarafından cem edilmiştir"³⁰⁴ şeklindeki yaygın görüşe de katılmamıştır.

5.3. Son Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı

İmâmiyye Şîası'nda aklî istidlâlî ön planda tutan ve usûlî geleneğin öncülerinden kabul edilen bilhassa Tûsî ve Tabersî gibi tanınmış âlim ve müfessirlerin, tahrif iddiasını nefyeden düşünceleri -müteahhir dönem ahbârîlerin eserlerinde yer alan bazı rivâyetler bir kenara bırakılırsa-³⁰⁵ sonraki asırlarda da hâkim görüş olarak varlığını sürdürmüştür.³⁰⁶

Son dönem Şîî âlimleri, Kur'an'ın tahrif olduğu şeklindeki iddiaları şiddetle reddetmişler, konuyla ilgili ayrıca müstakil eserler kaleme almışlardır.³⁰⁷ Son dönem müelliflerinden, Kâşifu'l-Gıta Muhammed el-Hüseyn (ö. 1877-1954), müslümanların ellerinde bulunan Kur'an'ı Mecid'i, "Allah'ın mucize olarak insanlara, kendi hükümlerini bildirmek, helâl ile haramı ayırt etmelerini sağlamak için indirdiği, kendisinde her türlü noksanlık, değiştirme ve ziyâdenin bulunmadığı bir Kitap" olarak nitelemiştir. Ona göre, İmâmiyye bu inançta müttefiktir. Biri çıkar da Kur'an'da bir noksan, bir değiştirme olduğunu söylerse o hata eder; zira bu yüce

³⁰⁴ Yukarıda "İlk Dönem İmâmiyye Şîası'nın Yaklaşımı"na bakınız.

³⁰⁵ Müteahhir dönem Ahbârîlerin görüşleri için bkz. Razavî, **Bürhân**, s. 251-267; Ca'feriyân, **Ükzûbetü Tahrîf**, s. 117-121; 157-190; Karataş, **Kur'an Tarihi**, s. 157-190.

³⁰⁶ Mustafa Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 186.

³⁰⁷ Meselâ bkz. Abdurrahmân el-Heydecî, **Faslü'l-Hitâb fî İbdâli'l-Kavli bi Tahrîfi'l-Kitâb**, Matbaatü'l-İlmiyye, Kum, 1363/1944; Muhsin Hakîm et-Tabâtabâî, **Bürhân 'Ala 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'an**, Mustafâ, Tahrân, 1374/1955; Hasan Zâde el-Âmili, **Faslü'l-Hitâb 'Ala 'Ademi Tahrîfi'l-Kitâbi Rabbi'l-Erbâb**, Müessetü Mütalaât ve Tahkikât, Tahrân, 1407/1987; Razavî, **Bürhân**, İrşâd, Beyrût, 1991; Ali İsbahânî, **Ârâü Havli'l-Kur'an'i'l-Kerim**, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 1411/1991; Ca'feriyân, **Ükzûbetü Tahrîf**, Kum, 1993; Hâdî Ma'rifet, **Sıyânetü'l-Kur'an**, Neşri'l-İslâmî, Kum, 1428/2007; Aga Büzürg-i Tahrânî, **en-Nakdu'l-Latîf fî Nefyi't-Tahrîf 'Ani'l-Kur'an**; Ali Hüseyin el-Meylânî, **et-Tahkîk fî Nefyi't-Tahrîf**, Hakâiku'l-İslâmiyye, İran, 1424/2003; (Eserler ve müellifler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alî Müsevî ed-Dârâbî, **Nusûs fî Ulûmi'l-Kur'an -Sıyânetü'l-Kur'an mine't-Tahrîf-**, Buhûsu'l-İslâmiyye, Meşhed, 1432/2011, s. 619-635.)

kitabta bizzat onun koruyucusunun Allah Teâlâ'nın kendisi olduğu zikredilmiştir. Hâl böyle iken, bizden yahut başka kanallardan, Kur'an'ın noksan olduğuna ve bazı yerlerinin değiştirildiğine dair gelen haberler, haber-i vâhid olup, zayıftır, şazdır, herhangi bir ilmi değeri bulunmadığı gibi onunla amel de edilemez.³⁰⁸

Yine bu döneme damgasını vuran en önemli müelliflerden Tabâtabâî de *Mîzân* adlı tefsirinde, “Kur'an Tahriften Korunmuştur” başlığı altında³⁰⁹ gerek Ehl-i sünnetten gerekse İmâmiyye'den rivâyet edilen bu yöndeki haberleri inceler ve şu şekilde açıklamada bulunur: Tarih kesin bir şekilde şunu ortaya koyar ki bugün elimizde olan Kur'an, Allah Resûlü'ne vahyolunan ve kendi dönemindeki insanlara okumuş olduğu kitabın aynısıdır. Üstün vasıflarından, bereketinden ve etkilerinden hiçbir şey yitirmemiştir. Şayet Allah Resûlü'ne indirilen Kur'an-ı Kerîm'den herhangi bir şeyi ekleme veya eksiltmenin olduğu yahut cümle yapılarında bir değişikliğin olduğu var sayılsaydı, Kur'an'ın tenâkuzları ortadan kaldırma, mûcize ve zikir olma, doğru yola ulaştırma, daha önce indirilmiş olan kitaplara hâkim olma gibi üstün vasıflarından bahsetmek mümkün olmazdı. Oysa, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e indirdiği ve indirdiği şekliyle koruyacağını beyan buyurduğu Kur'an, bizzat Allah Teâlâ'nın korumasıyla her çeşit değişim, noksanlık, fazlalığa karşı koruma altına alınmıştır.³¹⁰ Şu hâlde, gerek Ehl-i sünnet gerekse İmâmiyye'nin farklı kollarından Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik aktarılan haberler, rivâyet zinciri açısından zayıftır, Kur'an'a aykırıdır, kabul edilmesi imkân dahilinde değildir.³¹¹

İran İslâm devriminin önderi Âyetullâh Humeynî (1902-1989) de tahrif iddiaları karşısında şöyle demektedir:

Müslümanların Kur'an-ı Kerîm'in yazıya geçirilmesi, kaydedilmesi, cem edilmesi, mahafaza ve kırâat edilmesi konusundaki özen ve gayretlerini bilen herkes, Kur'an'ı Kerîm'in tahrife maruz kaldığı iddiasının herhangi bir sağlam temelini olmadığına kanaat getirir. Konuyla ilgili kaynaklarda nakledilen haberlere gelince;

³⁰⁸ Kâşifu'l-Gitâ, **Caferi Mezhebi ve Esasları (Aslu's-Şîa ve Usûluhâ)**, 5. bsm., çev., Abdülbâki Gölpınarlı, Ensâriyân, Kum, 1992, s. 48-49.

³⁰⁹ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 104-133.

³¹⁰ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 107-108.

³¹¹ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 117.

bu rivâyetlerin bir bölümü, herhangi bir delil niteliği taşıyamayacak derecede zayıf; bir bölümü uydurulmuş oldukları açıkça ortaya çıkan meçhûl (mevzû) hadisler; diğer bir bölümü ise Allah kelâmının tefsir ve te'viline yönelik açıklamalardır.³¹²

Hâdî Ma'rifet ise, tahrif söyleminin kaynağının Ehl-i sünnet (haşviyye) ve Şîa'nın (ahbâriyye) hadis kaynaklarında nakledilen bazı rivâyetlere dayandığına işaret ederek³¹³ özetle şöyle demiştir: “Şeriate ve Allah'ın kitabına hâlel getiren ve zedeleyen bu kâbil rivâyetler, meçhûl veya zayıf kimseler tarafından uydurulmuş olup, İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimleri nezdinde de itibarı olmayan merdûd rivâyetlerlerdir. O taktirde, tahrifle ilgili şâz bir grubun dile getirmiş olduğu bu kâbil sözler dikkate alınmamalı, onların bu safsataları temiz ve berrak olan İmâmiyye'nin tamamına mâl edilmemelidir.”³¹⁴ Hâdî Ma'rifet'e göre, tahrif meselesini inşafıca ele alıp analizini yapan birçok Ehl-i sünnet âlimi, Şîa'yı tahrif iddiasından müberrâ bilmişlerdir. Onlar bu haberlerin, dinî konularda yüzeysel düşünen dar görüşlü kimselere ait rivâyetler olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, İmâmiyye'nin çoğunluğunun Kur'an hakkındaki inancı, Kur'an'da hiçbir eksilme ve ilâvenin olmadığı ve onun Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e inzâl buyurduğu gibi hiçbir müdahaleye maruz kalmadan mutlak anlamda günümüze ulaştığı yönündedir.³¹⁵

Neticede, Ca'feriyâ'nın da belirttiği gibi, ilk dönem İmâmiyye kaynaklarında her ne sûrette olursa olsun, lafzî anlamda Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik bir kısım rivâyetler nakledilmiştir. Ancak, başta Şeyh Sadûk, Tûsî, Şerif Murtazâ, Tabersî olmak üzere geçmişten günümüze Şîa âlimlerin ekserisi, bizzat eserlerinde tahrif iddialarını reddetmişler, bunların haber-i vâhid türünden zayıf rivâyetler olduğunu kabul etmişler ve bu yöndeki bazı görüşlerin İmâmiyye'nin tamamına teşmil edilemeyeceğini vurgulamışlardır.³¹⁶

³¹² Seyyid Rızâ Hüseyinî, **Cevaphyoruz: Kur'an Tahrif Edilmiş midir?** çev. Muhammed Mücâhidî, Kevser yay., İstanbul, 2005, s. 83.

³¹³ Ehl-i sünnet kaynaklarında geçtiği iddia edilen rivâyetler için bkz. Ma'rifet, **Sıyânetü'l-Kur'an**, s. 157-195.

³¹⁴ Bkz. Ma'rifet, **Sıyânetü'l-Kur'an**, s. 60, 82, 197; a.mlf., **Kur'an İlimleri**, s. 487.

³¹⁵ Ma'rifet, **Sıyânetü'l-Kur'an**, s. 80-81. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye nispet edilen bu görüş için bkz. Eş'arî, **Makâlât**, I, 55.

³¹⁶ Ca'feriyân, **Ükûbetü Tahrîf**, 121.

Son dönem İmâmiyye Şîası'nda Kur'an'ın cemi meselesi de tartışılmıştır. Çağdaş Şîî âlimlerinden bir kısmı, müellifimiz Tabersî'nin, "Kur'an, Allah Resûlü döneminde, toplanmış ve şu anda elimizde bulunduğu mevcut haliyle telif edilmiştir."³¹⁷ şeklindeki görüşünü benimseyerek, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in hâli hayatındayken mevcut şekliyle cem edildiğini ileri sürmüşlerdir.

Çağdaş müfessirlerden Hûî ve Mekârim Şîrazî de bu görüştedir. Hûî, kaynaklarda farklı varyantlarda geçen, "*Kur'an, Ensar'dan altı kişi tarafından cem edilmiştir*"³¹⁸ şeklindeki rivâyetleri göz önünde bulundurarak, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde toplandığını iddia etmiştir.³¹⁹ Mekârim Şîrazî de benzer görüşü ileri sürmüştür. Ona göre, Kur'an'ın ilk sûresinin "Fâtihatü'l-Kitâb" şeklinde adlandırılmış olması, onun Hz. Peygamber zamanında toplanmış olduğunun en açık delilidir.³²⁰

Şîî müfessirlerinden Tabatabâî ise farklı düşünmektedir. Ona göre, gerek Hz. Ebûbekir ve gerekse Hz. Osman zamanında mushafın ilk ve ikinci kez cem edilmesine katkı sağlayanlar arasına her ne kadar Hz. Ali dahil edilmemiş olsa da³²¹ elimizdeki mevcut Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefâtından sonra toplatıldığı hususunda kimsenin kuşkusu bulunmamaktadır.³²²

Yine çağdaş Şîî âlimlerinden Hâdî Ma'rîfet, Kur'an'ı Kerim'in Resûlüllah döneminde cem edildiği görüşüne katılmaz. Ona göre, Kur'an sûrelerinin toplatılması ve tertibi, Allah Resûlü'nün vefâtından sonra olmuştur ve bu hususta hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Bu işi ilk yapan kişi ise, Hz. Ali olmaktadır. Sonra Hz. Ebûbekir'in emriyle Zeyd b. Sâbit cem işiyle görevlendirilmiş, bu süreçte bazı sahabeler de Kur'an'ı cem etme işine koyulmuşlardır. Hz. Osman döneminde ise

³¹⁷ Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 43.

³¹⁸ Buhârî "Fezâilü'l-Kur'an" 16.

³¹⁹ Hûî, Ebû'l-Kâsım, **el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an**, Dârü'z-Zehrâ, Beyrut, 1992/1412, s. 250-252.

³²⁰ Musa K. Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri", **Şîilik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 166.163-193.

³²¹ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 108.

³²² Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 120.

farklı okuyuşlara muhtemel olan mushaflar tekleştirilmiş ve değişik bölgelere intinsah edilerek gönderilmiştir.³²³

İmâmiyye Şîası, mevcut Kur'an'ın hangi dönemde kim tarafından toplatıldığı hususunda ihtilaf etseler de Hz. Ali'nin bizzat Resûlullah'ın vasiyeti ile Kur'an'ı cem ve tertip ettiği konusunda ittifak etmişlerdir.³²⁴ Onun mushafında var olduğu iddia edilen bir kısım farklılıkları ise, tefsir veya te'vile dayalı açıklamalar olarak görmüşlerdir.

Nitekim Tabâtabâî'ye göre, Hz. Ali'nin, Allah Resûlü'nün vefâtıyla birlikte Kur'an'ı toplaması, insanlara hazırladığı bu mushafı sunması ve insanların bu mushafı benimsemeye yanaşmaması, onun hazırladığı bu mushafın, dinin temel gerçekleri bakımından diğerlerinin hazırladığı mushaftan farklı olduğuna delâlet etmez. Olsa olsa sûrelerin veya âyetlerin tertibiyle ilgili birtakım farklılıkları ihtiva eder ki, bunun da âyetlerin delâlet ettiği mânaya herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Şayet kendi hazırladığı mushafla diğerlerinin hazırladığı mushaf arasında dinin temel gerçekleri açısından bir farklılık bulunsaydı, gerek o süreçte gerekse sonraki süreçlerde buna karşı dururdu. Oysa böyle bir durum hiçbir zaman vâki olmamıştır.³²⁵

Hz. Ali'ye nisbet edilen mushaf bağlamında Hûî şöyle demektedir: Sûrelerin sırası elimizdeki mevcut Kur'an'dan farklı olarak Hz. Ali'ye ait bir mushafın bulunduğu şüphe götürmeyecek bir gerçektir. Büyük âlimlerin bu husustaki ittifâkı bizleri bunu ıspatlama çabasından kurtarmaktadır. Yine mevcut Kur'an'da yer almayan ancak Hz. Ali'nin mushafında bulunan bir kısım fazlalıklar gerçek olmakla beraber, bu fazlalıkların Kur'an-ı Kerîm'in bir bölümü olduğuna ve onu tahrifle ortadan kaldırdığına delâlet etmez. Bu rivâyetlerden anlaşılan, Hz. Ali'nin mushafının te'vil veya tefsir olarak onun âyetlerden muradının şerhedilmiş hâliydi, yoksa Kur'an'dan bir parça olan fazlalıklar değil.³²⁶

³²³ Ma'rifet, **Temhîd**, I, 285-286.

³²⁴ Karataş, **Kur'an Tarihi**, s. 139.

³²⁵ Tabâtabâî, **Mîzân**, XII, 116.

³²⁶ Hûî, **Beyân**, s. 223-225; Babaî, **Tefsir Ekolleri**, I, s. 72.

Celâleddin es-Suyûtî de geçen bir bilgiye göre, Hz. Ali'ye isnâd edilen bu mushaf, Alak sûresi ile başlamış, Müddessir, Kalem, Müzzemmil, Tebbet ve Tekvîr sûreleriyle devam etmiştir. Mekkî ve Medenî sûreler böylece nuzûl sırasına göre tertip edilmiştir.³²⁷

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: ilk dönem İmâmiyye kaynaklarında, özelde Hz. Ali'nin velâyeti, genelde Ehl-i beyt ve imamların fazîletleriyle ilgili bir kısım âyetlerin, lafzî anlamda tahrif edildiğine yönelik rivâyetler nakledilmiştir. Ancak, başta Şeyh Müfid olmak üzere Şerif Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi usûlî geleneğin öncü müellifleri, bizzat kendi kaynaklarında tahrif iddialarını reddetmişler, bunların haber-i vâhid türünden zayıf rivâyetler olduğunu kabul etmişlerdir. İlgili müelliflerin, Kur'an'da tahrif iddiasını nefyeden bu düşünceleri, sonraki süreçlerde de hâkim görüş olarak varlığını devam ettirmiştir.

6. İmâmiyye Şîası'nın Kırâatler ve Ahruf-i Seb'a'ya Yaklaşımı

6.1. İmâmiyye Şîası'nın Kırâatlere Bakışı

Şîî âlimler, Kur'an ve Kur'an metninin farklı okuyuşlarını ihtiva eden kırâatlere en büyük hizmeti, Şîa mensuplarının verdiği düşünülmektedir. İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'a yaklaşımını, bir önceki bölümde ele almıştık. Bu bölümde ise, başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere İmâmiyye Şîası'nın, kırâatteki belli temel konularla ilgili görüş ve düşüncelerini ele alacağız. İmâmiyye Şîası'nın ilgili konularla alakalı düşüncelerini ortaya koyarken, okuyucuya mukayese imkânı sağlaması açısından, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemelerine de elbette atıfta bulunacağız. Zira, Şîî âlimler de meseleyi temellendirirken, çok kere Sünnî literatürdeki bilgilere yer vermişlerdir. Bu bağlamda konuyu; kırâatlerin menşei, tedvin ve tasnif süreci, kırâatlerde tevâtür meselesi, İmâmiyye Şîası'nın tercih ettikleri kırâat gibi alt başlıklar altında ele alıp inceleyeceğiz.

³²⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 216.

6.1.1. Kırâatlerin Menşei, Tedvin ve Tasnif Süreci: İmamlar, Râvîler, Eserler

Hız. Ebû Bekir döneminde iki kapak arasında cem edilen Kur'an, Hız. Osman döneminde istinsâh edilerek belli şehirlere gönderildi.³²⁸ Ancak Hız. Osman tarafından gönderilen bu mushaflar nokta ve harekesiz olarak yazılmış olması sebebiyle, bazı kelimelerin farklı vecihlerde okunmasına imkân tanımaktaydı. Zira her bölge halkının, daha önce hâfız sahabilerden tedris ettikleri ve mushafın hat karakterine uygun olan kendi kırâatlerini okumaları, ancak bu şekilde mümkün olmaktadır.³²⁹ Hız. Osman mushafları değişik bölgelere gönderince o mushafı okutmak üzere, kırâati çoğunlukla o mushafa uygun olan bir Kur'an muallimi de görevlendirdi. Rivâyet edildiğine göre, Hız. Osman, kendi yanında alıkoyduğu Medîne mushafını halka okutmak üzere Zeyd b. Sâbit'i (ö. 45/665 [?]) görevlendirdi. Saîb el-Mahzûmî'yi (ö. 70/689-90) Mekke mushafını, es-Sülemî'yi Kûfe mushafını, Muğîre b. Ebû Şihâb'ı (ö. 91/710) Şâm mushafını, Âmir b. Abdülkays'ı (ö. 55/675) da Basra mushafını okutmakla görevlendirmişti. Her bölge halkı, bizzat, Hız. Peygamber'in fem-i saâdetlerinden Kur'an öğrenen sahabeden müşâfehe yoluyla bu eğitimi alarak kendi mushaflarını okumuşlardı.³³⁰

Her bölgenin kırâati mushaf ve hoca faktörü sebebiyle diğer İslâm bölgelerinde yaygın hale gelen kırâatten kısmen de olsa farklılık arz etmekteydi. Zirâ, sahabiler Allah Resûlü'nden Kur'an-ı Kerim'i harf/kırâat yönünden farklı düzeylerde öğrenmişlerdi. Sonra bu halde değişik bölgelere dağılmışlardı. Bunun bir sonucu olarak, onlardan Kur'an öğrenen tâbiûnun da kırâatleri birbirinden farklı

³²⁸ Âlimler gönderilen mushafların sayısı ile ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu mushafların beşi hakkında ittifak söz konusudur. Bunlar, Medîne, Kûfe, Basra, Şâm ve Hız. Osman'a özgü Medîne mushafıdır. Üçü hakkında ise ihtilaf söz konusudur. Bunlar, Mekke, Bahreyn ve Yemen mushaflarıdır. (Bkz. İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Suleymân es-Sicistânî, **Kitâbu'l-Mesâhif**, thk. Muhammed b. Abduh, el-Fârûku'l-Hadîse, Kâhire, 1423/2002, s. 133; Zûrkânî, Muhammed Abdülazîm, **Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân**, 3. bsm., Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1943/1362, I, 403. İstinsâh edilen mushafların sayısı ve akıbeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'n Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı**, Avrasya yay., Ankara, 2004, s. 80-111)

³²⁹ Mekki b. Ebû Tâlib, **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât**, nşr. Abdülfettah Şelebî, Dâru Nahdati Mısır, t.y., s. 68.

³³⁰ Zûrkânî, **Menâhil**, I, 403-404.

olmuştu. Bu farklılık, Kur'an eğitimi tâbiûndan alan sonraki nesil üzerinde de etkisini göstermişti. Bu şekilde kırâatler, bu alanda ihtisas sahibi olan, kırâatleri zabt eden ve yaygınlaştıran kırâat imamlarına ulaştı. Kendi bölgelerinde yaşayan herkes, o imamların kırâatlerini kabul etme noktasında icmâ etti. Onlardan gelen rivâyet, tilâvet ve dirâyetin sihhati hususunda kimse ihtilafa düşmedi. Kendilerini kırâate adadıkları için, kırâat de onların adına nispet edilir oldu.³³¹

Genelde hicrî birinci asırda yaşamış olan bu meşhur imamlardan sonra, özellikle hicrî üçüncü asırda, kırâat rivâyet eden kârîlerin sayısında artış oldu. Bunlar değişik bölgelere yayıldılar, değişik şehirlerde birden çok kırâat alıp rivâyet etmeye başladılar. Böylelikle söz konusu kurrâdan müteşekkil bir tabaka oluştu. Bu tabakada arasında, tilâveti sağlam ve güzel, rivâyet ve dirâyet hususunda meşhur olanlar bulunduğu gibi, bunlardan sadece biriyle sınırlı kalanlar da olmuştu. Bu sebeple kârîler arasındaki ihtilâf çoğalmış, zabt azalmış, doğru ile yanlış birbirine karışır hale gelmişti. Tam da bu dönemde (hicrî dördüncü asırda), işin ciddiyetine vâkıf olan âlimler, son derece sıkı bir çalışmaya koyuldular. Doğru ile yanlış birbirinden ayırt ettiler, harfleri ve kırâatleri topladılar, onları sahih, meşhur ve şâz olarak birbirinden ayırıp bir usule bağladılar, her biri hakkında bir kâide koydular. Bunlarla ilgili eserler vücuda getirdiler.³³²

Kırâat ilmine dair ilk telifin, Yahyâ b. Ya'mer'e (ö. 89/708 [?]) ait *el-Kırâa* olduğu ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili ikinci telif, Ebân b. Tağlîb'e (ö. 141/759) ait olan, *Kitâbü'l-Kırâât* adlı eserdir.³³³ İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) bildirdiğine göre, ilk dönem kırâat ve dil âlimlerinden, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) yirmi beş kırâati içeren *Kitâbü'l-Kırâât*'ı da sahanın ilkleri arasındadır. Yine Taberî'nin (ö. 310/922) yirmi kadar kırâati ihtiva eden *Câmi'* adlı hacimli kitabı, Ahmed ed-Dâcûnî tarafından kaleme alınan ve sekiz kırâati içeren kitabı ilk dönemdeki telif edilen meşhur eserler arasındadır.³³⁴

³³¹ Zürkânî, *Menâhil*, I, 413-414

³³² Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım el-Makdisi, *el-Mürşidu'l-Vecîz*, nşr. Tayyâr Altıkulaç, Dâru Sâdır, Beyrut 1395/1975, I, 165. Benzer bilgiler için bkz. Mekkî, *İbâne*, 86; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 9; Suyûtî, *İtkân*, I, 253; Zürkânî, *Menâhil*, I, 414.

³³³ Abdülhamid Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin yay., Bursa, 2004, s. 152.

³³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 34.

İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) kadar kırâatlerin sayısı hususunda herhangi bir sınırlandırmaya gidilmemiş, kırâatte belli kriterleri taşıyanlar sahih olarak addedilmiştir.³³⁵ Kırâat ilminin tedvini hususunda İbn Mücâhid bir dönüm noktası olmuştur. Kırâatler konusunda karmaşayı gören ve müslümanları belli sayıdaki sahih kırâatler üzerinde toplamanın zaruretini sezen büyük Bağdat kârîsi Ebû Bekr İbn Mücâhid *Kitâbü's-Seb'a* adlı eseriyle, kırâatleri nispet edildikleri kurrâ ile birlikte yedi olarak belirlemiştir.³³⁶ İbn Mücâhid eserinde şu şehirlerdeki kurrânın kırâatlerine yer vermiştir;

Basra'da: Ebû Amr (ö. 154/770),

Kûfe'de: Âsım (ö. 128/774), Hamza (ö. 156/722) ve Kisâi (189/804),

Şam'da: İbn Âmir (ö. 118/736),

Mekke'de: İbn Kesîr (ö. 120/737),

Medîne'de: Nâfi (ö. 169/785). İbn Mücâhid'in bu tasnifi, zamanla müslümanların genel kabulüne mazhar olmuş, kırâat eğitiminde de nesilden nesile aktarılarak sürdürülmüştür.³³⁷

Kırâat'te *Tebşıra*, *Keşf* ve *İbâne* gibi eserlerin sahibi olan Mekkî b. Ebû Tâlip (ö. 437/1045), İbn Mücâhid'in kırâat imamlarını yedi ile sınırlandırmasını iki sebebe bağlamıştır:

Birincisi, Hz. Osman'ın istinsâh edip çeşitli şehirlere gönderdiği mushafların adedinin yedi olmasına mutâbık olması;

İkincisi ise Kur'an-ı Kerîm'in yedi harf üzere indiğini bildiren "ahruf-u seb'a" hadisindeki yedi sayısına mutâbık olması bunda etkili olmuştur. Ancak, kurrâ adedinin bundan daha çok veya az olmasında herhangi bir engel durum bulunmamaktadır, zira sika (güvenilir) râvî adedi, bilinenlerle sınırlı değildir.³³⁸

³³⁵ Mekkî, *İbâne*, s. 26-31; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 156-157, 160.

³³⁶ Mekkî, *İbâne*, s. 87; Mustafa Altundağ, *Kırâatlerin Kaynağı*, Ensar, İstanbul, 2007, s. 167.

³³⁷ Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, s. 163-165; Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 57.

³³⁸ Mekkî, *İbâne*, s. 90.

Mütekaddim âlimlerden birçoğu, İbn Mücâhid'in, kırâatleri kurrâdan yedi imamlarla sınırlandırmasını yedi harf hadisiyle karıştırılacağı endişesiyle doğru bulmamışlar ve bu şekildeki bir sınırlandırmayı hata olarak görmüşlerdir. "Eğer İbn Mücâhid, bu konuda bilgisi bulunmayan kimseleri, şüpheden kurtarmak için bu sayıyı yediden daha az veya daha çokla sınırlandırsaydı veya yedi ile sınırlandırmasındaki maksadını açık bir şekilde ortaya koysaydı, muhtemelen böylesi bir karışıklık ve şüphe olmayacaktı" demişlerdir.³³⁹

Zürkânî farklı düşünmektedir. Zürkânî'ye göre, İbn Mücâhid'in kırâatleri ve İmâmlarını bu yedi kırâat imamı ile sınırlandırması, herhangi bir kastı içermeyen tamamen tevâfukî bir durumdur. Zira o, kendisine, sadece, nakline güvenilir, emanet ehli ve ömrünü kırâat ilmine vermiş, buna bağlı olarak da insanların kendisinden kırâat alma hususunda ittifak ettikleri imamların kırâatlerini alma ölçütünü ortaya koymuştu. Onun ortaya koyduğu bu kriterleri sadece bu yedi imamın kırâati taşımıştır. Yoksa kırâat imamlarının sayısını bunlarla sınırlı görmek mümkün değildir. Hatta bunların dışında öyleleri vardır ki, bu yedi imamdan daha değerli ve önemli konumdadır. O hâlde İbn Mücâhid'in yedi ile yetinmesi bunun dışında kalan diğer kurrâ için sınırlayıcı bir özellik taşımaz.³⁴⁰

Nitekim, İbn Mücâhid'in bu tedvin ve tasnifi sonraki süreçlerde değişiklik göstermiş, ondan çok sonraları yaşamış olan İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) kadar sürmüştür. İbnü'l-Cezerî, kırâat mevzûunda fazlaca kırâat-i aşere hususuna yoğunlaşmıştır. İbn Mücâhid'in *Seb'a*'sı ile adımı atılan, kırâat-i seb'a düşüncesinin, Dâni'nin (ö. 444/1053) *Teysîr*'i ve Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'si gibi kitaplarla yaygınlığa erişmesi ve halkın nazarında sahîh olarak addedilen kırâatlerin sadece seb'a'dan ibâret olduğu gibi yanlış bir algının oluşması, onu, aşere konusuna ciddi biçimde sevk etmiştir. Evvela *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-'Aşr* adlı kitabını kaleme almış, sonrasında aynı eseri *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla nazmetmiş, daha sonra ise aynı eseri *Takrîbü'n-Neşr* adıyla ihtisâr etmiştir. İbnü'l-Cezerî bununla da yetinmemiş,

³³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 36-37. İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlandırmasına yönelik eleştirilerin ayrıntıları için bkz. Mehmet Dağ, "İbn Mücâhi'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlandırması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *EKEV*, Yıl: 10, Sayı: 27, Bahar, 2006, s. 81-104.

³⁴⁰ Zürkânî, *Menâhil*, I, 417.

Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî* isimli manzûm eserindeki yedi kırâati ona kırâate ikmâl etmek üzere *Dürre*'yi nazmetmiş, akabinde Ebû 'Amr Dâni'nin *Teysîr*'ine, yedi kırâat imamına ilave olarak Ebû Ca'fer, Yakup ve Halef'in kırâatlerini de ekleyerek *Tahbîru't-Teysîr fî Kırââtî'l-Eimmeti'l-Aşere* adlı eserini yazmıştır. Böylelikle, eğitim ve öğretimde programlarında seb'an'ın yerini aşerenin almasını sağlayarak, mütevâtir/sahih kırâatlerin sayısını ona çıkarmıştır.³⁴¹

İbnü'l-Cezerî'den takriben üç asır önce yaşayan müellifimiz Tabersî, kırâat-i seb'a ve aşerenin de içlerinde bulunduğu, kendi döneminde meşhur olan kırâatleri, senet zincirlerine yer vererek, râvîleriyle birlikte tasnif etmiştir. Ayrıca, kendi döneminde de geçerliliğini sürdüren İbn Mücâhid'in tasnifi olan seb'ayı temel almış, seb'anın dışında kalan kırâatleri de belirtmiştir. Bu kırâatlerin nispet edildikleri şehirleri de dikkate alarak, onları, "Hicâzî", "İrâkî", "Şâmî" şeklinde kategorize etmiştir. Bu ekoller arasında isnâd bakımından daha sağlam ve güvenilir bulunduğu kırâatleri, kendi bakış açısı çerçevesinde ortaya koymuştur. Buna göre meşhur kurrâ ve senet zincirleri şu şekildedir: ³⁴²

Medîne Kırâat Ehli

1. Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'ka' (ö. 130/747): Seb'a içerisinde yer almamaktadır. Kendi ifadesine göre, kırâatini, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve mevlâsı Abdullah b. Ayyâş'tan (ö. 90/689 [?]) almıştır. O ikisinin kırâati ise, 'Ubeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) kanalıyla Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Tek râvîsi bulunmaktadır.

(Ebû Ca'fer → Abdullah b. Ayyâş → İbn Abbâs → 'Ubeyy b. Ka'b → Hz. Peygamber)

2. Nâfi' b. Abdurrahmân (ö. 169/785): Kur'an ve Kırâat eğitimini, Ebû Ca'fer'den almıştır. İbn Abbâs'a kırâatini arzetmiştir. Kâlun (ö. 220/835), Verş (ö. 197/812) ve İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî el-Medenî (ö. 180/796) olmak üzere üç râvîsi bulunmaktadır.

(Nâfi' → Ebû Ca'fer → İbn Abbâs)

³⁴¹ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", **DİA**, İstanbul, 1999, XX, 553.

³⁴² Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 36-38.

Mekke Kırâat Ehli

3. Abdullâh İbn Kesîr (ö. 120/738): Kırâati, Mücâhid (ö. 103/721) kanalıyla İbn Abbas'a dayanmaktadır. Bezzî (250/864), Ebü'l-Hasan el-Kavvâs ve İbn Fuleyh (ö. 250/865) olmak üzere üç râvîsi bulunmaktadır.

(İbn Kesîr → Mücâhid → İbn Abbas)

Medine kırâat ehli ile Mekke kırâat ehli birlesirse bunlara **Hicâzî** ekol denmektedir.³⁴³

Kûfe Kırâat Ehli

4. Âsım b. Ebi'n-Necûd el-Kûfî (ö. 127/745): Kırâati iki seçkin sahabeye dayanmaktadır. Biri, Abdurrahmân es-Sülemî yoluyla Hz. Ali'ye; diğeri ise Zir b. Hubeyş (ö. 82/701) yoluyla İbn Mes'ud'a dayanmaktadır. Hafs (ö. 180/796) ve Ebû Bekr Şu'be b. 'Ayyaş (ö. 193/809) olmak üzere iki râvîsi bulunmaktadır.

(Âsım → Abdurrahmân es-Sülemî → Hz. Ali)

(Âsım → Zir b. Hubeyş → İbn Mes'ud)

5. Hamza b. Habib ez-Zeyyâd (ö. 189/805): Hamza'nın kırâati de biri İbn Mes'ud diğeri Hz. Ali olmak üzere iki sahabeye dayanmaktadır. İbn Mes'ud'a, Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/723), Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesruk (ö. 62/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694) kanalıyla ulaşırken; Hz. Ali'ye, Himrân b. A'yun (ö. 130/749), Ebü'l-Esved ed-Düelî kanalıyla ulaşmaktadır. Yine Hamza Ehl-i beyt ekolünden Muhammed Bâkır'dan kırâat almıştır. Başta Halef (ö. 229/843) ve Hallâd (ö. 220/835) olmak üzere altı râvîsi bulunmaktadır.

(Hamza → Yahyâ b. Vessâb → Alkame b. Kays → Mesruk → Esved b. Yezîd → İbn Mes'ud)

(Hamza → Himrân b. A'yun → Ebü'l-Esved ed-Düelî → Hz. Ali)

(Hamza → Muhammed Bâkır)

³⁴³ Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 36.

6. Halef b. Hişam el-Bezzâr (ö. 229/844): Seb‘a‘dan değildir. Onun kırâatinde değişik kârîlerden seçip almaya dayalı ihtiyâr söz konusudur.

7. el-Kısâî (ö. 189/805): Kırâatini, Hamza b. Habîb ez-Zeyyâd, Muhammed b. Ebû Leylâ (ö. 148/765), Îsâ b. Ömer el-Hemedânî (ö. 149/766), Ebân b. Tağlib ve daha başka birçok kırâat imamlarından almıştır.

Basra Kırâat Ehli:

8. Ebû ‘Amr b. el-Alâ el-Basrî (ö. 154/771): Üç râvisi vardır: Şücâ’ b. Ebû Nâsır (190/805), Abbas b. Fadl (ö. 186/803), Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817)

9. Ya‘kub b. İshak el-Hadremî (205/821): Seb‘a‘dan değildir. Üç râvisi vardır: Ravh (ö. 235/849), Ravh (ö. 235/849), Zeyd.

10. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869): Seb‘a‘dan değildir.

Kûfe kırâat ehli ile Basra kırâat ehli birleşirse bunlara **Irâkî ekol** denmektedir.³⁴⁴

Şam Kırâat Ehli:

11. Abdullah b. ‘Âmir ed-Dımaşkî (ö. 118/736) Kırâat hocası Müğire b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî’dir (ö. 91/711). O da Hz. Osman’dan kırâat almıştır. Yani kırâati Müğire yoluyla Hz. Osman’a dayanmaktadır. Hişam (245/859) İbn Zekvân (242/857) olmak üzere iki râvisi vardır.³⁴⁵

(İbn ‘Âmir → Müğire b. Ebû Şihâb → Hz. Osman)

Tabersî’ye göre, bu ekoller arasında hem sayı hem de isnâd ve sıhhat bakımından en güvenilir ve en makbul olan ekol, Kûfe kırâat ekolü olmaktadır.³⁴⁶ Sebebi ise bu kırâatin Hz. Ali’den alınması ve senedinin ona dayanmasıdır.³⁴⁷

Tabersî, insanların, bu kırâat imamı etrafında birleşmelerini ve onları kendilerine rehber edinmelerini iki sebebe bağlamıştır:

³⁴⁴ Tabersî, **Mecme‘ul-Beyân**, I, 37.

³⁴⁵ Tabersî, **Mecme‘ul-Beyân**, I, 38.

³⁴⁶ Benzer bilgileri krş. için bkz. Mekki, **İbâne**, s. 89.

³⁴⁷ Tabersî, **Mecme‘ul-Beyân**, I, 36.

Birinci sebep: Zikri geçen kırâat imamlarının kendilerini sadece Kur'an kırâatine adanmış olmalarıdır. Bu durum, ilimlerinin çokluğuyla birlikte ilgilerinin daha da artmasına yol açmıştır. Nitekim, kırâat imamlarından önce ve sonra yaşayıp, kendilerine kırâat isnâd edilen nice âlimlerin kırâatlerinin şaz kategorisinde değerlendirilmesinin sebebi, onların kendilerini sadece bu ilme hasretmemeleri, bunun yanı sıra çoğunlukla fıkıh, hadis vs. diğer ilimlerle de iştigal etmeleridir.

İkinci sebep ise; onların olumlu şöhretleri ve Kur'an vucûhâtına dair ilmî yetkinliklerinin **yanı sıra**, kırâatlerinde, Kur'an'ın başından sonuna kadar harf harf lafzî veya semâî olarak bir isnâd zincirinin bulunması hususudur.³⁴⁸

Ehl-i sünnet âlimlerinin genel kanaati, belli sıhhat kriterlerini taşıyan özelde yedi genelde on kırâatin menşeinin tevkîfî olduğu yönündedir. Onlar, bu farklılıkları yedi harf sınırları içerisinde kalan bir ihtilaf olarak görmüşler, bu hususta ne Hz. Peygamber'in ne de kurrânın bir dahlinin bulunmadığını, tamamının Allah katından geldiğini kabul etmişlerdir.³⁴⁹

İlk dönem İmâmiyye Şîası, Âsım/Hafs kırâatini ayrı bir yere koyarak kırâatlerin kökenini ravîlerin ihtilâfına bağlamışlar, dolayısıyla onları ictihâdî olarak görmüşlerdir. Bu hususta Muhammed Bâkır'dan rivâyet edilen, "Muhakkak Kur'an tektir ve tekin (Allah)'ın katından nâzil olmuştur. Fakat kırâatler konusundaki ihtilâf onları rivâyet eden râvîlerden kaynaklanmaktadır"³⁵⁰ sözü temel referans olmuştur. Bu sebepten olsa gerek ilk dönem İmâmiyye Şîası tefsirlerine kırâat farklılıkları fazla yansıtılmamıştır.

Klasik dönem İmâmiyye Şîası öncülerinden olan Tûsî ve Tabersî ise bu hususta daha mütesâhil davranmışlardır. Eserlerinde kırâat farklılıklarına genişçe yer vermişler, farklı istidlâl yöntemleriyle kırâatleri temellendirme yoluna gitmişlerdir. Tabersî, bu kırâatlerin intişârındaki en büyük etkeni, onlardaki Kur'an'ın başından

³⁴⁸ Bkz. Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 38. Benzer bilgiler için bkz. Mekkî, **İbâne**, s. 82; Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 156, İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999, s. 23; Dimyâtî, **Şihâbu'd-Dîn 'Abdî'l-Ganî, İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâ'ati'l-Erbe'ate 'Aşer**, thk. Enes Mihra, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1427/2006, s. 7.

³⁴⁹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, 51-52; Zürkânî, **Menâhil**, 414; Altundağ, **Kıraatlerin Kaynağı**, s. 118. Mekkî, **İbâne**'inde sıhhat noktasında, üç vasfı taşıyan bir kırâati reddeden kişinin küfre gireceğini söylemiştir. (Bkz. Mekkî, **İbâne**, s. 51.

³⁵⁰ Küleynî, **Kâfî**, II, 360.

sonuna kadar harf harf lafzî veya semâî olarak bir sened zincirinin bulunmasına bağlamıştır.³⁵¹ Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Tabersî, içerisinde kırâat-i seb'a ve aşerenin de yer aldığı bazı kırâatlerin Hz. Peygamber'e kadar dayanan sened zincirlerini aktarmıştır.

Son dönem İmâmiyye Şîası da ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın yolundan giderek, Âsım/Hafs kırâat/rivâyetini ayrı bir yere koyarak kırâatlerin menşeyini ravîlerin ihtilâfına bağlamışlardır. Kırâat imamlarının farklı okuyuşlarına kaynaklık eden en büyük unsuru da, değişik bölgelere gönderilen ve farklı okumalara muhtemel olan mushafırlara bağlamışlardır.³⁵² Hâdî Ma'rifet'e göre, o dönemin bir gerçeğini yansıtmaması bakımından Kur'an hattının ibtidâî düzeyde olması, harflerin nokta ve harekelerden yoksun olması, med harfî olan elifin kelimelerde kullanılmaması gibi sebepler kırâat farklılıklarına yol açan unsurlardır. Ayrıca, Arap kabilelerinde yaygın olan farklı lehçelerin de bunda büyük bir payı bulunmaktadır.³⁵³

Bununla birlikte Şîa gerek Kur'an'ın metinleşme sürecinde gerekse kırâatler konusunda en büyük hizmetin, kendi mezhepdaşları tarafından ortaya konulduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Öyle ki, Kur'an'ın tertibi, tehzibi, i'rabı, hareke şekilleri ve noktalama işaretleri bu grubun işidir. Yukarıda temas ettiğimiz üzere İmâmiyye Şîası'nda genel kabule göre, Allah Resûlü'nün vefâtından sonra Kur'an'ın toplatılması gerektiği fikri ilk defa Hz. Ali tarafından ortaya atılmıştır. Her ne kadar onun yazmış olduğu mushaf kabul görmemiş olsa da onun etkisiyle Kur'an cem edilmiştir. Mushaf-ı şerîfe, benzer şekilde yazılan harfleri birbirinden ayırmak için noktalama işaretlerinin konulması işi ilk defa, Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 68/688) ve onun iki talebesi Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) ve Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) tarafından uygulanmıştır. Bugünkü şekliyle Kur'an'ı harekelendirme işi de Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) işidir. İmâmiyye, Şîası'nın iddiasına göre, Kur'an tarihinde önemli bir yere sahip olan bu isimlerin hepsi Şîa'ya mensup insanlardır.³⁵⁴

³⁵¹ Bkz. Tabersî, **Mecme'ul-Beyân**, I, 38.

³⁵² Bkz. Ma'rifet, **Temhîd**, II, 13.

³⁵³ Ma'rifet **Temhîd** adlı eserinde, bu konuya uzun bir bahis açmıştır. Bkz. Ma'rifet, **Temhîd**, II, 13-43.

³⁵⁴ Bkz. Ma'rifet, **Temhîd**, II, 227-228.

Hâdî Ma‘rifet’in ifadesine göre, İmâmiyye Şîası’nın kırâatler üzerinde de büyük bir pâyesi bulunmaktadır. Kırâatin usul ve kurallarını ortaya koyan, kırâat ilminde yenilikler ve açılımlar yapan yine Şîa’dır.³⁵⁵ Iraklı Şîî müctehid Seyyid Hasan Sadr’a (1856-1935) göre, kırâatleri ilk cem ve tasnif eden kişiler de Şîa’ya mensuptur. Kırâat konusunda ilk müstakil eser yazan kişi Ebân b. Tağlib’tir (ö. 141/759) ve kendisi Şîî’dir.³⁵⁶ Yine, kırâat imamlarının ekserisi Şîa’ya mensuptur. Şîî kaynaklara göre, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî gibi kırâat imamlarının kırâatlerinin kaynağı, Ehl-i beyt mektebine dayanmaktadır.³⁵⁷

Görüldüğü gibi Şîa, kırâatlerin kaynağı konusunda Ehl-i sünnetin karşısında bir tavır ortaya koyarken, bu farklılıkları nakleden, bunları tedvin ve tasnif eden imamları sahiplenme hususundan da geri durmamıştır.

6.1.2. Kırâatte Tevâtür Meselesine Bakışları

Konuyla ilgili görüşlere geçmeden önce, kırâatlerde kullanılan mütevâtir, âhâd ve şâz gibi kavramlara kısaca temas etmek istiyoruz.

Mekkî b. Ebû Tâlib, rivâyet edilen kırâatlerin tamamını mütevâtirlik kavramını kullanmadan, üç kategoride mütâlâa etmiştir:

Birinci Kısım/Günümüzde Okunan Kırâat: Bu kırâatler şu üç vasfı taşırlar:

a. Kırâatin senedinin, Hz. Peygamber’den itibaren sika (güvenilir) râvîler tarafından nakledilmiş olması;

b. Kur’an’ın nâzil olduğu, Arap dilinin vecihlerinin içinde yaygın olarak bulunması;

c. Kırâatin, mushafın hat karekterine muvâfık olmasıdır.

³⁵⁵ Ma‘rifet, **Temhîd**, II, 228.

³⁵⁶ Seyyid Hasan Sadr, **Te’sîsü’s-Şîa li-Ulûmi’l-İslâm**, Dârü’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut, 1981, s. 319.

³⁵⁷ İbn Şehrâşûb, Ebû Ca‘fer, **Menâkıbü Âl-i Ebî Tâlib**, thk. Lecnetü min Esâtizati’n-Necef, Mabaatü Hayriyye, Necef, 1376/1956, I, 321. Ayrıca bkz. Sadr, **Te’sîsü’s-Şîa** s. 346-347; Ma‘rifet, **Temhîd**, II, 228.

Mekkî'ye göre, bu üç şarta hâiz olan bütün kırâatler okunur, bunların vahye dayandığı, sıhhat ve doğruluğu hususunda kesin hükme varılır. Zira, bu tür kırâatin, mushafın hat karakterine muvâfık olduğu hususunda icmâ vardır. Bunların inkârı küfrü gerektirir.³⁵⁸ Âlimler bu vasıfları taşıyan kırâatlere, mütevâtir/sahih kırâat demişlerdir.³⁵⁹

İkinci Kısım: Sahîh Âhâd Rivâyetle Nakledilen Kırâat: Haber-i vâhidle sahih olarak nakledilen ve Arap dili vecihlerine uymakla birlikte mushaf hattına muhâlif olan kırâatlerdir. Bu kırâatler kabul edilmekle birlikte şu iki sebepten ötürü bunlara göre Kur'an okunmaz:

a. Bu kırâatler üzerinde icmâ sâbit olmamıştır; bunlar haber-i vâhidle alınmıştır. Haber-i vâhidle alınan kırâatin de Kur'an'a delâleti sâbit olmaz.

b. Bu tür kırâat, üzerine icmâ edilen mushaf hattına aykırıdır. Dolayısıyla, bunların sahih olduğu kesin değildir. Sıhhat derecesi kesin olmayan bir kırâati de okumak câiz değildir. Bunların inkârı küfrü gerektirmez, ancak böyle bir inkâra tevessül etmek doğru bir davranış değildir.³⁶⁰ Âlimler bu vasıfları taşıyan kırâatlere, âhâd kırâatler demişlerdir.³⁶¹

Üçüncü Kısım: Sika Olmayan Rivâyeti veya Arap Dili Vecihlerine Uymayan Kırâat:

Bu tür kırâatler, sika bir râvî tarafından nakledilmemiş olan yahut sika bir râvî tarafından nakledilmekle birlikte, Arap dili vecihlerine bir yönüyle uymayan kırâatlerdir. Bu kırâatler, mushaf hattına muvâfık olsa bile kabul edilmezler.³⁶² Âlimler bu vasıfta olan okuyuşlara, şâz kırâat ismini vermişlerdir.³⁶³

Ehl-i sünnet âlimlerinin genel temâyülü, yedi kırâatin mütevâtir olduğu yönündedir.³⁶⁴ İbnü's-Sübkî,³⁶⁵ İbnü'l-Cezerî,³⁶⁶ Nüveyrî (ö. 857/1453)³⁶⁷ ve

³⁵⁸ Mekkî, **İbâne**, s. 51.

³⁵⁹ Suyûtî, **İtkân**, I, 264; Zürkânî, **Menâhil**, I, 430.

³⁶⁰ Mekkî, **İbâne**, s. 51-52.

³⁶¹ Suyûtî, **İtkân**, I, 264; Zürkânî, **Menâhil**, I, 430.

³⁶² Mekkî, **İbâne**, s. 51-52.

³⁶³ Suyûtî, **İtkân**, I, 264; Zürkânî, **Menâhil**, I, 430.

³⁶⁴ Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, **el-Bürhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1957/1376, I, 319

Dimyâtî³⁶⁸ gibi usûl ve kırâat âlimleri, on kırâatin tamamının mütevâtir olduğu görüşündedir.³⁶⁹

Genelde on kırâati, özelde yedi kırâati mütevâtir olarak gören âlimlere göre, bu kırâatler, Allah Teâlâ tarafından, Hz. Peygamber'e yedi harf sınırları içerisinde bu şekilde nâzil olmuştur. Onların tamamı, icmâlen ve tafsilen en fasih dile sahip kimseler tarafından lafzen ve semâen Hz. Peygamber'den mütevâtiren nakledilmiştir. Onlardan birinde hata bulmak, Allah Resûlü'nün, hatta Allah Teâlâ'nın yanlışını çıkarmaya eş değerdir ki, bu durumda olan kişinin küfre düşmesinden korkulur.³⁷⁰

Bu görüşü Endülüs diyârının müftüsü Ebû Saîd Ferec İbn Lübb (ö. 782/1380) daha açık bir dille ifade ederek, "Her kim yedi kırâatte tevâtürün olmadığını söylerse, bu söz Kur'an'ın tamamının mütevâtir olmadığı sonucunu çıkarır, bu söz ise küfrü gerektirir." demiştir.³⁷¹

Ancak Ehl-i sünnet âlimlerinde tevâtür konusunda farklı yönde düşünce de ortaya çıkmıştır. Nitekim Zerkeşî şöyle demektedir: Kur'an-ı Kerim ile kırâatler mâhiyeti itibariyle birbirlerin farklı iki hakikati ifade etmektedir. Kur'an beyân ve icâz için Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir. Kırâatler ise, Kur'an vahyinin lafzî yönünden ihtilâflardır.³⁷² Yedi kırâatin yedi imamdan mütevâtir olarak bizlere ulaştığı doğrudur; ancak bu kırâat imamlarının kırâatleri Hz. Peygamber'e haber-i vâhidle ulaşmıştır.³⁷³

³⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, İbnü's-Sübkî ile yaptığı yazışmada kendisine onun, "Meşhûr yedi kırâatle birlikte Abû Ca'fer, Yakup ve Halef'in de bulunduğu on kırâatin, zarûrat-i dîniyyeden olarak mütevâtirdir." dediğini nakletmektedir. (Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, I, 45-46.)

³⁶⁶ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, I, 43-47. İbnü'l-Cezerî, önceden kırâatlerin Hz. Peygamber'den gelişleri itibariyle mütevâtir olduğu görüşüne meylederken, sonraki süreçlerde bu görüşünden vazgeçmiş, kırâatlerin Hz. Peygamber'e nispetinin mütevâtir olmadığına kanaat getirmiştir. (Bkz. Mehmet Emin Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi**, Otto, Ankara, 2016, s. 108-109)

³⁶⁷ Bkz. Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhibbiddîn, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, I, 127.

³⁶⁸ Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 9.

³⁶⁹ Zürcânî, **Menâhil**, I, 441.

³⁷⁰ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Mahir Habuş, Dımaşk, Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015, IX, 423-424; Âlûsî, Ebû's-Senâ Abdullah b. Mahmûd, **Rûhu'l-Me'ânî fi Tesîri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, thk. Mâhir Habbûş, 3. bsm., Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, Dımaşk, 2015/1436, VIII, 449-453.

³⁷¹ Zürcânî, **Menâhil**, I, 435.

³⁷² Suyûtî, **İtkân**, I, 273.

³⁷³ Zerkeşî, **Bürhân**, I, 319; Suyûtî, **İtkân**, I, 273.

Açıkçası İmâmiyye Şîası'nın mütevâtirlik konusundaki yaygın kanaatleri de bu yöndedir. Şîa'ya göre kırâatler mütevâtir olmayıp haber-i vâhid hükmündedir.³⁷⁴ Bu görüşün temeli daha çok, ilk dönem İmâmiyye Şîası hadis kaynaklarında geçen ve Muhammed Bâkır'a isnâd edilen “Şüphe yok ki Kur'an-ı Kerim tektir ve tek olan mabudun (Allah) katından nâzil olmuştur. Fakat kırâatler konusundaki ihtilâf râvîlerden kaynaklanmaktadır.”³⁷⁵ sözüne dayanmaktadır.

Tûsî ve Tabersî, eserlerinde kırâatlerin mütevâtirliğinden bahsetmemişlerdir. Ancak, kırâat-i seb'a ve aşerenin de içerisinde bulunduğu bazı kırâatleri değerlendirirken, onları, şâz,³⁷⁶ zayıf³⁷⁷ ve hatta hatalı³⁷⁸ olarak nitelemeleri, onların kırâatleri mütevâtir olarak görmediklerinin bir işareti olarak algılanabilir. Bununla birlikte, Tûsî ve Tabersî'nin, “Mezhep büyüklerimiz, kârîler arasında mütedâvil olan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğu ve herkesin tercih ettiği bir kırâati seçme konusunda özgür olduğu noktasında icmâ etmişlerdir.”³⁷⁹ şeklindeki sözleri, kırâatlere karşı bir ön yargılarının bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim her iki müellif eserlerinde, bolca kırâat nakillerinde bulunmuşlardır.

Son dönem İmâmiyye Şîası da kırâatlerin mütevâtirliği hususuna karşı çıkmaktadır. Çağdaş İmâmiyye'nin önemli merci-i taklîdi kabul edilen Hûî'ye göre, mütevâtirlik durumu yalnızca Kur'an-ı Kerîm'e özgü bir durumdur. Kur'an'ın mütevâtir olması, kırâatlerin de mütevâtir olmasını gerektirmez. Çünkü Kur'an metnindeki bir kelimenin okunuşuna yönelik ihtilaf, o kelimenin aslî yapısı üzerindeki ittifaka engel teşkil etmez. Meselâ, meşhûr Arap şâiri Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şiirlerindeki bazı kelimelerin râvîler tarafından farklı farklı aktarılmış

³⁷⁴ Tabâtabâî, **İslâm'da Kur'an**, s. 143; Hûî, **Beyân**, s. 123.

³⁷⁵ Küleynî, **Kâfî**, II, 360.

³⁷⁶ Tabersî, Medine kırâat ehli tarafından (Nâfi', Ebû Ca'fer) “ي”nın sukûnuyla “مُخْيَايَ” (Enam, 6/163) şeklinde okunan kırâati, genel kıyas ve kullanımın dışında olması gerekçesiyle “şâz” bir okuyuş olarak nitelemiştir. (Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 206.)

³⁷⁷ Örneğin Tûsî, İbn Kesîr ve Hamza tarafından “أَلَا أَنْ تَكُونَ مَيْتَةً” (En'âm 6/145) şeklinde okunan kırâati zayıf bir okuyuş olarak nitelemiştir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IV, 303.)

³⁷⁸ Tûsî; Hamza, Kisâî ve Halef'in kırâati olan, “وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا” “(Benim yolumda) öldürülenler ve savaşımlar” şeklindeki kırâati, Tabersî'nin de görüşüne yer vererek, meçhul fiilin mâlum fiile takdiminin câiz olmaması gerekçesiyle, hatalı bir okuyuş olarak nitelemiştir. Diğer kırâat imamları bu âyeti, “وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا” “(Benim yolumda) savaşımlar ve öldürülenler...” (Âl-i İmrân 3/195) şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, III, 88)

³⁷⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 7; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

olması, o şiirin Mütenebbî'ye âidiyetine ve ondan tevâtür yoluyla geldiğine engel teşkil etmez. Kezâ Hz. Peygamber'in hicreti gibi tarihi bir hadisenin detaylarına yönelik râvîler tarafından aktarılan farklı rivâyetler, bu olayın mütevâtir oluşuna hâlel getirmez. Bunun gibi Kur'an'ın bir kelimesinin farklı şekillerdeki telaffuzu, onun aslî köküne yönelik ittifaka engel teşkil etmez. Gerçekte kârîler kanalıyla bize intikâl eden şey, onların okuyuş keyfiyetleridir. Kur'an'ın asıl metnine gelince, o kuşaktan kuşağa hem hıfz hem de kitâbet yoluyla tevâtüren bize kadar ulaşmıştır. Kârîlerin bu süreçle ilgili hiçbir dahli bulunmamaktadır. Bu sebeple yedi veya on kırâat imamının hiçbirinin geçmişte yaşamadığını varsaysak dahi, Kur'an'ın mütevâtir bir yolla bize intikâl edişi sabit bir gerçek olarak karşımızda duracaktır.³⁸⁰

Muhammed Necâd el-Belâğî'nin (1865-1933) ifadesiyle, Kur'an, bütün müslümanlar arasında kuşaktan kuşağa tevâtüren nakledilmesi sebebiyle, hattı ve kırâati hep aynı minvâl üzere devam etmiştir. Bu sebeple gerek meşhur olan yedi kırâat gerekse başkaları üzerine isnâd edilen muhtelif okuyuşlar, Kur'an'ın hat ve sûreti üzerinde hiçbir etkiye sahip olmamıştır.³⁸¹

İmâmiyye Şîası'nda kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde görenler olduğu gibi tıpkı Ehl-i sünnet'teki gibi mütevâtir olarak görenler de olmuştur. Bu hususta bir kısım Şîî âlimler mevcut kırâatlerin mütevâtir olduklarını dile getirerek, tevâtürlük hususunda tanınmış âlimlerin ittifak ettiğini söylerler. Nitekim Feyz-i Kâşânî *Tefsîru's-Sâfi* adlı eserinde, yedi kırâat imamının müşterek okuyuşlarını mütevâtir kategorisinde görür.³⁸² Yine Şehîd es-Sânî şeklinde meşhûr olan Alî el-Âmilî (ö. 966/1559 [?]), *Makâsîd* adlı eserinde konuyla ilgili farklı fikirler ortaya koymuştur. Ona göre “Yedi kırâatin herbiri Allah katındandır; onlar, İslâm ümmetine kolaylık olması için, Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edilmiştir.”³⁸³

³⁸⁰ Hûî, **Beyân**, s. 158-159.

³⁸¹ Belâğî, Muhammed Cevâd, **Âlâu'r-Rahmân Fî Tefsîri'l-Kur'an**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y., I, 29.

³⁸² Bkz. Kâşânî, **Tefsîru's-Sâfi**, I, 62; Mehmet Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı”, **Mîlel ve Nihal**, C. VIII, Sayı: 3, 2011, s. 100. 77-114.

³⁸³ Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn el-Âmilî, **el-Mekâsidü'l-Âliyye fî Şerhi'l-Elfiyye**, İntişârât Teblîgât-i İslâmî, Kum, 1420/1999, s. 245; Ma'rîfet, **Temhîd**, II, 57.

Ancak Hâdî Ma‘rifet, kendisinin de nakletmiş olduğu Şehîd-i Sâni’ye ait olan bu görüşü, şâz ve garip olarak niteler. Bu sözlerin büyük bir isim tarafından dile getirilmesini sürçme kabilinden sözler olarak görür. Hâdî Ma‘rifet’e göre Şehîd-i Sâni, muhtemelen bu düşünceyi, erken dönemde telif ettiği bir eserinde dile getirmiş, ilerleyen süreçlerde yedi kırâatin mütevâtir olmadığı fikrine yönelmiştir.³⁸⁴ Zira benzer durum, İbnü’l-Cezerî’de de yaşanmıştır. O da yetişme dönemi eseri olan *Müncidü’l-Mukriîn* adlı eserinde on kırâatin tamamının mütevâtir olduğunu dile getirirken, olgunluk dönemindeki eserlerinde (*en-Neşr*) bu görüşünden dönmüştür.³⁸⁵

İmâmiyye Şîası, kırâatlerin mütevâtir olmadığı düşüncesini ayrıca şu gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır:

a. Kırâatlerin mütevâtir olduğuna yönelik iddianın hiçbir dayanağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunu ispat etmeye yönelik uğraş Ebû Şâme’nin ifadesiyle boşa kürek sallamaktan öte bir şey değildir.³⁸⁶

b. Kırâat farklılıklarının kendine mahsus neden ve illetleri vardır, bu faktörler kâriler arasındaki ihtilafın da başlıca sebebidir.

c. Kırâat imamlarının Hz. Peygamber’e dayandırdığı senedler âhâd haber niteliğindedir. Tevâtürün asıl şartı olan ve genelde hadis literatüründe yaygınlık kazanmış olan, “genelin rivâyet etmesi” hususundan yoksundur. Zira her kârî kendi okuyuşunu kendi nakletmektedir ve ilgili kırâat de onlar adına nispet edilmektedir.

d. İslâm ümmetinin seçkin âlimlerinin, meşhur kırâat imamlarının kimi okuyuşlarını şâz, zayıf ve hatta vehim olarak görmeleri, kırâatlerin onlar nezdinde mütevâtir olmadığına delildir. Hiçbir müslümanın, Hz. Peygamber’den tevâtüren nakledilmiş bir kırâati kabul etmemesi mümkün değildir.

³⁸⁴ Şehid-i Sâni aynı eserinin ilerleyen bölümlerinde şu görüşe de yer vermiştir: “Yedi kırâat mütevâtirdir.” sözüyle ‘Seb’ada geçen bütün kırâatler mütevâtirdir.’ anlamı kastedilmemektedir. Bu sözle kastedilen şey, bugün mütevâtirlik olgusunun bu kırâatler içerisinde mündemiç olduğudur. Yoksa, yedi kırâat kapsamındaki nakledilen bazı okuyuşların, diğer şâz kırâatlerde olduğu gibi şâz niteliği taşıdığı bir gerçektir.” (Bkz. Şehid-i Sâni, **Mekâsid**, s. 245) Hâdî, Ma‘rifet’e göre, bu iki görüşün birbiriyle çeliştiği apaçık ortadadır. Telifi de mümkün değildir. Gerçek olan şudur ki, ilgili müellifin bu düşüncesi, fıkha yönelik yazmış olduğu ilk telifâtında yer almaktadır, zira sonraki eserlerinde kesinlikle böyle düşünceye yer vermemiştir. (Bkz. Ma‘rifet, **Temhîd**, II, 58)

³⁸⁵ Ma‘rifet, **Temhîd**, II, 57-58.

³⁸⁶ Bkz. Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 178.

e. Yedi kırâatin yanında şâz kırâatlerin de olması, yedi kırâatin herbirinin tek başına mütevâtir olamayacağına işarettir.

f. Kırâatler arasında tenâkuzun bulunması, onların Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilmediğine ve kârîlerin kendi içtihatlarına dayandığına kesin bir delildir. Zira vahiy metni, tezat ve çelişkiye imkân tanımaz.

g. Bütün islâm ümmeti tarafından onaylanan Kur'an'ın mütevâtir oluş keyfiyeti ile, üzerine ittifak edilemeyen kırâatlerin tevâtürü meselesi arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır.³⁸⁷

Hâdî Ma'rifet'e göre, bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, gerek Ehl-i sünnet gerekse İmâmiyye Şîası mensup muhakkik usul ve kırâat âlimleri nezdinde kabul gören sahih akide, kırâatlerin ne Hz. Peygamber'den ne de sahabelerden mütevâtir olarak nakledilmedikleridir. Bunun tek istisnâsı vardır ki, o da müslüman toplumunun kırâatiyle örtüşen, geçmişten günümüze elden ele, nesilden nesile büyük bir çoğunluk tarafından bizlere tevârûs eden Hafs rivâyetidir.³⁸⁸

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Ehl-i sünnet kaynaklarında, belli sıhhat kriterlerini taşıyan özelde yedi genelde on kırâatin mütevâtir olduğu yönündeki görüş hâkimken, İmâmiyye Şîası'nda yaygın anlayış, Kur'an'ın mütevâtir olduğu, ancak kırâatlerin haber-i vâhid değeri taşıdığı yönündedir.

6.1.3. İmâmiyye Şîası'nın Tercih Ettiği Kırâat

Yukarıda temas ettiğimiz üzere, İmâmiyye Şîası kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde değerlendirmiştir. Bu noktada İmâmiyye Şîası'nın tercih ettiği kırâatin ne olduğu, hangi sâikle bu kırâate yöneldiklerinin cevabı önem arz etmektedir.

İlk dödem İmâmiyye Şîası kaynaklarında geçen bilgiye göre, Ehl-i beyt ekolüne mensup imamlar, herhangi bir kırâat ismi belirtmeksizin, taraftarlarına,

³⁸⁷ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 81-82; Ayrıca bkz. Hûî, **Beyân**, 151-152.

³⁸⁸ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 51.

Kur'an'ı müslümanlar arasında iştiḥâr etmiş olan kırâatlerle okumalarını tavsiye etmişlerdir. Nitekim şu söz onlardan vârid olmuştur:³⁸⁹ “اَقْرَؤُوا كَمَا يَفْرَأُ النَّاسُ” “İnsanların okuduğu gibi okuyunuz.”³⁹⁰ Dolayısıyla bu dönemde herhangi bir kırâat öncelenmemiş, müslümanlar arasında yaygın kırâate tâbi olma düşüncesi hâkim olmuştur.

Klasik dönem İmâmiyye’de de hâkim olan görüş bu yönde olmuştur. Dönemin önemli müfessirlerinden olan müellifimiz Tûsî ve Tabersî, eserlerinin mukaddimesinde konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların, “Mezhep büyüklerimiz, kârîler arasında dönüp dolaşan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğu ve herkesin tercih ettiği bir kırâati seçme konusunda muhayyer olduğu noktasında icmâ etmişlerdir. Okuyuşu tekbir kırâate indirgeyip o kırâati övmeyi hoş karşılamadılar, bilakis kârîler arasında geçerli olan kırâatlerle okumayı câiz olarak gördüler. Bu hususta, onları okumanın haram olduğu yahut sakıncalı olduğuna yönelik herhangi bir sınır koymadılar.”³⁹¹ şeklindeki beyânları, gerek kendi dönemindeki gerekse önceki süreçlerdeki, İmâmiyye Şîası’nın düşüncesini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Tabersî, Kûfe kırâat ekolünü, hem sayı hem de isnâd ve sıhhat bakımından en güvenilir ve en makbul olan ekol olarak nitelemiştir.³⁹² Sebebini ise bu kırâatin Hz. Ali’den alınması ve sened zincirinin, Âsım → Abdurrahmân es-Sülemî → Hz. Ali, şeklinde ona itimat etmesine bağlamıştır.³⁹³

Gerçi benzer niteleme Ehl-i sünnet kaynaklarında da yer almaktadır. Nitekim, Mekkî yedi kırâat imamını kendi arasında değerlendirirken, Nâfi ve Âsım’ın kırâatlerini, en güvenilir, senet yönünden en sahih, Arap dili açısından da en fasih

³⁸⁹ Mûsevî, **Nusûs**, IX, 18.

³⁹⁰ Küleynî, **Furû’**, II, 633;

³⁹¹ Tûsî, **Tibyân**, I, 7; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, I, 38. Metin Tûsî’de şu şekilde yer almaktadır:

“انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء و أن الإنسان مخير باي قراءة شاء قرأ، و كرهوا تجويد قراءة بعينها بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء و لم يبلغوا بذلك حد التحريم و الحظر”

Kısmî farklılıklarla da Tabersî’de şu şekilde yer almaktadır:

“فاعلم أن الظاهر من مذهب الإمامية أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القراء بينهم من القراءات، إلا أنهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء، و كرهوا تجويد قراءة مفردة”

³⁹² Benzer bilgiler başka kaynaklarda da yer almaktadır. krş. için bkz. Mekkî, **İbâne**, s. 89.

³⁹³ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, I, 36.

kırâatler olarak görmüştür. Mekki'ye göre, fesâhat bakımından bunları, özellikle Ebû Amr ve Kisâî'nin kırâatleri izlemektedir.³⁹⁴

Son dönem İmâmiyye Şîası'na baktığımız zaman, ilk ve klasik dönem İmâmiyye'nin ortaya koydukları görüşlerin devam ettirildiğini görmekteyiz. Çağdaş Şîî müfessirlerden Muhammed Necâd el-Belâğî'nin ifadesiyle, “Biz İmâmiyye Şîası mensupları, müslümanlar arasında yaygınlık kazanmış olan, ‘âmmenin kırâatini’ benimsemekle mükellefiz.” demektedir.³⁹⁵

Aslında “âmmenin kırâati”nden maksat, Hafs rivâyetiyle nakledilen Âsım kırâatidir.³⁹⁶ Hâdî Ma'rifet bunu, “Bizim tercih ettiğimiz kırâat, kabul şartlarının tümüne hâiz olan, özellikle Hafs rivâyetiyle nakledilen Âsım kırâatidir. Zira bu kırâat, ilk asırdan beri müslüman toplulukların elden ele, kuşaktan kuşağa benimseyerek naklettikleri bir kırâattir.” şeklinde dile getirmiştir.³⁹⁷

Çağdaş Şîî araştırmacısı Musevî'nin de ifadesiyle, bu kırâatin senedinin Ehl-i beyt ekolüne dayanmış olması, İmâmiyye Şîası'nın tebcil ve teşvikinde en önemli sâik olmuştur.³⁹⁸

Onun Şîa'ya olan mensubiyetini, son dönem İmâmiyye ricâl âlimlerinden, Allâme Emîn el-Âmilî (ö. 1371/1952), “Âsım şeksiz şüpesiz Şîa'ya mensuptur, onun Şîa'ya olan bağlılığını birçok kaynak teyid etmektedir.”³⁹⁹ şeklinde bir iddia ile dile getirmiştir.

Bu sebepten olsa gerek, diğer kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde gören Hâdî Ma'rifet, söz konusu Âsım kırâati olunca bunu diğerlerinden ayrı bir kefeye koyarak, onu mütevâtir olarak addetmiştir. Hâdî Ma'rifet'e göre, Âsım bu kırâatini Sülemî kanalıyla Hz. Ali'den almıştır. Hz. Ali müslümanlar arasında tevâtüren yaygın olan ve vahyin asıl nassına mutâbık olmayan hiçbir kırâatle Kur'an okumuyordu. Âsım bu kırâati talebesi Hafs'a okuttu. Onun vasıtasıyla, her tarafa

³⁹⁴ Mekki, **İbâne**, s. 89; Altundağ, **Kırâatlerin Kaynağı**, s. 155.

³⁹⁵ Belâğî, **Âlâu'r-Rahmân**, I, 30.

³⁹⁶ Musevî, **Nusûs**, IX, 20.

³⁹⁷ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 158.

³⁹⁸ Musevî, **Nusûs**, IX, 21.

³⁹⁹ Muhsin Emin, **A'yânü's-Şîa**, VII, 407.

yayılmış oldu. Ancak bu kırâatin Hafs'a nispet edilmesi, onun ictihâdı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tamamen sembolik bir nispettir. Zira, bu kırâat ilk günden beri müslümanlar arasında tevâtüren yayılmıştır.⁴⁰⁰

Hâdî Ma'rifet'e göre, bugün müslüman toplumunda en yaygın ve en meşhur olan Hafs kırâati, hâlis bir Şîa kırâatidir. Şöyle ki, Hafs İmâm Sâdık'ın yârenlerindendir. O bu kırâatini Kûfe'nin gözde Şîîlerinden olan hocası Âsım'dan almıştır. Âsım ise bu kırâatini, Hz. Ali'nin en samimi taraftarlarından biri olarak kabul edilen, Sülemî'den almıştır. Sülemî ise kırâatini doğrudan Hz. Ali'den almıştır. Hz. Ali'nin Kur'an kırâati ise, tüm müslümanların şâhidi, râvîsi ve nâzırı oldukları Hz. Peygamber'in kırâatidir.⁴⁰¹ Dolayısıyla, bu kırâatin sened zinciri Hafs → Âsım → Abdurrahmân es-Sülemî → Hz. Ali → Hz. Peygamber şeklinde olmaktadır.

Neticede İmâmiyye Şîası, kârîler arasında mütedâvil kırâatleri makbul kırâatler olarak kabul etmişlerdir.⁴⁰² Şayet iki veya daha çok ihtimalden birini tercih etme durumu söz konusu olduğu vakit, müslümanlar nezdinde yaygınlık kazanmış olan, "âmmenin kırâatini" benimsemenin en doğru yol olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰³ "Âmmenin kırâati"nden maksat ise Âsım'ın Hafs kanalıyla gelen rivâyeti olmaktadır.⁴⁰⁴ Bu tercihteki en önemli faktör ise, ilgili kırâatin, Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye itimâd etmesidir.⁴⁰⁵

6.2. İmâmiyye Şîası'nın Yedi Harfe Yaklaşımı

Kırâatlerin menşeinin de kendisine dayandırıldığı en önemli tartışma konularından biri, ahruf-i seb'a (yedi harf) meselesidir. Mâna ve mefhumunun neyi ifade ettiğine yönelik tam bir mutabakat sağlanamamakla birlikte, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre, Kur'an yedi harfle indirilmiştir. Ancak İmâmiyye Şîası genel anlamda bunu reddetmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde konunun

⁴⁰⁰ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 221.

⁴⁰¹ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 221.

⁴⁰² Bkz. Tûsî, **Tibyân**, I, 7; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

⁴⁰³ Bkz. Belâğî, **Âlâu'r-Rahmân**, I, 30.

⁴⁰⁴ Bkz. Mûsevî, **Nusûs**, IX, 21.

⁴⁰⁵ Bkz. Ma'rifet, **Temhîd**, II, 221.

anlaşılmasına yardımcı olması açısından öncelikle aralarında Buhârî, Müslim ve Tirmîzî'nin de bulunduğu hadis kitaplarında geçen en meşhur rivâyeti nakledeceğiz. Ardından Ehl-i sünnet âlimlerinin genel yaklaşımlarını aktaracağız. Sonrasında ise başta müellifimiz Tûsî ve Tabersî olmak üzere İmâmiyye Şîası'nın konu ile ilgili tutum ve eleştirilerine yer vereceğiz.

Yedi harfle ilgili en meşhur rivâyet, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasında cereyân eden bir hadisede geçmektedir. Olay Hz. Ömer'in dilinden şu şekilde aktarılmaktadır: “Allah Resûlü henüz hayatta iken, Hişâm b. Hakîm'i Furkân sûresini kırâat ederken dinledim. Okuyuşuna dikkat kesildim ve baktım ki sûreyi Resûlullah'ın bana okuttuğundan farklı şekilde okuyordu. Neredeyse namaz esnasında yakasına yapışacaktım. Selam verene kadar kendimi zor tuttum, namazını tamamlar tamamlamaz yakasına yapıştım ve: “Okuduğun bu sûreyi sana bu şekilde kim öğretti?” dedim. “Resûlullah öğretti.” dedi. “Yalan söylüyorsun. Senin bu şekilde okuduğun sûreyi Resûlullah'ın kendisi bana farklı bir şekilde okuttu.” dedim ve onu çekip Allah Resûlü'ne götürdüm. Ve “Yâ Resûlallah! Bu adamın Furkân sûresini senin bana öğrettiğinin dışında farklı şekilde okuduğunu duydum.” dedim. Bunun üzerine Allah Resûlü, “Bırak onu ey Ömer!” dedi. Sonra Hişâm'a dönerek: “Oku, ey Hişâm!” dedi. Hişâm, benim kendisinden işittiğim şekilde okudu. Allah'ın Resûlü: “Sûre böyle nâzil oldu.” diye buyurduktan sonra: “Sen oku, Ey Ömer!” dedi. Ben de, Allah Resûlünün bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Allah Resûlü: “Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyunuz!” dedi.⁴⁰⁶

Yukarıda en meşhur olanına işaret ettiğimiz hadis ve bu meyanda bizlere ulaşan benzer hadislerden hareketle, Ehl-i sünnet âlimleri, -kırâatte bir kolaylık ve genişlik sağlamak üzere- Kur'an'ın yedi harf (yedi farklı vecih) üzere vahyedildiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak burada geçen yedi vechin neye işaret ettiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu, kabul gören kırâat vecihlerinin

⁴⁰⁶ Buhârî “Husûmât” 4, “Fezâilü'l-Kur'an”, 5; Müslim, “Salâtü'l-Misâfirîn” 270; Tirmizî “Kırâât” 2. Bu hadisin farklı varyantları ve değerlendirmesi için bkz. Emin Aşıkkutlu, “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri”, (Tahriç, Tahlil ve Değ.) **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri IV**, İstanbul, 2002, Cilt: 4, s. 43-106.

sayısının özellikle hadiste geçen “yedi” sayısı ile mahdud olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu yedi kırâat tarzını açıklama, tanımlama ve örneklendirmede birbirinden ayrılmışlardır.⁴⁰⁷

6.2.1. Tûsî-Tabersî Öncesi Yedi Harf Anlayışı

İlk dönem Şîî kaynaklarında, Kur’an’ın hem yedi hem de tek harf üzere nâzil olduğuna yönelik farklı rivâyetler bulunmaktadır.

Kur’a’nın yedi harf üzerine nâzil olduğuna dair dört rivâyet zikredilmektedir. Bunların ikisi ilk dönem İmâmiyye Şîası’nın Ahbâriyye ekolünün önemli isimlerinden olan Şeyh Sadûk’un *Kitâbü’l-Hisâl* adlı eserinde yer almaktadır.

a. Şeyh Sadûk → Muhammed b. Yayhâ es-Seyyâfî → Hammâd b. Osman → İmâm Ca’fer es-Sâdık kanalıyla şu rivâyet nakledilmiştir: “Kur’an yedi harf üzere vahyedilmiştir ve her imamın en az yedi vecihte fetvâ vermesi gerekmektedir.”⁴⁰⁸

b. Şeyh Sadûk → Ahmet b. Hilâl → İsâ b. Abdullah el-Hâşimî → o da babaları kanalıyla Allah Resûlü’nün şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: Allah tarafından bana bir elçi geldi ve şöyle dedi: “Rabbin sana Kur’an’ı tek harf üzere okumanı emrediyor.” Ben ise, “Ey Rabbim, ümmetim için bunu genişlet” diye talepte bulundum. “Öyleyse Rabbin sana Kur’an’ı yedi harf üzere kırâat etmeni emretmektedir.” dedi.⁴⁰⁹

c. Muhammed b. Saffâr → Cemîl b. Derrâc → Zürâra → Muhammed el-Bâkır’dan şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Kur’an’ın tefsiri yedi harf/vecihle

⁴⁰⁷ Ahmed Aliyyü’l-İmâm, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur’an’ın On Kırâati*, çev. Süleyman Gündüz, İnkılâb yay., 2010, s. 32. Ahruf-i seb’a hakkında yapılan tartışmalarla ilgi daha ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*, 2. bsm., Ensâr, 2010.

⁴⁰⁸ Şeyh Sadûk, *Kitâbü’l-Hisâl*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî, Dâru’t-Taaruf, Kum, 1403/1982, s. 358. Ayrıca bkz. Ma’rifet, *Temhîd*, II, 83.

⁴⁰⁹ Şeyh Sadûk, *Hisâl*, s. 358. Hâdî Ma’rifet’e göre, bu hadiste geçen “harf” kelimesinin çoğulu olan “ahruf” kelimesi muhtelif Arap lehçelerini ifade etmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet kaynaklarında da bu şekilde yorumlanmıştır. Yani Allah Kur’an’ın çeşitli Arap lehçeleriyle okunması hususunda bir kolaylık, genişlik ruhsatı vermiştir. (Bkz. Ma’rifet, *Temhîd*, II, 83.)

mümkündür. Onlardan bir bölüm yapılmış, bir bölümü ise henüz yapılmamıştır. Onların hepsi imamların bilgisi dahilindedir.”⁴¹⁰

d. Muhammed b. İbrâhim Nûmânî → Hz. Ali’den şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Kur’an yedi bölüm şeklinde nâzil olmuştur. Onlardan her biri kâfidir, şâfidir. Bunlar, emirler, yasaklar, terhîb, terğîb, cedel, mesel ve kıssalardır.”⁴¹¹

İlk dönem Şîî hadis kaynaklarında, ahruf-i seb‘a’yı reddeden ve Kur’an-ı Kerim’in tek harf üzere nâzil olduğunu haber veren iki rivâyet nakledilmiştir. İmâmiyye’nin mûteber hadis kaynaklarının ilki olarak kabul edilen *el-Kâfî* adlı eserde geçen bu rivâyetlerden birisi, İmâm Muhammed Bâkır’a, diğeri ise Ca‘fer es-Sâdık’a dayandırılmaktadır.

a. Küleynî, Huseyn b. Muhammed → Ali b. Muhammed → Veşşâ → Cemîl b. Derrâc → Muhammed b. Müslim → Zürâre b. A‘yen (ö. 150/767) → Muhammed Bâkır isnâdıyla şu şekilde bir rivâyet nakleder: “Şüphesiz Kur’an tektir ve bir olan (Allah) katından nâzil olmuştur. Fakat ihtilaf râvîler sebebiyle ortaya çıkmıştır.”⁴¹²

b. Yine Küleynî, Ali b. İbrâhim → babasından → İbn Ebû Umeyr → Ömer b. Üzeyne → Fudayl b. Yesâr kanalıyla başka bir rivâyet daha nakleder: “Fudayl b. Yesâr İmâm Ca‘fer es-Sâdık’a sorar: ‘İnsanlar Kur’an’ın yedi harf üzere inzâl olduğunu iddia ediyorlar.’ Ca‘fer es-Sâdık ise, ‘Allah Teala’nın düşmanları yalan söylüyorlar. Şüphesiz Kur’an tek (mabut) tarafından tek harf üzere indirilmiştir.’ demiştir.”⁴¹³

Ahruf-i seb‘a’ya yönelik hadisler Şîî âlimler tarafından tetkik edilmiş, sonuç olarak Kur’an’ın tek harf üzere indiğini bildiren rivâyetler sahih ve ihticâca elverişli görülerek makbul çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁴¹⁴ Kur’an’ın yedi harf üzerine indiğini bildiren hadisler ise, rivâyet zincirinde bulunan şahısların meçhûl, gulâta meyyâl, din yönünden zayıf kişiler olduğu varsayılarak, merdûd addedilmiştir.

⁴¹⁰ Muhammed b. Saffâr, **Basâru’d-Deracât**, tsh.: Mırza Muhsin, Menşûrâtü’l-Alemî, Tahrân, t.y., s. 216.

⁴¹¹ Meclisî, **Bihâru’l-Envâr**, XC (90), 4.

⁴¹² Küleynî, **Furû‘**, II, 630.

⁴¹³ Küleynî, **Furû‘**, II, 630. Ayrıca bkz. Habibov, “Şîî Tefsir Anlayışı”, s. 143.

⁴¹⁴ Öztürk, “İmâmiyye Şîası’nın Kırâat ve Ahruf-i Seb‘a Anlayışı”, **Marife**, Cilt: XIII, Sayı: 3, Konya, 2008, s. 142.

Ayrıca onlar, bu rivâyetlerin hiçbirinin yedi kırâatin câiz olacağına yönelik bir delil ve kanıt niteliği taşıyamacağını söylemişlerdir.⁴¹⁵

6.2.2. Tûsî ve Tabersî'nin Yedi Harf Anlayışı

Tûsî ve Tabersî'nin konuyla ilgili görüşlerine gelince, her iki müellif de eserlerinin mukaddimesinde ahurf-i seb'a meselesine temas etmişlerdir. Tûsî ve Tabersî, gerek kendi dönemlerinde gerekse önceki dönemlerdeki İmâmiyye Şîası'nın ahurf-i seb'a anlayışını özetlemişlerdir. Tûsî, "Mezhepdaşlarımız nezdinde kabul gören, rivâyet ve hadis geleneğimizde yaygın olan anlayış şudur ki: Kur'an tek nebiye, tek harf olarak nâzil olmuştur. Şu kadar var ki onlar kârîler arasında mütedâvil olan okuyuşları câiz olarak görmüşler; kişinin istediği kırâati seçme hususunda muhayyer olduğu yönünde görüş birliğine varmışlardır."⁴¹⁶ şeklinde bir görüş ortaya koymuştur. Tabersî ise, "İmâmiyye Mezhebi'nin ahbârında kabul gören anlayış, Kur'an'ın tek harf üzere indiği yönündedir." şeklinde benzer bir açıklamaya yer vermiştir.⁴¹⁷

Sonrasında her iki müellif de "muhâlif" yahut "âmm" diye işaret ettikleri Ehl-i sünnet'in ahurf-i seb'a konusundaki "Kur'an yedi harf üzerine nâzil olmuştur, hepsi şâfidir, kâfidir." "Kur'an yedi bölüm (bâb) üzere indirilmiştir." şeklindeki bazı rivâyetlerine yer verirler.⁴¹⁸

Her iki müellife göre, bu hadislerin te'vili hususunda Ehl-i sünnet âlimleri ihtilâf etmişlerdir.

a. Ehl-i sünnet'ten bir grup, ahurf-i seb'a ifadesinin, Kur'an'da bulunan yedi farklı mâna ve hükme işaret ettiğini söylemişlerdir. Bunlar, emir, nehiy, va'd, vaîd, cedel, kasas ve emsaldır. Yahut, emir, nehiy, haram, helal, muhkem, müteşâbih ve emsâldır. Yahut emir, zecr, teşvik, tehdit, cedel, kasas ve meseldir.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Bkz. Ma'rifet, **Temhîd**, 83-84.

⁴¹⁶ Tûsî, **Tibyân**, I, 7.

⁴¹⁷ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

⁴¹⁸ Tûsî, **Tibyân**, I, 7; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

⁴¹⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 7; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 39.

amel etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak müelliflerimiz, yedi harf kapsamında ileri sürülen görüşler arasında tercih yapmaktan da geri durmazlar. Tûsî ve Tabersî'ye göre, lafızda meydana gelen ve kârîlerin ihtilâfına konu olan “yedi farklı kırâat vechi” şeklindeki son görüş, yedi farklı mâna şeklindeki görüşten daha isabetlidir. Zira, ahbârdan gelen ve kurrânın ihtilâf ettiği kırâat vecihlerinin cevâzına yönelik rivâyetler, bu son görüşle örtüşür niteliktedir.⁴²³

Görüldüğü gibi, Tûsî ve Tabersî, ahruf-i seb‘a konusunda, kendilerinden önceki ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın hâkim görüşlerini sürdürmekle birlikte, Ehl-i sünnet'ten gelen onca rivâyetlere de tamamen kayıtsız kalmamışlardır. Konuyla ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarından gelen düşünce ve görüşlere yer vermişler, kendilerine daha yakın gördükleri görüşü de tercih etme yoluna gitmişlerdir.

6.2.3. Tûsî-Tabersî Sonrası Yedi Harf Anlayışı (Son Dönem İmâmiyye Şîası)

Son dönem İmâmiyye Şîası, ahruf-i seb‘a konusuna yekvücut bir karşı duruş sergilememiştir. Örneğin Hâdî Ma‘rifet, ahruf-i seb‘a ile ilgili gerek Ehl-i beyt gerekse Ehl-i sünnet kanalıyla gelen bir kısım rivâyetlerin, farklı lehçe ve şivelere göre Kur'an okunabileceğine delâlet ettiğini söyler. Ancak, ona göre, buradaki yedi anlamındaki seb‘a kelimesi, belirli sayıdaki lehçeyi ifade etmeyip genişlikten kinâye olmaktadır. Hâdî Ma‘rifet'e göre bu gibi hadisler, ümmetin farklı tabakalarında bulunan insanlar için bir kolaylık ve genişlik sağlamaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin bu yöndeki görüşlerini güzel ve yerinde bulur. Zira bedevî toplumların hadarî toplumlar gibi Kur'an'ı okuyup telaffuz etmesi imkân dahilinde değildir. Yine yaşlı bir insanın genç bir insan gibi, ümmî bir kişinin kültürlü bir kişi gibi kelimeleri telaffuz etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber, ümmetinin lehçelerinin farklılığına göre Kur'an'ı yedi harf/lehçe üzerine okumalarına ruhsat tanımış, güç yetiremeyecekleri özel bir lehçeyle onları sorumlu tutmamıştır. Hâdî Ma‘rifet'e göre,

⁴²³ Tûsî, *Tibyân*, I, 7-9; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, I, 38-39.

buradaki yedi anlamındaki seb'a kelimesi ise, belirli sayıda bir lehçeyi ifade etmeyip, genişlikten kinâye olmaktadır.⁴²⁴

Bütün bunlarla birlikte Hâdî Ma'rifet, Ehl-i sünnet kanalıyla gelen rivâyetlerin mütevâtir olduğu yolundaki iddialara karşı çıkar. Ona göre bu hadislerin medlûlü, mütevâtir olarak nitelendirilemeyecek şekilde birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Zira, zikri geçen hadisler manen tevâtür kavramında bulunması gerekli olan, “muhteva birliği”nden yoksundur.⁴²⁵

Son dönem Şîliğin önemli merci-i taklîdi kabul edilen Hûî'nin ahruf-i seb'a konusundaki görüşlerine gelince, o Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğini bildiren tüm hadisleri reddeder. Çünkü söz konusu rivâyetler, dînî konularda otorite olan Ehl-i beyt kanalıyla gelmemektedir. Dolayısıyla Ehl-i beyt ekolünün sahih inançlarına ters düşen bu rivâyetlerin hiçbir kıymeti harbiyesi bulunmamaktadır. Bunların senetlerini de dikkate almaya ihtiyaç yoktur, bu hadis rivâyetleri hükmen gayr-i sahihtir.⁴²⁶

Hûî, aynı zamanda bu rivâyet vecihlerinin kendi aralarında birbirleriyle çeliştiklerini de ifade eder. Ardından kendince rivâyetlerdeki eksik ve çelişkili gördüğü yönleri ortaya koymaya çalışır.⁴²⁷

Sonuç olarak Hûî'ye göre, Kur'an'ın yedi harf ile nâzil olmasını gerektirecek bir neden bulunmamaktadır, bu sebeple böyle bir iddia da anlaşılır değildir.⁴²⁸

⁴²⁴ Ma'rifet, **Temhîd**, II, 87-88.

⁴²⁵ Ma'rifet, **Telhîsu't-Temhîd**, 2. bsm., Müessesetü't-Temhîd, Kum, 1413/2012, I, 259-260.

⁴²⁶ Hûî, **Beyân**, s. 177.

⁴²⁷ Rivâyetlerin değerlendirmesi için Bkz. Hûî, **Beyân**, s. 177-179. Ayrıca bkz. Şen, **Şîa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı**, s. 177.

⁴²⁸ Hûî, **Beyân**, s. 177.

İKİNCİ BÖLÜM

TÛSÎ VE TABERSÎ'DE GEÇEN KİRÂAT FARKLILIKLARI VE MÜELLİFLERİN BU KİRÂATLARA YAKLAŞIMLARI

Konuyu, lehçe temelli kırâat farklılıkları, nahiv temelli kırâat farklılıkları ve sarf temelli kırâat farklılıkları olmak üzere üç başlık altında ele alacağız.

1. Lehçe Temelli Kırâat Farklılıkları

Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu süreçte Arap dilinin en önemli husûsiyetlerden birisini lehçe/lügat farklılıkları oluşturmaktaydı. O dönemde var olan hemen her kabilenin, kendi fitrat ve karakterlerinin bir yansıması olarak, kendine özgü bir lehçesi bulunmaktaydı. Yılın belli zaman ve mevsimlerinde Ukâz gibi panayırlarda düzenlenen şiir ve hitâbelerin müşterek lisânı Kureyş lehçesi kabul edilmekle birlikte, bu edebî geleneğin dışında kabile içinde farklı bir lehçe ile konuşulması ayıp/kusur olarak addedilmekteydi.⁴²⁹ Kabilelerin lehçelerine yansıyan farklılıklar çok sayıda olmakla birlikte bunlar, kelimeleri seslendirmede, kelimeki bir harfin/harekenin başka bir harfe/harekeye dönüşmesinde, kelimeye bir harfin takdim, tehir veya hazfinde, kelimenin tekil/çoğul, hitap/gâib, müzekker müennes gibi farklı kalıplarda okunması vb. durumlarda tezâhür etmekteydi.⁴³⁰

Bu şekildeki ihtilaflara konu olan kabilelerin Arap yarımadasındaki dağılımları ise farklı farklıydı. Dönemin kültür ve medeniyet havzasında bulunan Hicâz, bir medeniyet dili olan Hicâz/Kureyş lehçesini; bâdiye bir kabile olan Temîm ise bedevî lehçesini temsil etmekteydi. Bu sebeple Hicâz lehçesi daha çok ince ve yumuşakken, Temîm lehçesi ise daha sert niteliktedir. Nitekim Hicâz ailesi içerisinde değerlendirilen başta Kureyş olmak üzere; Sakîf, Kinâne, Ensâr ve Huzeyl gibi

⁴²⁹ İbrahim Enîs, *fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, Kahire, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1974, s. 41.

⁴³⁰ Lehçeler arasındaki benzer ihtilaflar hakkında bkz. İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn el-Kazvînî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l- Luğati'l-'Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ*, nşr. Muhammed 'Alî Beydûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1418/1997, s. 24-28; Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Luğâtu'l-Kabâ'ili'l-Vâride fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, y.y., t.y.

hadarî (medenî) kabileler, birçok kelimeyi telaffuz ederken, “رُضْوَانٌ”, “قُنْوَانٌ”, “صُنْوَانٌ” şeklinde ince olan esreyi tercih etmişken; Arap yarımadasının doğu ve orta bölgelerinde yaşayan Kays, Temîm, Esed, Bekir gibi bedevî kabileler ise “صُنْوَانٌ”, “قُنْوَانٌ”, “رُضْوَانٌ” şeklinde daha ağır ve kalın olan ötreyi tercih etmişlerdir.⁴³¹ Yine kelimenin kesre veya üstün ile telaffuzunda Hicâz ailesi içerisinde bulunan medenî kabileler, daha hafîf olması sebebiyle, fethaya meylederken; bedevî kabileler ise kesreye meyletmişler.⁴³² Bu mânada muzârî fiillerin ilk harfî Hicâz lûgatinde; özellikle Kureyş, Hüzeyl ve Hevâzin’in bazı kollarında üstün harekeli iken; başta Esed olmak üzere Kays, Temîm, Rebî’a, Behrâ gibi bedevî kabilelerin “teltele”⁴³³ adı verilen lehçelerinde esre harekelidir. Örneğin, Hicâzlılar’ın “تَسْوَدُ”, “تَسْعِيْنُ”, “تَعْلَمُ” biçiminde telaffuz ettikleri kelimeler, teltele adı verilen lehçede kelimenin ilk harfi esre kılınarak, “تَسْوَدُ”, “تَسْعِيْنُ”, “تَعْلَمُ” şeklinde telaffuz edilmiştir⁴³⁴ ki benzer bilgileri Tûsî de nakletmektedir.⁴³⁵

Kaynaklar zikri geçen lehçeleri fesâhat açısından değerlendirmeye tâbi tutmuşlar, bu noktada Kureyş lehçesini daha üstün bir konumda görmüşlerdir. Meşhur dil âlimi İbn Fâris (ö. 395/1005), bu lehçenin bağlı olduğu Kureyş kabilesini, “dillerindeki incelik ve lehçelerindeki fesahat bakımından Araplar’ın en fasihi”

⁴³¹ Râcihi, Abduh, **Lehecât fi’l-Kırââtî’l-Kur’âniyye**, Mektebetü’l-Me’ârif, Riyad 1999, 149-150; Altundağ, “Sahih Kırâatlerin Arap Lehceleriyle İlişkisi Üzerine”, **MÜİFD**, 2001, 28.

⁴³² Râcihi, **Lehecât**, s. 150

⁴³³ **Teltele:** Temîm’in orta bölgesinde bulunan Behrâ’ kabilesine ait bir telaffuz biçimidir. Bu lehçede kelimelerin -özellikle muzârinin- ilk harfleri esreli olarak okunmuştur. Buna “*Telteletü Behrâ*” denmektedir. (Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, **Hizânetü’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab**, nşr. Muhammed Hârun, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1418/ 1997, XI, 467. Bu lehçeye ait kullanım meşhur yedi veya on kırâat arasında yaygın olmamakla birlikte- Kur’an kırâatlerine de yansımıştır. Ubeyd b. ‘Umeyr, Zer b. Hubeyş; Yahyâ b. Visâb, A’muş Fâtiha sûresinde yer alan “تَسْعِيْنُ” kelimesini “تَسْعِيْنُ” şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, I, 37; Cezerî, **Neşr**, I, 47; Râcihi, **Lehecât**, 114.) Yine Yahyâ b. Visâb, ‘Ukeylî ve Nuhayk tarafından Âl-i ‘İmrân sûresi 106. âyette geçen, “تَسْوَدُ”, “تَسْعِيْنُ”, “تَسْوَدُ” kelimeleri, esreli olarak “تَسْوَدُ”, “تَسْعِيْنُ” şeklinde okunmuştur. (Bkz. İbn Kuteybe, **Muşkilü’l-Kur’ân**, 32; Semîn Halebî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, **ed-Dürü’l-Masûn fi ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn**, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1986, III, 340.)

⁴³⁴ İbn Cinnî, Ebü’l-Feth el-Mevsîlî, **el-Hasâis**, nşr. el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kuttâb, Kahire, t.y., II, 13; eSuyûtî, Ebü’l-Fadl Celâleddin, **el-Muzhir fi ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’ihâ**, nşr. Fuâd ‘Alî Mansûr, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 167; Reşâd Muhammed Sâlim **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye ve Siletuhâ bi’l-Lehecâti’l-Arabiyye**, Dâru’l-Beşer, İmârât, 2017, s. 28; Altundağ, “Kırâatlerin Arap Lehceleriyle İlişkisi”, 25.

⁴³⁵ Bkz. Tûsî, **Tibyân**, I, 37.

olarak nitelemiştir.⁴³⁶ Zira Kureyş kabilesinin, Arap kabilelerinin çoğunun dînî merkezi olan Mekke ve civarında ikâmet ediyor olması; Kureyş lehçesinin, diğer lehçelerden en güzel, en ince kelime ve tâbirleri almasına, kendi bünyesindeki kaba ve haşin kelimeleri atarak kemâlini tamamlamasına, bu sûretle lehçeler bileşkesi hâline gelerek en mükemmel Arap dilini temsil etme noktasına taşımıştır.⁴³⁷

İslam'ın ilk neş'et ettiği yer olan Mekke'de hâkim olan kabile Kureyş kabilesi olunca, o dönemdeki sınırlı müslümanların çoğunluğu da doğal olarak bu kabilenin lehçesi olan Kureyş lehçesini konuşmaktaydı. Dolayısıyla bu dönemde inen sûre ve âyetler bu lehçeye göre tilâvet edilmekteydi ve ilk müslümanlar umumiyetle kendi lehçeleriyle inmiş olan Kur'an'ın tilâvet ve kırâatında ihtilaf yaşamıyorlardı. Fakat Resûlullah'ın Medine'ye hicretiyle, birçok insan İslam'a girdi ve çeşitli Arap kabilelerine mensup olan müslümanların sayısı artmış oldu. Bunların arasında Kureyş lehçesini anlayan kişiler olduğu gibi, yaşlı, köle, câriye gibi kendi lehçesinden başka bir lehçeye dili dönmeyen bir halk kitlesi de bulunmaktaydı. Bu durum bir hadiste şu şekilde ifade edilmektedir: Hz. Peygamber Cebrâil ile mülâkî oluşunda: “Ben ümmî (okuma-yazma bilmeyen) bir topluluğa peygamber olarak gönderildim; içlerinde, köle-hizmetçi ve yaşlı olanlar var.” diyerek Kur'an'ı okumada kolaylık istemiş, bunun akabinde Cebrâil: “Ey Muhammed, Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur.”⁴³⁸ diyerek yedi harfle okunma ruhsatını bildirmiştir.⁴³⁹ Bu ruhsatın çerçevesini ise -geçici bir süreye mahsusen- Allah Resûlü, “Onu (dilediğiniz harfle/lehçeyle) okuyunuz; ancak, rahmet âyetini azapla, azap âyetini de rahmetle bitirmeyiniz.”⁴⁴⁰ şeklinde çizmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu dönemde, belli usul ve çerçeve dahilinde, ruhsat ve kolaylık olmak üzere, Kur'an'ın çeşitli kabilelerin lehçelerine göre okunmasına izin vermesi, Kur'an'ın halk kesimine kadar

⁴³⁶ İbn Fâris, **Fıkhu'l- Luğa**, s. 28.

⁴³⁷ İbn Fâris, **Fıkhu'l- Luğa**, s. 28; Suyûtî, **Muzhir**, I, 166; İsmail Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler”, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV**, İstanbul, 2002, s. 441.

⁴³⁸ Bkz. Tirmizî “Kırâât” 2. Bu hadisin farklı varyantları ve değerlendirmesi için bkz. Aşıkutlu, “Kırâât İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri”, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâât İlmi ve Problemleri IV**, Cilt: 4, s. 43-106.

⁴³⁹ Râcihi, **Lehecât**, s. 83-84.

⁴⁴⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Hurâsânî, **es-Sünenü's-Sağîr**, nşr. Emîn Kalacî, Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi, 1410/1989, I, 356; Suyûtî, Celâleddin, **Câmi'u'l-Ehâdis**, thk. Hasan Abbas Zekî, Matbaatu Hattâb, y.y., t.y., IX, 378.

ulaşmasına yardımcı olmuş, buna bağlı olarak İslam'ın Arap yarımadasında hızla neşv-ü nemâ bulmasına vesile olmuştur.⁴⁴¹ Şayet böyle bir kolaylık ve ruhsat sağlanmayıp, tek bir lehçe (Kureyş lehçesi) esas alınsaydı, insanlar güç yetiremeyecekleri şeylere zorlanmış olacak,⁴⁴² İslam'ın intişârı bu denli kolay olmayacaktı. Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) bazı hocalarına isnad ederek naklettiği şu görüş Kur'an kırâatinin seyrini ortaya koyma açısından önem arz etmektedir:

“Kur'an, ilk zamanlarda, Kureyş kabilesi ve onların civârında bulunan fasih Araplar'ın lehçesi ile indi. Daha sonra (Medine döneminde) Araplar'a kendi lehçelerinde alışık oldukları, lâfız ve i'rab değişiklikleri şeklinde tezâhür eden kırâatler tarzında okumalarına ibâha (izin) verildi. Hiçbir kimse, güçlük sebebiyle kendi lehçe/lügatinden başka lehçeye geçip, ona göre okumakla mükellef tutulmadı.”⁴⁴³

Her ne kadar “Kur'an lisânın Kureyş lehçesi olduğu”nu ifade eden sahabe sözleri⁴⁴⁴ ve Hz. Osman'ın Kur'an'ı cemi esnasında Kureyş lehçesini esas aldığına yönelik haberler⁴⁴⁵ vârid olsa da kırâatler incelendiğinde onun sadece Kureyş lehçesine ait özellikleri barındırmadığı, diğer birçok lehçenin unsurlarını da içinde

⁴⁴¹ Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri”, s. 443.

⁴⁴² Bkz. İbn Kuteybe, **Muşkilü'l-Kur'ân**, I, 24.; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, I, 22. İbn Kuteybe bu noktada tafsilatlı bilgiler ortaya koymuştur. Konuyla ilgi açıklamasında der ki: “Allah'ın kullarına lutfetmiş olduğu kolaylıklardan birisi de her topluluğun kendi âdetleri üzere oldukları lehçelerine göre Kur'an'ı kırâat etmesini Resûlüne emretmiş olmasıdır. Örneğin Huzeyl kâbilesi, “حَتَّى جِين” (Mü'minûn 23/54) kelimesini “عَتَّى جِين” şeklinde telaffuz ediyorlardı; zira onların şîve ve istimali bu şekildedir. Esed kabilesi de “تَعْلَم” kelimesini “تَسُوْدَ” (Âl-i İmrân 106) kelimesini “تَسُوْدَ”, “أَعْهَدَ الْيَكْمَ” (Yâsin 36/60) kelimesini “أَعْهَدَ الْيَكْمَ” şeklinde başlarını esreli olarak okuyorlardı. Temîmliler hemze'yi açığa vurarak okurken, Kureyşliler açığa vurmada okuyorlardı. Yine kimi kabileler “قِيلَ” (Bakara, 2/11) “غِيَصَ” (Hûd 11/44) gibi kelimeleri zamme ile esre arasında işmâm ile okurken, kimileri tahkik ile okumaktaydı. Bu tür örnekler çok fazla bulunmaktadır. Sebebi ise her kabilenin bir lehçe ve şîveyi adet edinmiş olmalarıydı. Bu yüzden başka lehçe ve şîvelerle telaffuz etmeleri kendilerine çok zor gelmekteydi. Eğer yaşlı-genç, okumuş-okumamış gibi toplumun farklı tabakalarında bulunan insanlar kendi mevcut lehçelerini terk etmekle sorumlu tutulmuş olsaydı; bu durum onlar için altından kalkamayacakları kadar zor bir iş olurdu. Tüm insanların tek lehçe üzerine Kur'an'ı öğrenmeleri ancak yoğun gayretler ve uzun zorluklarla mümkün olabilirdi. Bu yüzden Allah Teâlâ lûtf ve rahmetine binâen farklı kabilelerin kendi lehçelerine göre Kur'an'ı okumalarına ruhsat vererek, İslâm ümmetine dinde kolaylık sağlamıştır. (İbn Kuteybe, **Muşkilü'l-Kur'ân**, s. 32)

⁴⁴³ Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 95;

⁴⁴⁴ Bkz. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân” 3.

⁴⁴⁵ Bkz. Ebû 'Amr ed-Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd, **el-Mukni' fî Resmi Mesâhifi'l-Emsâr**, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Mektebetü'l-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, 2010, s. 118.

taşıdığı rahatlıkla görülecektir. Başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere; dil, tefsir ve kırâat eserlerinde bunun çok sayıda örnekleri bulunmaktadır.⁴⁴⁶ Dolayısıyla, “yedî harf” hadisi de dikkate alınınca, Hz. Osman’ın “Kur’an Kureyş lehçesine göre inmiştir” sözüyle işaret ettiği mânânın “Kur’an’ın ilk nüzûlünün Kureyş lehçesine göre olduğu” veya “Kur’an’ın çoğunun bu lehçeye göre indiği” şeklinde anlaşılması daha uygun düşmektedir.⁴⁴⁷

İmâmiyye Şîası’nın lehçe-kırâat ilişkisine yönelik görüşleri farklılık arz etmektedir. Bu noktada son dönem İmâmiyye Şîası’nın ılımlı temsilcilerinden olan Hâdî Ma’rifet’in görüşü Sünnî ekole yakın olması bakımından önemlidir. Hâdî Ma’rifet, Kur’an’ın tek bir lehçe ile okunmasının, bireyler için güç yetirilemeyecek bir sorumluluk olduğuna vurgu yaparak, Hz. Peygamber’in ümmetine Kur’an’ı farklı lehçelerde okumasına ruhsat tanıdığını söyler. Hâdî Ma’rifet’e göre, bu yüzden herkes Kur’an’ı rahatça okuyabileceği lehçe ile okumalıdır. “Dilediğiniz ya da dilinizin döndüğü şekilde okuyun.”, “Size öğretildiği şekilde okuyun.” gibi rivâyetlere de yer veren Hâdî Ma’rifet, yukarıda görüşlerini aktardığımız İbn Kuteybe ve Ebû Şâme gibi Sünnî âlimlerin açıklamalarını yerinde bulur.⁴⁴⁸

Tûsî ve Tabersî’ye gelince, yukarıda temas ettiğimiz üzere, onlar konuyu “ahruf-i seb‘a” bağlamında ele almışlardır. Tûsî, “Mezhepdaşlarımız nezdinde kabul gören ve rivâyet geleneğimizde yaygın olan anlayış şudur ki: Kur’an tek nebiye, tek harf olarak nâzil olmuştur; şu var ki onlar kırâat imamları tarafından yaygın olan okuyuşları câiz olarak görmüşler; kişinin hangi kırâati uygun görürse onunla okuyabileceği hususunda da fikir birliğine varmışlardır.”⁴⁴⁹ şeklinde bir görüş ortaya koymuştur. Tabersî ise, “İmâmiyye Mezhebi’nin ahabârında yaygın olan anlayış, Kur’an’ın tek harf üzere nâzil olduğu yönündedir.” şeklinde benzer bir açıklamaya yer vermiştir.⁴⁵⁰ Her ne kadar iki müellifin de bu yönde bir açıklamaları bulunsa da

⁴⁴⁶ Kur’an’da geçen bazı kelimelerin farklı lehçelerle olan ilişkisi hakkında mesela bkz. Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm, **Luğâtü’l-Kabâ’ili’l-Vâride fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, y.y., ty., s. 1-12; İbn Hasnûn, Ebû Ahmed Abdullah b. el-Huseyn b. Hasnû es-Sâmîrî, **el-Luğât fi’l-Kur’ân**, nşr. Salahaddin Müncid, Matba‘atü’r-Risâle, Kahire, 1365/1946, s. 3-50.

⁴⁴⁷ Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 102.

⁴⁴⁸ Ma’rifet, **Temhîd**, II, 89-91.

⁴⁴⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 7.

⁴⁵⁰ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 38.

bu durum teoride kalmış; eserlerinde kırâat-lehçe ilişkisine yönelik gerek sahih kırâatlerden gerekse şâz kırâatlerden, çok sayıda örnekler vermişlerdir. Bu bağlamda bazı kırâat farklılıklarının açıklamasını yaparken zaman zaman o kırâatin lehçe/lügatle irtibatına atıfta bulunmaları bunun bir göstergesidir.⁴⁵¹ Bu atıflarda kimi zaman ilgili kırâatteki lehçelerin bağlı oldukları kabile isimlerini açık bir şekilde zikretmişler,⁴⁵² bazen de sadece bu kırâatlerin farklı iki lehçeyi ifade ettiklerini belirterek geçmişlerdir.⁴⁵³

Biz bu başlık altında Tûsî ve Tabersî'nin konuyla ilgili görüşlerine ayrıntılı bir şekilde ele alıp, her iki müfessirin de yaklaşımlarını ortaya koyacağız. Kırâat-lehçe ilişkisi bağlamında farklı tasnifler yapılmakla birlikte, biz konuyu “kelimeleri seslendirmede ortaya çıkan fonetik farklılıklar” ve “sarf-lehçe ilişkisi bağlamındaki farklılıklar” ana başlıkları altında ele alıp inceleyeceğiz.

⁴⁵¹ Meselâ Âl-i 'İmrân 3/120'de yer alan “لَا يَصْرُكُمْ” kelimesinin kırâat imamları tarafından “لَا يَصْرُكُمْ” (Nâfi', İbn Kesir, Ebû 'Amr ve Ya'kub) ve “لَا يَصْرُكُمْ” (diğer kırâat imamları) şeklinde okunmasına yönelik ortaya koydukları açıklamalar buna örnek teşkil etmektedir. Tûsî ve Tabersî'ye göre “-ضار” den türeyen “لَا يَصْرُكُمْ” kelimesi ile “-صَرَ-يَصْرُ” den türeyen “لَا يَصْرُكُمْ” kelimeleri, aynı mânaya gelen farklı lehçelerdir ve Arap dilinde her iki okuyuşun da yeri vardır ve câizdir. Zira, Kur'an-ı Kerim'de “وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ” (İsrâ 17/67) ve “لَا ضَيْرٌ” (Şuarâ 26/50) şeklinde yer alan âyetler her iki okuyuşun da varlığına delâlet etmektedir (Tûsî, **Tibyân**, II, 575.) Ayrıca Tabersî, bu âyetin başında bulunan “إِنْ تَمْسَسْكُمْ” kısmının Hicâz lehçesine göre, “لَا يَصْرُكُمْ” kısmının ise diğer Araplar'ın lehçelerine göre olmak üzere her iki lehçeyle birden indiğini söylemiştir, bu görüşünü de Zeccâc'a dayandırmıştır. (Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 374)

⁴⁵² Örneğin Tûsî ve Tabersî eserlerinde imâlenin lehçelerle olan ilişkisine vurgu yaparken, “tefhîmin aynı zamanda Hz. Peygamber'in lügatı olan Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu, imâlenin ise başta Temîm olmak üzere diğer Arap kabilelerinin lehçeleri olduğunu” ifade etmişlerdir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, VII, 158; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VII, 6.) Yine “وَدَّ/وَدَّ/وَدَّ” (Nuh 71/23) örneğinde Tûsî, kesre ile kırâat olmamakla birlikte, fethanın Hicâzlıların, zammenin Temîmlilerin, kesrenin ise Benî Kays'ın bazı kollarının lehçelerini yansıttığı bilgisini vermiştir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IV, 284.)

⁴⁵³ Örneğin Tûsî, “يَخْطَفُ/يَخْطَفُ” (Bakara 2/20) kelimesini incelerken, bu iki okuyuşun farklı lehçeleri ifade ettiklerini söylemiş, daha fasih olan okuyuşun ise birinci yani “يَخْطَفُ” şeklindeki okuyuş olduğunu belirtmiş, gerekçesini ise “kurrânın üzerinde icmâ” olarak açıklamıştır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, I, 96.) Yine Tabersî, “وَقَاتِلْهَا/وَقَاتِلْهَا” “salatalık” (Bakara 2/61) kelimesinin başında bulunan “kâf” harfinin kesre ve fetha olmak üzere iki şekilde okunduğunu, fasih olan telaffuzun ise kesre ile okunan “وَقَاتِلْهَا” şeklindeki okuyuş olduğunu, zira bu şekilde bir okuyuşun “Kur'an lügatine/lehçesine de uygun düştüğünü” söylemiştir. (Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 235.)

1.1. Kelimeleri Seslendirmede Ortaya Çıkan Fonetik Farklılıklar

Kırâatler, dili Arapça olan Kur'an-ı Kerîm metninin lafzına yönelik farklı okuyuş biçimleri olduğundan, bir yönüyle telaffuzda belli üslûp ve estetiği de ifade eden fonetik bir hadisedir. İmâle, idgam, işmâm, kalp gibi kelimelerdeki ses değişim ve dönüşümleriyle ortaya çıkan bu farklılıklar, kırâatte fonetik farklılıkları ihtiva eden hususlardır.⁴⁵⁴ Belli bir usule dayanan ve seslendirmeden kaynaklı olup yazı ile ilişkisi bulunmayan bu farklılıklar; bu nedenle mushafların hattına yansımamışlardır. Hangi imam hangi usule göre okuyorsa, bunları kendisinden sonraki râvilere o şekilde nakletmiştir.⁴⁵⁵ Bu nakil “müşâfehe” yoluyla nesilden nesile aktararak devam etmiştir. Âyetlerde geçen bu yöndeki kırâat farklılıkları, dil, kırâat ve tefsir eserlerine de yansımış, bununla ilgili izahlar yapılmıştır. Tûsî ve Tabersî de eserlerinde, imâle, med, hemze, işmâm, idgam gibi usule müteallık bu konulara eserlerinde kısmî olarak yer vermişler, konuyla ilgili kendi yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. İmâle, işmâm, idgam, hemzenin tahkik veya tahfif ile telaffuzu ve muarreb kelimelerin lehçelere dayalı seslendirilişi bizim bu bölümde ele alıp inceleyeceğimiz konu başlıkları olacaktır.

1.1.1. İmâle

Sözlükte, “bir şeyi bir tarafa doğru meylettirmek, yöneltmek, eğmek” anlamlarına gelen ve “مِلّ” kelimesinden türeyen⁴⁵⁶ imâle, kırâat ıstılâhında “fetha harekeyi esreye, elifi de yâ'ya doğru meylettirerek telaffuz etmeye” denmektedir.⁴⁵⁷ İmâle-i suğrâ ve imâle-i kübrâ diye iki kısımda ele alınan imâle, Âsım kırâatinde

⁴⁵⁴ Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri”, s. 437.

⁴⁵⁵ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul, 2011, s. 58.

⁴⁵⁶ İbn Fâris Ebû'l-Huseyn el-Kazvîni, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, y.y., 1399/1979; V, 290; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 234.

⁴⁵⁷ İbn Serrâc, Ebû Bekr, *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, III, 160; İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Muhammed Dabbâ', Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, t.y., II, 30; Dimyâtî, *İthâf*, s. 102.

yaygın okunmakla birlikte, Hafs rivâyetinde sadece Hûd sûresinin 41. âyetinde yer almaktadır.⁴⁵⁸

Kırâatte ve dilde yaygın olup çok değişik uygulamalara konu olan imâle gerek dil âlimleri gerekse kırâat âlimleri tarafından ilk dönemlerden itibaren ele alınıp incelenen bir konu olmuştur. Basra dil ekolünün önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyhi (ö. 180/796), bu konuyu ele alıp inceleyen ilk kaynak kişilerden biri olarak kabul edilmektedir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde imâle konusunu altı ayrı başlık altında tetkik etmiş,⁴⁵⁹ sonrasında imâle konusuna ağırlık veren yahut onu müstakil olarak ele alan eserler kaleme alınmıştır.⁴⁶⁰ Müberred (ö. 286/900) ve İbn Serrâc (ö. 316/929) Sîbeveyhi'den sonra eserlerinde imâleyi konu edinen diğer dil âlimleri olmuşlardır. İbn Serrâc (ö. 316/929), *el-Usûl fi'n-Nahv* adlı eserinde imâle konusuna yer vermekle birlikte, imâleyi kapsamlı bir şekilde kavramsal çerçeveye oturtan ilk dil bilgini olmuştur.⁴⁶¹

Kırâat âlimlerinden İbn Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-Seb'a* isimli eserinde feth ve imâleye ait bazı konulardan bahsetmiş, “yâ”nın imâleye olan etkisine değinerek, “İmâle, “yâ” sebebiyle olmaktadır, “yâ” ortadan kalktığı zaman imâle de ortadan kalkar.”⁴⁶² demiş; ancak burada imâlenin muayyen bir tanımını ortaya koymamıştır.⁴⁶³

⁴⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 30; Dimyâtî, *İthâf*, s. 102, 108; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İstanbul, İFAV, 2012, s. 231.

⁴⁵⁹ Sîbeveyhi, Ebû Bişr Osmân b. Kanber, *el-Kitâb /Kitâbü Sîbeveyhi*, thk. ve şrh. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1402/1982, IV, 117-135.

⁴⁶⁰ Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 177.

⁴⁶¹ Bkz.: İbn Serrâc, *Usûl fi'n-Nahv*, s. 160. Bu alanın ilklerinden sayılan Sîbeveyhi, *Kitâb* adlı eserinin muhtelif yerlerinde, imâlenin tanımına yer vermekle birlikte, bütünlük arzeden bir tanım ortaya koymamıştır. Eserinin bir yerinde, “Elif, kendisinden sonra meksur bir harf geldiği zaman imâle ile okunur” (Sîbeveyhi, *Kitâb*, IV, 117) şeklindeki ifadesiyle imâleye işarette bulunmuş ve burada esrenin imâle üzerindeki etkisine vurgu yapmıştır. Eserinin bir başka yerinde ise, eliften önce yâ harfinin gelmesi durumunda bazı Araplar'ın “كيل” ve “بياع” gibi kelimeleri imâle ile okuduklarını nakletmiş ve “yâ”nın imâle üzerindeki etkisine işaret etmiştir. (Sîbeveyhi, *Kitâb*, IV, 121) Sîbeveyhi'nin kitabının ayrı ayrı bölümlerinde yapmış olduğu bu tanımlamalarda, imâlenin iki sebebi sayılan kesre ve “yâ”nın birlikte zikredilmemiş olması, imâlenin istilâhî anlamda nihâî şeklini henüz almamış olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. (Abdülazîz Ali Sefer, *el-İmâle ve't-Tefahim*, Tûrâsü'l-'Arabi, Kuveyt, 2001/1422, II, 47.

⁴⁶² İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 144.

⁴⁶³ Sefer, *İmâle*, 51

Kırâat sahasında bu alanın önemli eserlerinden birisini Ebû ‘Amr Dâni (ö. 444/1053), *el-Mûdih* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Dâni bu eserinde, imâlenin tanımı üzerinde durmuş, kırâat imamlarının feth ve imâle hakkındaki görüş ve ihtilaflarına değinmiş ve bunlarla ilgili özel fasıllar açmıştır. Kitabının girişinde “fi’l-feth ve’l-imâle” başlığı altında, “feth,⁴⁶⁴ Hicâz kabilesinin lehçesidir, imâle ise; Necid, Temîm, Esed, Kays gibi diğer ahalilelerin lehçeleridir. Âlimlerimiz nezdinde asıl olan feth’tir. İmâle ise, ona dahil olan bir cüzdür.” diyerek bu görüşünü beş maddeyle delillendirmiştir.⁴⁶⁵ Dâni’den sonra Mekkî b. Ebû Talib, *Keşf* ve *Tebşıra* adlı eserlerinde⁴⁶⁶, İbnü’l-Cezerî, *Neşr*’inde,⁴⁶⁷ Dimyâtî ise *İthâf*’ında⁴⁶⁸ imâle konusunu ele alıp incelemişlerdir.⁴⁶⁹

Tûsî ve Tabersî’nin imâleye yaklaşımlarına gelince; her iki müellif de eserlerinde, imâle, medd, hemze, işmâm, idgam gibi usule müteallık konuların tefsir hacmini aşan konular olduğuna işaret ederek,⁴⁷⁰ ilgili âyetlerde yer yer bu konulara değinmişlerdir. Eserlerinde imâlenin lehçelerle olan ilişkisine vurgu yaparak, tefhîmin aynı zamanda Hz. Peygamber’in lügatı olan Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu, imâlenin ise başta Temîm olmak üzere diğer Arap kabilelerinin lehçeleri olduğunu ifade etmişler,⁴⁷¹ bu noktada kendilerinden önce ve sonraki eserlerle örtüşür mâhiyette bilgiler vermişlerdir.⁴⁷² Biz konuyu, Tûsî ve Tabersî’nin

⁴⁶⁴ Feth, okuyucunun harfî telaffuz ederken imâle yapmadan ağzını açarak üstün hareke ile okumasıdır. Buna tefhim yahut tahkik de denmektedir. (İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 30; Suyûtî, *İtkân*, I, 315; Dimyâtî, *İthâf*, 102; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 2. bsm., İFAV, İstanbul, 2009, s. 51.

⁴⁶⁵ Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Mûdih li-Mezahibi’l-Kurrâ ve İhtilâfihim fi’l-Feth ve’l-İmâle*, thk. Fergali Seyyid Arabavi, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 20-21.

⁴⁶⁶ Mekkî b. Ebû Talib, *el-Keşf an Vücûhi’l-Kırââti’s-Seb’ ve İlelihâ ve Hucecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan, 3. bsm., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984/1404, I, 168-169; a.mlf., *Kitabü’t-Tebşıra fi’l-Kırââti’s-Seb’a*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvi, 2. bsm., Darü’s-Selefiyye, Bombay, 1982/1402, s. 370-374.

⁴⁶⁷ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 29-89.

⁴⁶⁸ bkz. Dimyâtî, *İthâf*, s. 102-125.

⁴⁶⁹ Sefer, *İmâle*, s. 53.

⁴⁷⁰ Bkz. Tûsî, *Tibyân*, I, 71; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, I, 112.

⁴⁷¹ Tûsî, *Tibyân*, VII, 158; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VII, 6.

⁴⁷² Kureyş fonetiğinin dahil olduğu Arap yarımadasının batı mıntıkasında yer alan Kureyş, Sakîf, Kinâne, Hevâzin gibi medeniyetin geliştiği Hicâz lehçesinde genelde imâle bulunmamaktadır. Dillerinde en çok imâle bulunanlar, yarımadaının orta ve doğusunda yaşayan genelde bedevî topluluklardan oluşan başta Temîm olmak üzere Kays, Aylân ve Esed kabileleriyle Necid ahalisidir. (Bkz. Sibeveyhi, *Kitab*, IV, 118; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 30; Suyûtî, *İtkân*, I, 322; Râcihi, *Lehecât*, s. 168-169; Sarı, “İmâle”, XXII, 177.)

imâleye yaklaşımlarından hareketle birkaç örnek üzerinden ele almaya çalışacağız.⁴⁷³

Tûsî ve Tabersî, Âl-i ‘İmran sûresinin 28. âyetinde⁴⁷⁴ yer alan “تَقَاةٌ” kelimesini ele alıp incelerken, Kisâi’nin (ö. 189/805) bu kelimeyi imâle ile, Nâfi‘ (ö. 169/785) ve Hamza’nın (ö. 156/773) tefhim-imâle arası bir okuyuşla, diğerlerinin ise tefhim ile okuduklarını nakletmişler; ayrıca “تَقَاةٌ” kelimesinde isti‘lâ harflerinden bir harf olan “kâf” harfinin bulunması sebebiyle, bu kelimenin tefhim ile okunmasının daha iyi (ecved) olacağını ifade etmişlerdir.⁴⁷⁵ Bununla birlikte Tabersî, elifin yâ’dan dönüştüğünü ortaya koymak için bu kelimeyi imâle ile okumanın da uygun düşeceğini söylemiştir.⁴⁷⁶

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355)’nin *Dürri’l-Masûn* isimli eserinde verdiği bilgiler Tabersî’nin bu görüşünü destekler mâhiyettedir. Halebî, “تَقَاةٌ” kelimesindeki mukadder “yâ”nın imâleyi gerekli kıldığını ifade etmiş ve bu sebeple isti‘lâ harfi olan “kâf” harfinin imâleyi ortadan kaldırmadığını vurgulamıştır.⁴⁷⁷

Muteber kırâat kitaplarına baktığımız zaman, cumhurun bu kelimeyi tefhim ile okuduğunu, Hamza, Kisâi ve Halebî (ö. 229/844)’in imâle ile okuduklarını, Nâfi‘ ve yine Hamza’nın feth ve imâle arası taklîl⁴⁷⁸ ile okuduklarını görmekteyiz.⁴⁷⁹ Bu çerçevede, Tûsî ve Tabersî’nin verdiği bilgilerle, kendilerinden önce ve sonraki kırâat kitaplarının verdiği bilgilerin genel mânada birbirleriyle örtüştüğünü müşahede etmekteyiz.

⁴⁷³ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/10 (فَرَّادَهُمُ اللَّهُ); Bakara 2/85 (أَسْرَارِي); Yûnus 10/1 (الرَّي); Meryem 19/1 (كَيْبِغَصَن); Yâsîn 36/ 1 (يَسِّن); 101/Kâria 1 (الْقَارِعَةُ); Tabersî: Bakara 2/7 (أَبْصَارِهِم); Bakara 2/19 (بِالْكَافِرِينَ); Bakara 2/156 (إِنَّا لِلَّهِ).

⁴⁷⁴ Âl-i ‘İmran 3/28. “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ.” “تَقَاةٌ” “İman edenler birbirlerini bırakıp da kâfirleri koruyucu edinmesin. Kim böyle yaparsa Alllah ile bağıni koparmış olur. Ancak onlardan korunmaya çalışmanız başka.”

⁴⁷⁵ Tûsî, *Tibyân*, II, 433; Tabersî, *Mecme‘ u’l-Beyân*, II, 272.

⁴⁷⁶ Tabersî, *Mecme‘ u’l-Beyân*, II, 272.

⁴⁷⁷ Halebî, *Dürri’l-Masûn*, III, 112.

⁴⁷⁸ **Taklîl**: “Beyne beyne”, “taltîf”, “beyne’l-lafzayn” ve “suğrâ” diye de ifade edilen bu terim, harfin fethasını, kesreye, elifi de yâ’ya doğru az bir şekilde meylettirerek okumak şeklinde ifade edilmektedir. (İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 30; Suyûtî, *İtkân*, I, 314; Dimyâtî, *İthâf*, s. 108.

⁴⁷⁹ İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 204; Fârisî, Ebû Ali el-Hasen, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb‘a*, thk. Beşîr Cuvicâtî-Bedereddin Kahveci, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Beyrut, 1991, III, 27.

Tûsî ve Tabersî'nin imâle konusunda ele alıp genişçe incelediği örneklerden birisi de İsrâ sûresinin "وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلٌ سَبِيلًا" âyetinde⁴⁸⁰ yer alan "أَعْمَى" lafızlarının kırâatleriyle ilgilidir. Tûsî, ilgili âyette geçen birinci "أَعْمَى" lafzını, Hafs (ö. 180/796) dışında Irak ehlinin⁴⁸¹ imâle ile okuduklarını; diğerlerinin⁴⁸² ise tefhim ile okuduklarını nakletmiştir. "فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى" âyetindeki ikinci "أَعْمَى" lafzını ise; Hamza, Kisâî,⁴⁸³ Ebû Bekir b. 'Ayyâş'ın (ö. 193/809)⁴⁸⁴ imâle ile okuduklarını; diğerlerinin⁴⁸⁵ ise tefhim ile okuduklarını nakletmiştir.⁴⁸⁶

Tabersî ise, Basra ehlinin⁴⁸⁷ birinci "أَعْمَى" lafzını imâle ile, ikinci "أَعْمَى" lafzını tefhim ile okuduklarını nakletmiş; Hamza ve Kisâî'nin her iki lafzı da imâle ile okuduklarını; diğer kırâat imamlarının⁴⁸⁸ ise her iki lafzı da tefhim ile okuduklarını bildirmiştir.⁴⁸⁹

Tûsî ve Tabersî burada "أَعْمَى" lafızlarının okunuşu ve mânalarıyla ilgili hususu gerek isim vererek gerekse isim vermeden yaptıkları alıntılarla tartışmaya açmışlar; her iki okuyuşun farklı gerekçelerini ortaya koymuşlardır.

Tûsî, her iki "أَعْمَى" lafzında da tefhim ile okunmasının gerekçesini; "Çünkü 'yâ', kendisinden önce fetha bulunması sebebiyle "elif"e dönüşmüştür.", diye açıklamış; burada "yâ" harfinin gizli olarak bulunmasının imâleye engel teşkil ettiğini vurgulamıştır. Ebû Amr'ın her iki kelimeyi farklı şekilde kırâat etmesini ise, benzer iki lafızdaki mâna çeşitliliğine bağlamıştır. Tûsî'ye göre Ebû Amr, "وَمَنْ كَانَ فِي" "أَصْفَر" ve "أَحْمَر" âyetinde geçen "أَعْمَى" lafzını imâle ile okuyarak bu lafza "أَصْفَر" ve "أَحْمَر" kelimeleri gibi sıfat anlamı vermiştir. "فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى" bölümünde geçen "أَعْمَى" lafzını ise tefhim ile okuyarak "أَفْعَلْ مِنْكَ" vezninde "ism-i tafdîl" mânası vermiştir.

⁴⁸⁰ İsrâ 17/72. "Bu dünyada kör olan âhirette de ködür ve doğru yoldan iyice sapmıştır."

⁴⁸¹ **Irak ehli (İrâkî):** Basra kırâat ehlini temsil eden Ebû 'Amr ve Ya'kub ile, Kûfe kırâat ehlini temsil eden Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef b. Hişam birlikte ifade edildiği zaman kullanılan tâbirdir. (Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 37-38)

⁴⁸² Nâfi', İbn Kesir, İbn 'Âmir, Ebû Ca'fer.

⁴⁸³ Nasır ve Halef bu okuyuşa muvâfakat etmemiştir.

⁴⁸⁴ A'şâ ve Bürcümî bu okuyuşa muvâfakat etmemiştir.

⁴⁸⁵ Nâfi', İbn Kesir, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer, Ya'kub.

⁴⁸⁶ Tûsî, **Tibyân**, VI, 504.

⁴⁸⁷ Ebû 'Amr, Ya'kub.

⁴⁸⁸ Nâfi', İbn Kesir, İbn 'Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kub.

⁴⁸⁹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VI, 272.

Tûsî'ye göre bu durumda âyetin mânası; “Bu dünyada kör olan âhirette ‘أَشَدُّ عَمًى’ daha da kördür” şeklinde olmuştur.⁴⁹⁰

Tûsî'ye göre bir grup âlim, Ebû Amr'ın bu iki kelimeyi farklı şekilde kırâat etmesinin herhangi bir dayanağının olmadığını söylemişler ve “قَالَ اتَّسَبَّحُوا الَّذِي هُوَ أَذْنَى”⁴⁹¹ âyetindeki “أَذْنَى” lafzını örnek olarak zikretmişlerdir; zira bu âyette geçen ism-i tafdîl mânasındaki “أَذْنَى” lafzı imâleyi ortadan kaldırmadığına göre, ilgili âyette yer alan “افْعَلْ مِنْ” mânasındaki ikinci “أَعْمَى” lafzının da imâleyi ortadan kaldırmayacağı görüşünü ileriye sürmüşler ve böyle bir tefriğe karşı çıkmışlardır.⁴⁹²

Konuyu farklı kaynaklardan ele alarak inceleyen Tûsî, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) Ebû Amr'ı destekler mâhiyetindeki görüşlerine yer vererek; Ebû Amr'ın, aynı âyet içerisinde bir araya gelen; fakat farklı mânalar ifade eden benzer iki lafzı birbirinden ayırmasının haklı gerekçelerini ortaya koymuştur. Ebû Amr'ın böyle bir okuyuş tercihini sadece bu âyete özgü yapmadığını “وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ”⁴⁹³ âyetinde de benzer bir ayırma giderek ilgili âyette geçen “يُرَدُّونَ” lafzını kâfirleri kastederek gâib sîgasında okuduğunu, “تَعْمَلُونَ” lafzını ise müslümanları kastederek muhatab sîgasında okuduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla âyette geçen her iki “أَعْمَى” lafızlarındaki ifade benzer olsa da bu kelimelerdeki mâna farklılığını ortaya koymak için imâle ve tefhim ile okumanın câiz olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁹⁴

Tûsî'nin görüşünü aktardığı son kişi ise Tabersî'nin de istifade ettiği Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) olmuştur. Tûsî ve Tabersî; Fârisî'nin konuyla ilgili görüşlerine özetle şu şekilde yer vermişlerdir:

Elif'in “yâ'dan dönüştüğünü ortaya koymak için, her iki lafzı da imâle ile okumak güzel olur. Ebû Amr'ın kırâatında olduğu gibi sadece birinci “أَعْمَى” lafzını

⁴⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, VI, 504. Aynı bilgi benzer lafızlarla İbn Zencele'de de geçmektedir. Bkz. İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed, **Huccetü'l-Kırâât**, thk. Said el-Efgânî, 4. bsm., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, s. 407.

⁴⁹¹ Bakara 2/61. “Mûsâ: ‘Hayırlı olanı daha değersiz olanıyla mı değiştirmek istiyorsunuz?’ dedi.”

⁴⁹² Tûsî, **Tibyân**, VI, 505.

⁴⁹³ Bakara 2/85. “Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine itilirler. Allah sizin yapmakta olduğunuzdan habersiz değildir.”

⁴⁹⁴ Tûsî, **Tibyân**, VI, 505; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, **el-Hucce fi'l-Kırââti's-Seb'a**, thk. Sâlim Mekrem, 6. bsm., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 219.

imâle ile okumaya gelince; buradaki birinci “أَعْمَى” lafzı vakıf konumunda olduğu için kelimenin sonundaki “elif” vakıf hâlinde gizli kalır; bu durumda “elif”in “yâ”ya doğru meylettirilerek imâle ile okunması, onun daha belirgin ortaya çıkmasını sağlar. Bazı Araplar’ın vakıf hâlinde daha açık olsun diye buradaki “elif”leri “yâ”ya dönüştürmüş olmaları, Ebû Amr’ın bu şekildeki uygulamasını güçlendirmektedir.⁴⁹⁵

Kaynaklarda Ebû Amr’ın bu şekildeki tercihini bir nakle mi dayandırdığı; yoksa tamamen kendi tasarrufuyla mı okuduğu hususunda fazla mâlumat bulunmamaktadır. Bazı kırâat ve dil âlimleri Ebû Amr’ın aralarındaki mâna farklılıklarını dikkate alarak bu iki lafzı farklı kırâat etmesini, onun kırâat imamları arasındaki üstün maharetine (أَحْذَقُهُمْ) bağlamışlardır.⁴⁹⁶ Ebû Zür’a’nın (İbn Zencele) Ebû ‘Ubeyd’e (ö. 224/838) dayandırarak aktardığı bilgi Ebû Amr’ın bu tefrikinin anlama dayalı bir tercih olduğu hususunu teyid eder niteliktedir. Ebû Ubeyd, Ebû Amr’ın bu şekildeki kırâatini, İbn Kesir’in “فَهُوَ فِي الْأَخْرَةِ أَعْمَى” âyetindeki “أَعْمَى” lafzını “يَعْنِي أَشَدُّ عَمًى” (yani daha kördür) şeklindeki te’viline dayandırarak yaptığını söylemiştir.⁴⁹⁷ Ancak İbn Kesir’in ikinci “أَعْمَى” lafzına bu şekilde bir yorum getirmesine karşın kendisinin her iki lafzı da tefhim ile okuması dikkate değer bir husustur.

Konuyla alakalı aktardığımız bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; Tûsî ve Tabersî Kur’an kırâatinde imâleyi, -her örnekte aynı açıklamada bulunmasalar da- lehçe telaffuzlarına dayalı bir farklılık olarak görmüşler, ayrıca hangi bölgede hangi telaffuz biçiminin hâkim olduğunu kendilerinden önceki -bugün elimizde olan veya olmayan- kaynaklardan istifade etmek sûretiyle ortaya koymuşlardır. Fonetik usul farklılıklarından olan imâlenin, ilgili âyetlerde kimi zaman farklı mânaları da işaret ettiğini öne süren Tûsî ve Tabersî, bu şekildeki özgün yorumlarıyla kendilerinden sonra gerek Sünnî gerekse Şîî âlimlere kaynaklık teşkil edecek önemli bilgiler ortaya koymuşlardır.

⁴⁹⁵ Tûsî, *Tibyân*, VI, 505; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, VI, 272-273; Ayrıca Bkz. Fârisî, *Hucce*, V, 112-113.

⁴⁹⁶ Bkz. İbn Zencele, *Huccetü’l-Kırâât*, s. 407; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *İ‘râbü’l-Kırââtî’s-Seb‘ ve ‘İleliha*, thk. Abdurrahman b. Süleyman, Mektebetü’l-Hancı, Kâhire, 1992, I, 378.

⁴⁹⁷ İbn Zencele, *Huccetü’l-Kırâât*, s. 407.

1.1.2. İdgam

Lügatte “bir şeyi başka bir şeyin içine katmak”⁴⁹⁸ anlamına gelen idgam; ıstılâhta “Mahreç ve sıfatları bir (misleyn) veya mahreçleri bir, sıfatları farklı (mütecâniseyn), yahut mahreçleri ve/veya sıfatlarınada birbirine yakınlığı bulunan iki harften (mütekâribeyn), birincisini ikincisine katıp şeddeli olarak, aynı mahreçten çıkararak telaffuz etmek.”⁴⁹⁹ şeklinde tarif edilmektedir. Söz konusu iki harften birincisine müdgam, ikincisine müdgamün fih denmektedir.⁵⁰⁰ İdgamın kendine özgü bir kısım şartları, ayrıca “idgâm-ı kebîr” (büyük idgam) ve “idgâm-ı sağîr” (küçük idgam) kısımları, “idgâm-ı tam” (tam idgam) ve “idgâm-ı nâkıs” (eksik idgam) gibi dereceleri bulunmaktadır ki bunlar kırâat ve tecvid kitaplarında geniş bir şekilde ele alınmaktadır.⁵⁰¹ Şunu ifade etmek gerekir ki kırâat imamlarının ihtilafına neden olan idgam ile tecvîd ilminin konusu olan idgam benzerlik arz eder; fakat tecvîdde ele alınan idgam, burada bahsi geçen idgamın içinde bir kısımdır.⁵⁰²

İdgâm, Arap dili ve fonetiğinde bilinen bir yere sahiptir. Ebû ‘Amr b. ‘Alâ idgamı Araplar’ın dil yapısına özgü husûsiyetlerden biri olarak kabul ederek, İdgâmı reddeden kişi için, “Arap dilinden nasibi yoktur.” tâbirini kullanmıştır.⁵⁰³ Arap lehçeleri konusunda son dönemlerde yapılan araştırmalar idgâmın, Arap kıtasının

⁴⁹⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VII, 140; Cürçânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Ta'rifat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, s. 14.

⁴⁹⁹ Ebü'l-Kâsım el-Huzelî, Muhammed el-Yeşkurî, *el-Kâmil fi'l-Kırâ'âtî'l-Aşr, ve'l-Erbe'îne'z-Zâideti 'aleyhâ*, nşr. Seyyid b. Rifâ'î, 1428/2007, s. 339; Vâsitî, Abdullah b. Abdülmümin el-Mubârek, *el-Kenz fi'l-Kırâ'âtî'l-Aşer*, nşr. Hâlid Meşhedânî, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1425/2004, I, 175.

⁵⁰⁰ Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü's-Sedîd Fî 'İlmi't-Tecvîd (Tecvîd-i Cedîd)*, nşr. haz. Abdullah Emin Çimen, Nehir yay., İstanbul, 2008, s. 77.

⁵⁰¹ Konuya yer veren eserlerin bir kısmı için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 274-275; Dimyâtî, *İthâf*, s. 30; Suyûtî, *İtkân*, I, 323-333; Mehmet Ali Sarı, “İdgam”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 471-472; Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde İdgam Kavramı”, *EKEV*, Yıl: 11, Sayı: 32, Yaz 2007, s. 177; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 281; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları: Tecvid*, 28. bsm., Emin yay., Bursa, 2015, s. 231-236; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, s. 69.; s. 125, Altundağ, “Kırâatlerin Arap Lehceleriyle İlişkisi”, s. 40.

⁵⁰² Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr yay., Ankara, 2005, s. 105.

⁵⁰³ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, I, 316; Reşid Abdurrahman el-'Ubeydî, *Mu'cemü's-Savtiyyât*, *Divanü'l-Vakfî's-Sünni Merkezü'd-Dirasat ve'l-Buhûsi'l-İslamiyye*, Bağdat, 2007/1428, 26.

orta ve doğusunda yaşamış olan, başta Temîm olmak üzere; Tay, Esed, Bekir, Tağlib ve Abdulkays gibi çoğu bedevî kabilelerden oluşan toplulukların lehçesi olduğu hususunda birleşmektedirler. Bu bedevî toplulukların idgama yönelmelerindeki temel sebep olarak, kelimeleri seslendirmede “serilik ve kolayla meyletme” hususu öne çıkmaktadır. Hicâz ailesi içerisinde değerlendirilen; Kureys, Sakîf, Kinâne, Ensâr ve Huzeyl gibi kabileler ise izhâra meyletmişlerdir; hadarî (medenî) çevrelere sahip olan bu topluluklar ise kelimeleri telaffuzda daha çok “teenni ve mahrece riâyeti” esas almışlardır.⁵⁰⁴

Tûsî ve Tabersî’nin idgama yaklaşımları bir örnek üzerinden ele alınıp incelenecektir.⁵⁰⁵

Tûsî ve Tabersî, Mâide sûresinin 54. âyetinde⁵⁰⁶ yer alan “يُرْتَدُّ” kelimesini ele alıp incelerken, Nâfi‘, İbn ‘Âmir ve Ebû Ca‘fer’in bu kelimeyi “يُرْتَدُّ” şeklinde her iki “د” harfini de idgam etmeden izhar ile okuduklarını; onların mushafında da (Medine, Şam) bu kelimenin bu şekilde geldiğini söylemişlerdir. Diğer kırâat imamlarının⁵⁰⁷ ise bu iki kelimeyi birbirine idgam ederek “يُرْتَدُّ” şeklinde okuduklarını; yine onların mushafında da (Kûfe, Basra) bu kelimenin bu şekilde yer aldığını bildirmişlerdir.⁵⁰⁸ Tûsî ve Tabersî “يُرْتَدُّ” şeklinde idgam ile okuyanların gerekçelerini ise şu şekilde açıklamışlardır: İkinci harfe idgam yapabilmek için birinci harfin sakin kılınması gerekmektedir, ikinci harf zaten sakin olduğu için iki sakin harf bir araya gelmiştir (يُرْتَدُّ); bu durumda “müdgamun fih”e hareke verilerek iki harf birbirine idgam edilmiştir. Bu şekildeki bir okuyuş Temîm lehçesi’ne ait bir okuyuştur. “يُرْتَدُّ” şeklinde izhâr ile okuyuşa gelince; idgam edilecek birinci harfin (mudgam) sakin

⁵⁰⁴ İbrahim Enîs, **Lehecât**, s. 64; Râcihi, **Lehecât**, s. 160; Altundağ, “Kırâatlerin Arap Lehceleriyle İlişkisi”, s. 41.

⁵⁰⁵ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/50 (اتَّخَذْتُمْ); Bakara 2/58 (تَغْفِرْ لَكُمْ); Bakara 2/259 (يَلْ لَيْسَ); Nisa 4/81 (يَبَيْتُ طَائِفَةً); Sebe 34/9 (إِنْ يَشَأْ يُخْسِفْ بِهِم); Sâffât 37/1-3 (۳) فَالْتَّالِيَاتِ ذِكْرًا (۲) فَالْزَّاجِرَاتِ زَجْرًا (۱) (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ); Mû’mîn 40/27 (غِيْثٍ); Mutaffîfin 83/36 (هَلْ تُؤْثِرُونَ); Tûsî: Nisa 4/158 (يَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ); Enfal 8/9 (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ); Tabersî: Bakara 2/22 (جَعَلَ لَكُمْ); Âdiyât 100/1 (وَالْعَادِيَّاتِ ضَبْحًا).

⁵⁰⁶ Mâide 4/54. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَتِلْهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَٰةً عَلَى الْكَافِرِينَ”

“Ey iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse, bilsin ki, Allah, kendisini seven, müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu sevdiği kimseleri getirir.”

⁵⁰⁷ İbn Kesir, Ebû Amr, Asım, Hamza, Kisâi, Ya‘kub.

⁵⁰⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 554-555; Tabersî, **Mecme’ul-Beyan**, III, 357; Ayrıca bkz.: İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 255.

olması gerekmektedir. Bu durumda “müdgamün fih” de sakin olduğu için iki sakin harfin bir arada bulunma durumu hâsıl olmuştur (يَرْتَدُّ). İki sakin harfin bir arada bulunması mümkün olmadığı için birinci harfe hareke verilip izhâr edilmiş; ikinci harf ise benzer (misleyn) bir harf olduğu için sakin kılınmıştır. Bu şekildeki bir okuyuş ise Hicâz lehçesi’ne ait bir okuyuştur.⁵⁰⁹

Tûsî, Kur’an’da benzer örneklerin varlığına işaret ederek “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ”⁵¹⁰ ve “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ”⁵¹¹ âyetlerini delil olarak ileri sürmüştür.⁵¹²

Mekkî, izhârın asıl olması ve herhangi bir değişime uğramaması sebebiyle kendisine daha güzel geldiğini ifade ederek tercihi “يَرْتَدُّ” şeklindeki kırâatten yana koymuştur.⁵¹³

Dânî (ö. 444/1053), *el-Mukni*‘ adlı eserinde Medine ve Şam Mushaflarında söz konusu kelimenin çift “د” ile “يَرْتَدُّ” şeklinde olduğunu; Ebû ‘Ubeyd’in de - Kâsım b. Sellâm- “İmâm mushafı”nda⁵¹⁴ bu kelimeyi “يَرْتَدُّ” şeklinde gördüm” dediğini nakletmiş; sâir mushaflarda ise tek “د” ile “يَرْتَدُّ” şeklinde olduğunu bildirmiştir.⁵¹⁵

Zemahşerî (ö. 538/1144), imâm nüshasında çift “د” ile “يَرْتَدُّ” şeklinde olduğunu söylemekle birlikte herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.⁵¹⁶ Başta Sîbeveyhi olmak üzere kaynaklar, idgamlı okuyuşun Temîm lehçesi’ne; izhârın ise Hicâz lehçesi’ne ait bir telaffuz şekli olduğunu söylemişlerdir.⁵¹⁷

⁵⁰⁹ Tûsî, *Tibyân*, III, 554-555; Tabersî, *Mecme’ul-Beyan*, III, 357.

⁵¹⁰ Nisâ 4/115. “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ” “Doğru yolu gördükten sonra Allah’ın elçisine karşı gelen ve müminlerin izlediği yolu terkeden kimseyi, yöneldiği yola döndürür ve cehenneme atarız.”

⁵¹¹ Enfâl 8/13. “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ” “Şu sebeple ki, onlar Allah ve resulüne karşı geldiler; Allah ve resulüne karşı gelenleri Allah şiddetle cezalandırmaktadır.”

⁵¹² Tûsî, *Tibyân*, III, 555.

⁵¹³ Mekkî, *Keşf*, I, 413.

⁵¹⁴ **İmâm Mushafı**: Hz. Osman’ın Kur’an-ı istinsâh sürecinde Medine, Mekke, Şam, Kûfe ve Basra’ya gönderdiği mushafların dışında, kendi yanında ayırdığı ana mushafa verilen isimdir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Maşalı, **Kur’an’n Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı**, s. 83-108)

⁵¹⁵ Dâni, *Mukni*‘, s. 109.

⁵¹⁶ Zemahşerî, Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil*, thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed, Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyâd, 1998, II, 252.

⁵¹⁷ Sîbeveyhi, *Kitâb*, III, 530; Mekkî, *Keşf*, I, 413; Halebî, *Dürri’l-Masûn*, IV, 306.

Tûsî ve Tabersî idgam bahsini ele alırken sadece kırâat farklılıklarına yer vermemişler; bu kırâatların tevcihini yapmışlar, kırâatlerin hangi mushaflarda yer aldıklarını ve hangi lehçelere nispet edildiklerini söyleyerek bu mânada nâdir kitaplarda bulunabilecek bilgileri bizlere aktarmışlardır. Bu yönüyle her iki müellif, âyetleri sadece tefsir etmekle yetinmeyip dil, lehçe ve mushaf hattına dair bilgiler de vermek sûretiyle kırâat ilmine önemli katkılar sağlamışlardır.

1.1.3. Hemzenin Telaffuzu

Arap lehçeleri arasında farklı telaffuzlara sahip olan hemze; telaffuzu en zor olan, boğazın en uzak noktasından çıkan, kendisinde şiddet sıfatı bulunduran bir harftir.⁵¹⁸

Kırâat âlimleri hemzenin tahkik, teshil, hazf, ibdâl gibi değişik okuyuş biçimleriyle ilgili⁵¹⁹ özel ilgilenmişler; kitaplarında bu konuyla ilgili özel fasıllar açmışlar; bu okuyuşları kırâat imamlarının hangi gerekçelerle yaptıklarına dair bilgiler vermişlerdir.⁵²⁰

Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde, hemzenin tahkik ile seslendirilişini Temîm, Kays, Esed gibi kabilelere ait bir lehçe olduğunu; tahfif ile seslendirilişini ise Hicâz'da yer alan başta Mekke, Medine halkı olmak üzere; Hüzeyl, Kinâne ve Hevâzin gibi kabilelere ait bir lehçe olduğunu söylemiştir.⁵²¹

Tûsî ve Tabersî de eserlerinde hemzenin tahkik, teshil, ibdâl, hazf gibi değişik şekillerdeki telaffuzuna dair yaklaşımlarını, yaptıkları tahlillerle ortaya koymuşlardır.

⁵¹⁸ Sîbeveyhi, *Kitâb*, IV, 433; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, thk. Ganim Kadduri Hamed, Dâru'l-Enbar, Bağdad, 1988, s. 120; Suyûtî, *İtkan*, I, s. 340.

⁵¹⁹ **Tahkik:** Sıfatların hakkını vererek, hemzenin mahrecinden tam olarak çıkarılmasıdır. **Teshil:** Hemzenin kendisinden önceki harfin harekesine göre yumuşatılarak okunmasıdır. **İbdâl:** Hemzenin hareke durumlarına göre elif, vav ve yâ harflerine dönüşmesidir. **Hazf:** Hemzenin telaffuzdan düşmesidir. **Nakl:** Kendinden önceki harfin sakin olması durumunda, hemzenin harekesini kendinden önceki harfe verilmesidir. (Suyûtî, *İtkan*, I, s. 306, 340-341; İsmail Durmuş, “Hemze”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 190-193.) Bu ve benzer kırâat farklılıklarının telaffuzu, özellikle “fem-i muhsin” bir üstattan “müşâfehe” yoluyla gerçekleştirilebilir.

⁵²⁰ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, 390-404; Dimyâtî, *İthâf*, s. 64-101.

⁵²¹ Bkz. Sîbeveyhi, *Kitâb*, III, 542.

Her iki müellifin de bu kırâatlara dair yaklaşımlarını çalışmamızın hacmini de dikkate alarak birkaç örnek üzerinden açıklamaya çalışacağız.⁵²²

Tûsî ve Tabersî Bakara sûresinin 6. âyetinde⁵²³ yer alan “سَوَاءٌ” ve “ءَانْذَرْتَهُمْ” kelimelerini ele alıp incelemişlerdir. Tûsî, ilgili âyette geçen “سَوَاءٌ” kelimesini Âsım el-Cahderî’nin⁵²⁴ (ö.129/748) hemzesiz olarak “سَوَاؤُ” şeklinde okuduğunu, bu okuyuşun ise hatalı (غلط) bir okuyuş olduğunu belirtmiştir. Tûsî bunun gerekçesini, bütün Araplar’ın “كِسَاءٌ”, “نَوَاءٌ”, “هَوَاءٌ”, “جَزَاءٌ” gibi kelimeleri hemzeli ve medli olarak okumalarına bağlamıştır.⁵²⁵

Kaynaklarda Âsım el-Cahderî’ye nispet edilerek hemzenin “سَوَاؤُ” şeklinde ibdâline yönelik bir açıklama, görebildiğimiz kadarıyla sadece Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) *el-Bahru’l-Muhît* adlı eserinde yer almaktadır. Ebû Hayyân, Âsım el-Cahderî’nin bu okuyuşunun Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu ifade etmiş; bu lehçeye göre de bu kelimedeki hemzenin hâlis “و” veya beyne-beyne (hemze ile vâv arası) okunmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.⁵²⁶

Tabersî ise ilgili âyette geçen “ءَانْذَرْتَهُمْ” lafzını ele alarak buradaki kırâat vecihlerini incelemiştir. Tabersî bu kelimedeki üç kırâatin olduğunu ifade etmiştir:

Birincisi; Âsım, Hamza ve Kisâî’nin kırâatleri olan her iki hemzenin de tahkik ile okunmasıdır.⁵²⁷ Böyle bir okuyuşu tercih etmelerinin sebebi, her iki

⁵²² Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/33 (أَنْبِئُهُمْ); Bakara 2/61 (النَّبِيِّنَ); Bakara 2/62 (الصَّيِّبِينَ); Bakara 2/67 (هَؤُلَاءِ); Ali İmran 3/66 (هَآ أَنْتُمْ); Maide 5/57 (هَؤُلَاءِ); Enam 6/40 (قُلْ أَرَأَيْتُمْ); Hud 11/81 (فَاسْرُ); Kehf 18/38 (لِكُنَّا); Şuara 26/176 (أَصْحَابُ لَيْكَةِ); Fâtır 35/43 (وَمَكَرَ السَّيِّئِينَ); Fussilet 41/44 (ءَأَعْجَبِي); Mülk 67/16 (ءَأَمِنْتُمْ); Kalem 66/14 (أَنْ كَانَ); Müddessir 74/33 (إِذْ أُنْذِرَ); Beled 90/20 (مُؤَصَّنَةً); Beyyine 98/6, 7 (الْبَرِيَّةَ/الْبَرِيَّةَ); Kadr 97/4-5 (وَمِنْ كُلِّ أَمْرٍ); Tabersî: Bakara 2/3 (يُؤْمِنُونَ); İbrahim 14/35 (وَاجْتَنِبِي); Vâkıa 56/47 (أَيْنَا مِثْلًا).

⁵²³ “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” *İnkâr edenleri uyararsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.*”

⁵²⁴ **Âsım el-Cahderî (ö. 129/748)**: Kırâat-ı aşerede yer almayan Basra ehli kırâat imamlarından. *Gâyetü’n-Nihâye*’de terceme-i hâli bulunmaktadır. (Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, I, 349.) Haccâc b. Yusuf es-Sekafi’nin (ö. 95/7149) İmâm Mushafî’na uymayan nüshaları imhâ etmekle görevlendirdiği komisyon üyelerinden birisidir. Bu sebeple Hz. Osman’a (ö. 35/656) ait olan İmâm Mushafî’na muttali olan bir zat olduğu rivâyet edilmektedir. (Ömer Hamdân, “el-Manzumetü’r-Râiyye fî Resmî’l-Mushaf li’ş-Şâtibî ve Şurûhihâ: Kırâetü’l-Mevrûsî’l-Mübekkeri’il-Mefkûd min Hilâli’l-Lâhik ve’l-Müteahhir,” **MIDËO**, Sayı: 32, 2017, s. 170.)

⁵²⁵ Tûsî, *Tibyân*, I, 62.

⁵²⁶ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 131.

⁵²⁷ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, I, 90; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 134; Mekkî, *Keşf*, I, 73-74; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, I, 363.

hemzenin de kelimedede asıl harf olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zira birinci hemze if‘al babı hemzesi, ikinci hemze ise istifham hemzesi’dir.⁵²⁸

İkincisi; Hicâz ehli ve Ebû Amr’ın kırâatleri olan birinci hemzenin med ile ikinci hemzenin yumuşatılarak teshil ile okunmasıdır.⁵²⁹ Bu şekilde okuyanlar, iki hemze arasını açarak benzer iki harfin bir araya gelmesinden kaynaklı telaffuz zorluğunu ortadan kaldırmak istemişlerdir.⁵³⁰

Üçüncüsü ise; İbn Kesir, Nâfi‘ ve Ebû Amr’ın kırâatleri olan birinci hemzenin tahkiki, yine ikinci hemzenin teshili ile okunmasıdır.⁵³¹

Tabersî, bu kelimenin kırâat imamları tarafından okunan üç ayrı kırâatini ortaya koyduktan sonra, Arap dilinde ayrıca üç vechinin daha olduğunu ifade etmiştir:

Birincisi; ilk hemzenin tahkiki, ikinci hemzenin beyne-beyne şeklinde tahfif ile telaffuz edilmesidir. İkincisi; tek hemzeli olarak “أَنْذَرْتَهُمْ” şeklinde telaffuz edilmesidir ki; Tabersî’ye göre bu zayıf bir vecihtir. Üçüncüsü ise hemzenin harekesini kendisinden önce bulunan “م” harfine nakletmek sûretiyle “عَلَيْهِمْ نَذَرْتَهُمْ” şeklinde telaffuz edilmesidir.⁵³² Zira Araplar, kendisinden önce sakın bir harf bulunan hemzeyi yumuşattıkları zaman, hemzenin harekesini kendinden önceki harfe naklederek “كَمْ بَلَّكَ، مَنْ بُوِكَ، مَنْ مُكْ” şeklinde telaffuz etmişlerdir.⁵³³

Dil ve kırâat âlimleri bu kelimenin telaffuzuyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ebû ‘Ubeyd -Kâsım b. Sellâm-, tahkikin asıl olması sebebiyle, her iki hemzenin de tahkik ile okunmasını tercih etmiştir.⁵³⁴ Halil b. Ahmed (ö. 175/7919)

⁵²⁸ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 90.

⁵²⁹ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 90; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 134; Mekkî, *Keşf*, I, 73-74; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, I, 363.

⁵³⁰ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 90.

⁵³¹ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 90. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 134; Mekkî, *Keşf*, I, 73-74; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, I, 363.

⁵³² Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, I, 91; Ayrıca bkz. Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl, *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhû*, thk. Abdülcelil Şelebi, Âlemü’l-Kütüb, Beyrût, 1988, s. 78-81.

⁵³³ Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, I, 91.

⁵³⁴ Nehhâs, Ebû Ca‘fer, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, nşr. Halid Ulyâ, 2. bsm., Dâru’l-Mârifet, Beyrut, 2008, s. 20; Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellam, *Kitâbü’l-Kırâât li Ebî ‘Ubeyd Kâsım b. Sellam*, Cem’ ve dirâse: Câsim Muhammed ed-Düleymi, Divânü’l-Vakfî’s-Sünni Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, Bağdat, 2007, s. 89.

ve Sîbeveyhi⁵³⁵ böyle bir okuyuşu uzak görmüşler; onlara göre en güzel kırâat, aynı zamanda Kureyş ve Kinâne lehçesi olan birinci hemzenin tahkiki, ikinci hemzenin tahfifi ile olan okuyuştur.⁵³⁶ Ahfeş (ö. 215/830) de aynı yönde tercihte bulunmuştur. Ahfeş'e göre hemze kelâmın başında bulunduğu zaman tahfif ile okunmaz. Çünkü tahfiflik harfi zayıflatmaktadır; dolayısıyla kelâma başlamayı mümkün kılmamaktadır. Bu sebeple ikinci hemzenin tahfif ile okunması daha uygundur.⁵³⁷

Fârisî ise, yan yana gelen iki hemzenin tahkik ile okunmasını kötü görmüş; sebebini “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” örneğinde olduğu gibi bizzat kelimenin bir parçası olan birinci hemzenin tek bir harften oluşun edat olmasına bağlamıştır.⁵³⁸

Tûsî ve Tabersî'nin hemzenin telaffuzu konusunda ele alıp incelediği kelimelerden bir diğeri Sebe' sûresinde yer alan “التَّائِشُ”⁵³⁹ kelimesidir. Her iki müellif de Hamza, Kisâi ve Ebû Amr dışındaki kırâat imamlarının bu kelimeyi vâv ile “لَتَّائِشُ” şeklinde okuduklarını; Hamza, Kisâi ve Ebû Amr'ın ise med ve hemze ile “لَتَّائِشُ” şeklinde kırâat ettiklerini nakletmişlerdir.⁵⁴⁰ Daha sonra bu kelimelerin iştikak ve mânaları üzerinde duran Tûsî ve Tabersî, “لَتَّائِشُ” kelimesinin “bir şeyi el ile yakından çabucak yakalamak, almak, elde etmek” anlamındaki “تَاشَ/يَتَّاشُ/تَوْشًا” kelimesinden türediğini; ayrıca Araplar'ın “savaşta iki ordunun henüz birbirleriyle sıcak bir çatışmaya girişmeden, mızraklarla birbirlerine yakınlaşmalarına” da “الْمُتَّائِشَةُ” kelimesinden türediğini söylemişlerdir.⁵⁴¹

Kelimenin “لَتَّائِشُ” şeklinde hemzeli okunuşuyla ilgili olarak iki ihtimalden söz etmişlerdir:

Birincisi; “لَتَّائِشُ” kelimesin aslı, “لَتَّائِشُ” şeklindedir. Buradaki zammeli olarak bulunan “vâv” harfi, -zammenin gizliliği ve ağırlığı sebebiyle- hemzeye

⁵³⁵ Bkz. Sîbeveyh, **el-Kitab**, I, 542.

⁵³⁶ Nehhâs, **İ'râbü'l-Kur'an**, I, 20.

⁵³⁷ Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade, **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Karaa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990, I, 46; Ayrıca bkz. Erdoğan Baş, **Ahfeş ve Kırâatler**, Rağbet, İstanbul, 2012, s. 133.

⁵³⁸ Fârisî, **Hucce**, I, 280.

⁵³⁹ Sebe' 34/52 “وَقَالُوا أَمَّا بِهِ وَآتَى لَهُمُ التَّائِشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ” “Artık ona iman ettik diye yalvarırlar. Ama bu kadar uzaktan, kaçırdıkları farsatı nasıl yakalayacaklar?”

⁵⁴⁰ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 408; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 227; Ayrıca bkz.: İbn Mucâhid, **Seb'a**, s. 530; Dâni, **Teyssîr**, 181; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 301; Dimyâtî, **İthâf**, s. 461.

⁵⁴¹ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 408-409; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 227-228.

dönüşmüştür. Bu şekilde bir ibdâlin Arap dilinde fazlaca örnekleri bulunmaktadır. Örneğin “أَقْتَتَ”⁵⁴² kelimesinde buna benzer bir örnek vardır; aslı “وَقْتَتَ” olan bu kelime, zammeli olarak bulunan “و” harfi hemzeye dönüşmüştür.

İkincisi ise; bu kelimenin “تَأْتَتْ” masdarından türemiş olmasıdır ki “bir şeyi uzaktan geç olarak, uzun zamanda elde etmek” anlamlarına gelmektedir. Tûsî ve Tabersî bu açıklamalarından sonra, her iki kelimenin de Araplar’ın dillerinde varlığına işaret ederek bu kelimeleri şiirle istişhâd⁵⁴³ etmişlerdir.⁵⁴⁴

Dil ve kırâat âlimleri bu kelimenin “التَّائُشُ” şeklinde hemzeli ve “التَّائُشُ” şeklinde “vâv”lı okunuşlarıyla ilgili ihtilaf etmişler ve farklı yorumlar ileriye sürmüşlerdir. Ebû ‘Ubeyd Kasım b. Sellâm, “التَّائُشُ” şeklindeki hemzeli okuyuşun anlam yönünü dikkate alarak, böyle bir kırâate karşı çıkmış ve şöyle demiştir: “التَّائُشُ” kelimesi “الْبُعْدُ” (uzaklık) anlamına gelmektedir. Bu durumda, ‘onlara uzak bir yerden uzaklık’ şeklinde bir mâna nasıl mümkün olabilir?”⁵⁴⁵ Ebû Ca’fer en-Nehhâs (338/950), naklini kendisinin yaptığı Ebû ‘Ubeyd’in bu görüşüne karşı çıkmış; “التَّائُشُ” şeklindeki hemzeli okuyuşun Arap dilinde yeri olan güzel ve geçerli bir okuyuş olduğunu belirtmiştir. Üstelik bu kelimeyi “التَّائُشُ” şeklinde okuyanların Ebû ‘Ubeyd’in kastettiği gibi kelimeye böyle bir mâna vermediklerini; Araplar’ın “تَأْتَتْ الشَّيْءَ” dedikleri zaman “bir şeyi uzaktan aldım” mânasını kastettiklerini söylemiştir.⁵⁴⁶

Taberî ise, her iki kırâatin de anlam yönünden birbirlerine yakın olduklarına ve şehirlerdeki meşhur kırâat imamları tarafından okunduklarına dikkat çekerek bu hususta söylenecek en doğru sözün bu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁷

⁵⁴² Mürselât 77/11. “وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْتَتَ” “Peygamberlere toplantı vakti bildirildiğinde...”

⁵⁴³ “فَهِيَ تَتَوَشَّى الْخَوْضَ نَوْشًا مِنْ غَلَا ... نَوْشًا بِهِ تَقْطَعُ أَجْوَازَ الْفَلَا”، Râciz el-İclî (ö. 125/743) ye ait bir şiirdir. “تَمْنَى” “فَهِيَ تَتَوَشَّى الْخَوْضَ نَوْشًا مِنْ غَلَا ... نَوْشًا بِهِ تَقْطَعُ أَجْوَازَ الْفَلَا” Ya’kub Neşhel b. Harrî (?)’ye ait bir şiirdir. Kurtubî’de yer almaktadır. (Bkz. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, tsh. Hişam Semîr, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyâd, 2003, VII, 317.)

⁵⁴⁴ Tûsî, *Tibyân*, VIII, 408-409; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VIII, 227-228.

⁵⁴⁵ “فَكَيْفَ يَكُونُ: وَأَلَّى لَهُمُ الْبُعْدُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ” Ebû ‘Ubeyd, “الْبُعْدُ” (uzaklık) mânasına geldiğini ifade ettiği “التَّائُشُ” kelimesinin cümleyi bu şekilde anlamsızlaştırdığını iddia etmektedir. (Bkz. Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’an*, s. 798.)

⁵⁴⁶ Nehhâs, *Î’râbü’l-Kur’an*, s. 798; Ayrıca bkz. Kurtubî, *Câmi’*, XIV s. 316.

⁵⁴⁷ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Câmi’ul-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1412/2001, XIX, 350.

Yukarıda açıklanan bilgilerden anlaşılacağı üzere hemze, kimi zaman değişik lehçelere bağlı olarak farklı şekillerde telaffuz edilmiştir. Tûsî ve Tabersî de hemzenin tahkik, teshil, hazf, ibdâl gibi değişik okuyuş biçimleriyle ilgili konulara eserlerinde yer vermişler; bu okuyuşları, eski Arap dilinden getirdikleri örneklerle desteklemişlerdir. Yaptıkları tevcihlerin -yaşadıkları dönemden önce ve sonraki- birçok kırâat ve tefsir kaynaklarıyla örtüşmesi ve kimi zaman çok az kaynakta bulunan nâdir bilgilerin bulunması her iki müellifin de kırâat konularına olan vukufiyetlerini ortaya koyması açısından dikkate değer bir husustur.

1.1.4. İshmâm

Sözlükte, “birine bir şeyi koklatmak”⁵⁴⁸ anlamına gelen işmâm, “işitilen herhangi bir ses olmaksızın zammeye işaret etmek üzere sükundan sonra dudakları ileriye doğru toplamak”⁵⁴⁹ şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁵⁰

İshmâm, zammeye özgü bir harekettir.⁵⁵¹ Fethanın boğaz boşluğundan çıkması, kesrenin de ağız ortasından çıkması sebebiyle bu iki harekenin bulundukları yerlere işaret etme imkânı bulunmamaktadır.⁵⁵² Çünkü zamme dudaklardan çıkmaktadır; dudaklar zammeye doğru işaret edilince, ses kesilse bile bakan bir

⁵⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VI, 224; İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-Luğa*, III, 175; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, I, 140; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 364.

⁵⁴⁹ İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer. Ahmed b. Halef, *el-İknâ' fi'l-Kırââti's-Seb'*, thk. Abdülmecîd Katâmiş, Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1403, I, 505.

⁵⁵⁰ Kırâat ve tecvid kaynakları üç çeşit işmâmdan bahsetmişlerdir:

a. Vakıf hâlinde kelimenin son harfî olan zammeyi sessiz bir şekilde belirtmek üzere, sükundan sonra dudakları ileriye doğru toplamak sûretiyle yapılan işmâm; “تَسْتَعِينُ” “مِنْ قَبْلُ” gibi kelimelerde vakıf hâlinde sakın hale gelen son harfin harekesinin aslen zammeli olduğuna işaret etmek üzere yapılır.

b. Bir harekenin, başka bir harekeye karıştırılmasıyla ortaya çıkan işmâm; Kur'an-ı Kerim'de “قِيلَ”, “غِيصَ”, “جِي”, “سِي” gibi kelimelerde ilk harfin asıl harekesine işaret etmek üzere ortaya çıkar.

c. Bir harfin, başka bir harfe karıştırılmasıyla ortaya çıkan işmâm; Kur'an-da Kerim'de çokça geçen “الصِّرَاطُ” kelimesindeki “ص” harfinin “ز” harfine karıştırılmasıyla yapılan işmâm bu çeşit işmâmı ifade etmektedir. (Bkz. Dâni, *Tahdîd*, s. 99, 171; İbnü'l Cezerî, *Neşr*, II, 121; a.mlf., *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvîd*, thk. Ganim Kadûri Hamed, Müessetü'r-Risâle, Beyrût, 1986, s. 73; Suyûtî, *İtkan*, I. s. 306-309; Hafız Ahmed Ziyaüddin, *Vesiletü'l-Ğufrân*, Transkrip ve Notlandırma: Kerim Buladı, Kayıhan yay., İstanbul, 2013, 40; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 270-271; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 224-225; Fatih Çollak, “Revm”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXXV, 31-32.)

⁵⁵¹ Mekkî, *Keşf*, I, 122.

⁵⁵² İbnü'l-Bâziş, *İknâ'*, s. 505.

kişinin bu îmâyı görme imkânı olabilmektedir. Oysa kesre ve fethada böyle bir durum yoktur; çünkü her iki hareke de dudaklardan değil ağzın farklı bölgelerinden çıkmaktadır. Dolayısıyla bakan bir kişiye sesi kesmek sûretiyle bu iki harekeyi îmâ etme imkânı bulunmamaktadır.⁵⁵³

Sîbeveyhi, işmâmın sadece zammeye hasredilmesini, zammenin vâv'dan gelmesine bağlamıştır. Zira kişi dilerse herhangi bir harfin mahrecine dilini koyup sonra dudaklarını toplayabilir; çünkü dudakları yummak, bedendeki bazı uzuvların hareketi gibidir. Zammede işmâm, görüntüyle alakalı bir durumdur; kulağa ulaşan bir ses değildir.⁵⁵⁴

Kaynaklar, işmâmın Kays, Ukayl ve Benî Esed gibi mücavir kabilelerin lehçelerini yansıttığını; işmâmsız okuyuşun ise başta Kureyş olmak üzere Benî Kinâne gibi Araplar'ın umumunu temsil eden bir telaffuz biçimi olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵⁵

Hangi harflerde uygulanacağı hususunda kırâat imamlarının ihtilaf ettiği işmâma Tûsî ve Tabersî'nin genel yaklaşımlarını ortaya koyan birkaç örnekle iktifa edilecektir.⁵⁵⁶

Bir harekenin, başka bir harekeye karıştırılmasıyla ortaya çıkan ve Kur'an-ı Kerim'de “قِيلَ”,⁵⁵⁷ “غِيضَ”,⁵⁵⁸ “سِيَّ”,⁵⁵⁹ “سَيِّئَتُ”,⁵⁶⁰ “جِيَّ”,⁵⁶¹ “جِيلَ”,⁵⁶² “سَيِّقَ”,⁵⁶³ gibi kelimelerde yer alan işmâmı Tûsî ve Tabersî eserlerinde konu edinmişlerdir. Kırâat imamlarından Kisâî, İbn Hişâm (ö. 245/859) ve Ruveys (ö. 238/852) bu kelimelerin tamamının ilk harflerini işmâm ile okumuşlardır. İbn Zekvân (ö. 242/857) “جِيلَ”,

⁵⁵³ Abdu'l-Vehhâb el-Kurtubî, **el-Mûdih fi't-Tecvid**, thk. Ganim Kadûri Hamed, Dâru Ummân, Ürdün, 2000, s. 187; Düleymi, **Kitâbü'l-Kırâât**, s. 154.

⁵⁵⁴ Sîbeveyhi, **Kitâb**, IV, 171.

⁵⁵⁵ Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, I, 172; Dimyâtî, **İthâf**, 170; Muhammed Sâlim Muhaysin, **Müktebes mine'l-Lehecati'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye**, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire, 1978, s. 99.

⁵⁵⁶ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Yûsuf 12/11 (لَا تَأْمَنَّا); Tûsî: Gâşiye 88/22 (بِمَصْنُوطٍ); Tabersî: Kehf 18/2 (مَنْ لَدُنْهُ).

⁵⁵⁷ Bakara, 2/11.

⁵⁵⁸ Hûd, 11/44.

⁵⁵⁹ Hûd, 11/77.

⁵⁶⁰ Mülk, 67/27.

⁵⁶¹ Sebe, 34/69.

⁵⁶² Sebe, 34/54.

⁵⁶³ Zümer, 39/71.

“سَبَقَ”, “سَبَقَتْ”, “سَبَقِي” gibi “س” ve “ح” ile başlayan kelimelerde onlara muvafakat etmişlerdir. Medine kırâat ehli⁵⁶⁴ ise sadece “سَبَقَ”, “سَبَقَتْ” kelimelerinde benzer şekilde işmâm ile okumuşlar, diğer kırâat imamları ise bu kelimeleri kesreli olarak okumuşlardır.⁵⁶⁵

Tabersî lehçelerin ismini zikretmeden bu kelimelerin üç farklı şekilde telaffuz edildiğini ifade etmiştir:

a. “قِيلَ” şeklinde kesre ile okunması: Kelimenin aslı “قَوْلَ” şeklinde idi; ayne’l-fiil olan “و” harfinin harekesi, faal fiil olan “ق” harfine nakledildi (قَوْلَ); sonra sakin olması ve kendinden evvelki harfin esreli olması sebebiyle vâv harfî yâ harfine nakledilerek “قِيلَ” şeklinde okundu. Tabersî’ye göre bu şekildeki bir uygulama ayne’l-fiili illetli olan diğer kelimeler için de geçerli bir kıyastır.⁵⁶⁶

Kaynaklar bu şekildeki bir okuyuşun en fasih telaffuz biçimi olan⁵⁶⁷ başta Kureyş olmak üzere Benî Kinâne gibi Araplar’ın umumunun lehçesini ihtiva eden bir kırâat olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶⁸

b. İşmâm ile okunması: Meçhul olan bu kelimelerin asılları “قَوْلَ” örneğinde olduğu gibi harekelidir; zamme “kâf” (ق) harfine ağır gelmiş ve tahfif edilerek kesreye dönüştürülmüştür; böylece kelimenin aslının zamme olduğuna işaret etmek için kelime işmâm ile okunmuştur.⁵⁶⁹

Kaynaklar bu şekildeki bir okuyuşun Kays, Ukayl ve Benî Esed gibi mücavir kabilelerin lehçelerini yansıttığını ifade etmişlerdir.⁵⁷⁰

c. “قَوْلَ” şeklinde zamme ile okunması: Bazı Araplar “قِيلَ” ve “بِيعَ” kelimelerini “قَوْلَ” ve “بُوعَ” şeklinde telaffuz ederler.⁵⁷¹ Bu Hüzeyl ve Beni Esed’den

⁵⁶⁴ Nâfi‘, Ebû Ca‘fer.

⁵⁶⁵ Tûsî, *Tibyân*, I, 74; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 103; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 143; Mekkî, *Keşf*, I, 229-230; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 208; Dimyâtî, *İthâf*, s. 170-171.

⁵⁶⁶ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 103.

⁵⁶⁷ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 87; Halebî, *Dürri’l-Masûn*, I, 134.

⁵⁶⁸ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 172; Dimyâtî, *İthâf*, s. 171; Muhaysin, *Müktebes*, s. 99.

⁵⁶⁹ Tûsî, *Tibyân*, I, 74; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 103

⁵⁷⁰ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur‘ân*, s. 22; Kurtubî, *Câmi‘*, I, 201; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 172; Dimyâtî, *İthâf*, s. 171; Muhaysin, *Müktebes*, s. 99.

⁵⁷¹ Tûsî, *Tibyân*, I, 74; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 103.

Dübeyr lehçelerine ait üçüncü bir lügattir.⁵⁷² Ancak Ebû Hayyan bu lehçeyle kırâatin olmadığını ifade etmektedir.⁵⁷³

Bir harfin, başka bir harfe karıştırılmasıyla ortaya çıkan işmâm, işmâmın diğer çeşidini ifade etmektedir ki özellikle “ص” harfinin “ز” harfine karıştırılmasıyla yapılmaktadır. Tûsî, “أَصْدَقُ”, “يَصِفُ”, “يَصِيرُ”, “أَصْدَغُ” örneklerinde olduğu gibi “ص” harfinin sakin olup kendisinden sonra “د” harfi bulunduğu zaman Hamza, Kisâî, Halef ve Ruveys’in bu kelimeleri işmâm ile okuduklarını ifade etmektedir.⁵⁷⁴

Tûsî, bu kelimelerin lehçelerle bağımlı ortaya koyarken “أَصْدَقُ” şeklinde okumanın Kureyş lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu ve bu lehçenin de en fasih okuyuşa delalet ettiğini söylemiş; “أَسْدَقُ” şeklinde “س” harfi ile okuyuşun Araplar’ın genel telaffuz şekli olduğunu beyan etmiş; “ز” harfini andıracak biçimde “أَزْدَقُ” şeklinde okuyuşun ise Uzre, Kelb ve Beni’l-Kayn lehçeleri olduğunu zikretmiştir.⁵⁷⁵

Kırâat ve tefsir kaynakları Tûsî’nin lehçeye dayalı açıklamalarına benzer nitelikte açıklamada bulunmuşlar;⁵⁷⁶ en muteber kırâatin en fasih lehçe olan ve aynı zamanda mushaf hattına muvâfik olan Kureyş lehçesiyle yapılan kırâat olduğunu beyan etmişlerdir.⁵⁷⁷

Konuyla alakalı aktardığımız bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; Tûsî ve Tabersî kırâatte telaffuz farklılıklarına konu olan işmâma eserlerinde kısmen de olsa yer vermişler; nispet edildikleri kırâatleri zikretmekle kalmamışlar, aynı zaman bu kırâatlerin Arap lehçeleriyle olan ilişkisini de ortaya koymuşlardır. Bu yönleriyle her iki eseri de sadece tefsir bağlamında değil; kırâat farklılıklarına getirdikleri yorumlarla da müracaat edilebilecek kaynaklar arasında oldukları anlaşılmaktadır.

⁵⁷² Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 22; Kurtubî, *Câmi’*, I, 201; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 172.

⁵⁷³ Bkz. Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 172.

⁵⁷⁴ Tûsî, *Tibyân*, I, 40; Ayrıca bkz. Halebî, *Dürü’l-Masûn*, I. s. 87; Dâni, Osman b. Saîd, *Câmi’ul-Beyân fi’l-Kırâati’s-Seb’a*, nşr. Câmiatü’s-Şârika, 1. bsm., İmârât, 1428/2007, s. 1014; İbnü’l-Cezerî, *Tahbîru’t-Teyşîr fi Kırâati’l-Eimmeti’l-Aşere*, thk. M. Müflih Kudât, Dâru’l-Furkan, Amman, 2000/1421, s. 341; Dimyâtî, *İthâf*, s. 244.

⁵⁷⁵ Tûsî, *Tibyân*, I, 42;

⁵⁷⁶ Kurtubî, *Câmi’*, I, 148.

⁵⁷⁷ İbn Aşûr, Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru’t-Tûnisiyye, Tunus, 1984, I, 190.

1.1.5. Muarreb Kelimelerin Lehçelere Bağlı Olarak Telaffuzu

Sözlükte “Arapçalaşmış”, anlamına gelen “muareb” kelimesi, terim olarak “Arapça’ya giren yabancı kelimelerin bu dilin kalıplarına ve fonetik kurallarına uydurulması” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷⁸

Sîbeveyhi, Araplar’ın yabancılardan alıp kendi dillerine kattıkları bu kelimeleri iki kategoride değerlendirmiştir:

a. Araplar’ın, Arap dili ve fonetik yapısını dikkate almak sûretiyle Arapçalaştırarak tamamen kendi dillerine kattıkları kelimeler;

b. Kelimenin asli formunu korumak sûretiyle herhangi bir tasarrufta bulunmadan kendi lisanındaki şekliyle kullandıkları kelimeler.⁵⁷⁹ İlk gruptaki kelimeler dilciler tarafından Arapça sayılmakla birlikte, diğerleri sayılmamıştır.⁵⁸⁰

Kur’an’da “طه”, “طوبى”, “آزر”, “زبور”, “زكريا”, “إسرائيل”, “ميكال”, “جبريل” şeklinde çokça örneği bulunan Arapça’ya girmiş (dahîl), Arapçalaşmış (muareb) kelimeler hakkında yazılan ilk eser, Ebû Mansûr el-Cevâlikî’nin (ö. 540/1145) *el-Muarreb* adlı kitabıdır.⁵⁸¹ Daha sonra bu kelimeler Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Suyûtî’nin Kur’an ilimleri eserlerinde belli başlıklar altında ele alınıp incelenmişler,⁵⁸² ayrıca Suyûtî bu kelimelerin tespitini konu edinen müstakil bir eser de telif etmiştir.⁵⁸³

Muarreb kelimeler lehçeye dayalı olmaları ve belli bir usul çerçevesinde tamamen ses ve telaffuz farklılığına bağlı olmaları bakımından fonetiklerle aynı kategoride değerlendirilmiştir. Ancak bu kelimelerde nispeten mushaf hattına akseden simgesel bazı yazım boyutlarının bulunması,⁵⁸⁴ fonetik kelimelerden az da

⁵⁷⁸ Cevheri, *Tâcü’l-Luga*, I, 179; Nasuhi Ü. Karaarslan, “Ta’rib”, *DİA*, 2011, XL, 26-28.

⁵⁷⁹ Sîbeveyhi, *Kitâb*, IV, 303.

⁵⁸⁰ Karaarslan, “Ta’rib”, *DİA*, XL, s. 26.

⁵⁸¹ M. Nihad Çetin, “Arap”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 284.

⁵⁸² Bkz. Zerkeşi, *Bürhân*, I, 287-290; Suyûtî, *İtkân*, II, 125-144.

⁵⁸³ Eser için bkz. Suyûtî, Celâleddin, *el-Müzehheb fîmâ Vakaa fi’l-Kur’an mine’l-Muarreb*, thk. Râcî el-Hâşimî, Muhammediye, İhyâü’t-Türâsi’l-İslâmî, t.y.

⁵⁸⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 126.

olsa farklı yönlerini ortaya koymuştur. Biz ortak yönlerinin fazla olmasından hareketle Tûsî ve Tabersî'nin muarreb kelimelere dair açıklamalarını bu başlık altında ele alıp inceleyeceğiz.⁵⁸⁵

Tûsî ve Tabersî, her ikisi de muarreb kelimeler olan "جبريل"⁵⁸⁶ ve "ميكال"⁵⁸⁷ lafızlarındaki lehçe telaffuzlarına dayalı kırâat farklılıklarını ele alıp incelemişlerdir. Buna göre Tûsî ve Tabersî, "جبريل" kelimesinde dört farklı kırâat çeşidinin olduğunu söylemişlerdir:

Birincisi, İbn Kesir'e ait olan "cîm" harfini fethası "râ" harfinin kesresi ve hemzenin hazfiyle "جَبْرِيل" şeklindeki kırâattir.

İkincisi, Hamza, Kisâî ve Halef'in okumuş olduğu "cîm" ve "râ" harfin fethası, hemzenin kesresi ve "yâ" harfinin isbâtıyla "جَبْرِيل" vezninde "جَبْرِيل" şeklindeki kırâattir.

Üçüncüsü, Yahyâ b. Adem'in (ö. 203/818) (Ebû Bekir'in râvisi) okumuş olduğu hemzenin hazfiyle "جَبْرِيل" şeklindeki kırâattir.

Dördüncüsü ise diğer kırâat imamlarının⁵⁸⁸ okumuş olduğu "cîm" ve "râ" harfinin kesresi, hemzenin hazfi ve "yâ" harfinin isbâtıyla "جَبْرِيل" şeklindeki kırâattir.⁵⁸⁹

Yine "ميكال" kelimesinde de üç farklı kırâat çeşidinin olduğunu söylemişlerdir: Basra kırâat ehli tarafından "ميكال" şeklinde okunmuş olunan kırâat, Medine ehli tarafından "مِكَال" vezninde "مِكَال" şeklinde okunmuş olunan kırâat,

⁵⁸⁵ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. Bakara 2/40 (إِسْرَآءَال/إِسْرَآءَال/إِسْرَآءَال), Al-i İmran 3/37 (زَكْرِيَّا/زَكْرِيَّا), Yasin 36/1. (يَا اِنْسَانَ/يَسَن), Saffat 37/130. (إِذْ رَاسِيْنَ/آلِ يَاسِيْنَ/إِلْيَاسِيْنَ).

⁵⁸⁶ Bakara 2/97-98; Tahrir 66/4.

⁵⁸⁷ Barara 2/97.

⁵⁸⁸ Nâfi', Ebû Amr, İbn 'Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kub

⁵⁸⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 361-362; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 314; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 166-167; Mekkî, **Keşf**, I, 254; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, I. s. 17-20; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 219; Dimyâtî, **İthâf**, s. 188.

diğer kırâat imamları⁵⁹⁰ tarafından “مِكَائِيلَ” vezninde “مِكَائِيلَ” şeklinde okunmuş olunan kırâat.⁵⁹¹

Tûsî Ahfeş’ten, Tabersî ise Fârisî’den naklen,⁵⁹² “جبريل” kelimesinde “جَبْرَائِيلَ”, “جَبْرَائِيلَ”, “جَبْرَائِيلَ”, “جَبْرَائِيلَ”, “جَبْرَائِيلَ”, “جَبْرَائِيلَ” şeklinde altı lehçenin olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁹³ Tûsî’ye göre Zeccâc, “جَبْرَائِيلَ” ve Benî Esed kabilesinin lehçesini ifade eden “جَبْرَيْنَ” şeklinde iki lehçeden daha bahsetmiştir;⁵⁹⁴ ancak Zeccâc, “جَبْرَيْنَ” şeklindeki ikinci okuyuşun resm-i mushafa muhalefeti sebebiyle Kur’an’da okumanın câiz olmadığını söylemiştir. En güzel lehçenin “ج” ve “ز” harflerinin fethası, hemze ve “ي” harfinin isbatıyla “جَبْرَائِيلَ” şeklindeki kırâatin olduğunu ifade etmiş; ayrıca bu okuyuşu destekleyen hadis zikretmiştir.⁵⁹⁵

Tabersî, yukarıda bahsedilen lehçelerin Arapça’nın usul ve vezin kalıbına göre nakledilerek Arapçalaştırıldıklarını; ancak “جَبْرَائِيلَ” ve “مِكَائِيلَ” kelimelerinin Arapça’da herhangi bir vezin kalıbına dahil olmadığını ifade etmiş ve her iki yapıya da şiiirden istişhad getirmiştir.⁵⁹⁶

Tûsî ve Tabersî’ye göre “جَبْرَائِيلَ” ve “مِكَائِيلَ” kelimeleri aslı Süryânice olan Arapçalaşmış iki yabancı kelimedir. “جَبْرَ” kelimesi bu dilde “عَبْدٌ/kul”, “مِكَ” kelimesi “عَبِيدٌ/kulcuk”, “ئِيلَ” kelimesi ise “الله” anlamına gelen birleşik isim olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda “جَبْرَائِيلَ” kelimesi “عبد الله”, “مِكَائِيلَ” kelimesi ise “عبيد الله” anlamına gelmektedir. Tûsî ve Tabersî’ye göre Fârisî, kelimelerin bu şekilde bir iştikakla anlamlandırılmasına iki sebeple karşı çıkmıştır:⁵⁹⁷

a. “ئِيلَ” ve “ئِيلَ” kelimelerinin Arapça’da “عَبْدٌ/kul” anlamına geldiği bilinmemektedir.

⁵⁹⁰ İbn Kesir, İbn ‘Âmir, Hamza, Kisâî, Halef

⁵⁹¹ Tûsî, **Tibyân**, I, 362; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 314; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 167; Mekkî, **Keşf**, I, 255; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, I. s. 23; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 219; Dimyâtî, **İthâf**, s. 188.

⁵⁹² Bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur‘ân**, I, 146; Fârisî, **Hucce**, IV, 164.

⁵⁹³ Tûsî, **Tibyân**, I, 362; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 314.

⁵⁹⁴ Tûsî, **Tibyân**, I, 362.

⁵⁹⁵ Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur‘ân**, I, 180.

⁵⁹⁶ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 314. “عَبْدُوا الصَّالِبَ وَكَذَّبُوا بِمُحَمَّدٍ *** وَجَبْرَائِيلَ وَكَذَّبُوا مِكَالًا” (Şiir Cerîr b. Atıyye’ye (ö. 110/728) aittir.); “وَجَبْرَائِيلَ رَسُولَ اللَّهِ فِينَا *** وَرُوحَ الْفَسَسِ لَيْسَ لَهُ كِفَاءٌ” (Şiir, Hassan b. Sâbit’e (ö. 60/680) aittir.) Her iki şiir Fârisî’de de yer almaktadır. (Bkz. Fârisî, **Hucce**, I, 167-168.)

⁵⁹⁷ Bkz. Fârisî, **Hucce**, I, 169.

b. Şayet böyle bir durum olsa kelimenin sonu “عبد الله” kelimesinde olduğu gibi i‘raba tâbi olması gerekir ve bu durumda diğer kelimelerde olduğu gibi mecrur olarak okunması gerekirdi; fakat bu kelimelerde bu şekilde bir i‘raba rastlanmamaktadır.⁵⁹⁸

İbn Cinnî (ö. 392/1001), bu kelimenin aslının Nabatîce⁵⁹⁹ “كُرْيَال” olan “جُرْيَال” şeklinde Arapça’ya ilhak edilmiş bir kelime olduğunu, dilde uzun zamana dayalı dolaşımı ve Araplar’ın kendi dillerine kattıkları kelimelerin harflerinde yaptıkları oynamalar sebebiyle değişikliğe uğratılarak “جُرَيْل”, “جَبْرَيْل”, “جَبْرَيْلُ”, “جَبْرَيْلُ” şeklinde farklı okuyuş biçimlerine dönüştürüldüğünü söylemiştir. Cinnî’ye göre, sonu “يْل” şeklinde biten “مِكَايِل”, “غَرَابِيل”, “سَرَابِيل” şeklindeki kelimelerinde de benzer şekillerde zamana bağlı değişim ve dönüşüm söz konusu olmuştur.⁶⁰⁰

Kaynaklar, “جَبْرَيْل” ve “مِكَاِل” şeklindeki okuyuşun, Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu; “جَبْرَيْلُ” ve “مِكَايِلُ” şeklindeki okuyuşun Temîm, Kays ve bir kısım Necidliler’e ait bir telaffuz biçimi olduğunu; “جَبْرَيْنُ” şeklindeki okuyuşun ise Benî Esed kabilesine ait telaffuz biçimi olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁰¹ Bu sayılan lehçeler arasında en fasih lehçenin hangisi olduğuna dair farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Kimileri hadiste yer alması sebebiyle en muteber kırâatin “جَبْرَيْلُ” ve “مِكَايِلُ” şeklindeki okuyuş olduğunu söylemiş;⁶⁰² kimileri ise en meşhur ve fasih lehçe olan hicaz lehçesine dayanmaları sebebiyle “قَنْدِيل” veznindeki “جَبْرَيْلُ” kelimesinin, “مُفْعَال” veznindeki “مِكَاِل” kelimelerinin en fasih lehçe olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰³

Tûsî ve Tabersî’nin açıklamada bulunduğu muarreb kelimelerden bir diğeri, bağlı olduğu sûreye ismini veren “طه” lafzıdır. Bu lafız meşhur kırâatler tarafından

⁵⁹⁸ Tûsî, *Tibyân*, I, 363; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, I, 314.

⁵⁹⁹ Nabatîler: Araplar’ın, dinlerinden ve dillerinden etkilendikleri, yazılarını aldıkları en yakın akrabaları olarak ifade edilmektedir. (Bkz. Ahmet Ağırakça, “Nabatîler”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 257-258.)

⁶⁰⁰ İbn Cinnî, *Ebü’l-Feth el-Mevsılî, el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi’l-Kırâât ve’l-İzâhi ‘anhâ*, thk. Ali en-Necdi vd., Şuûnî’l-İslâmiyye, Kahire, 1994/1415, I, 97-98; Suyûtî, *İtkân*, IV, 178.

⁶⁰¹ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, II, 294-295; Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 56; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, II, 345-346, 348; Halebî, *Dürü’l-Masûn*, II, 19, 23.

⁶⁰² Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’an*, I, 180.

⁶⁰³ Halebî, *Dürü’l-Masûn*, II, 18.

tefhim ve imâle ile okunmakla birlikte, bu konunun üzerinde daha önce durulması sebebiyle burada şaz kırâatlerdeki telaffuzu üzerinde durulacaktır.

Tûsî, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin bu kelimeyi sonundaki “ة” harfini sakın kılmak sûretiyle “طَهْ” şeklinde okuduğunu nakletmiş;⁶⁰⁴ İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'in bu kelimeyi Süryânice'de “تَا رَجُلْ” şeklinde tefsir ettiklerini söylemiştir.⁶⁰⁵ Tabersî, bu kelimenin menşei ile ilgili olarak Habeşçe ve ‘Akçe dillerine mensubiyetiyle ilgili rivâyetlerden bahsetmiş; bu kelimenin ‘Akke lügatında “تَا رَجُلْ” anlamına geldiğini şiirle istişhâdla ortaya koymuştur.⁶⁰⁶

Tûsî'nin de dahil olduğu kaynaklar bu kelimeye iki yönden yaklaşmışlardır:

a. “طَهْ” aslen “وَطِئْ/يَطِئْ” fiilinin emr-i hazırı olan “طُ” lafzından gelmektedir. “أَرْقَبْ” kelimesinin başında bulunan hemzenin kimi zaman “ة” harfine dönüşerek “هَرْقَبْ” şeklinde telaffuz edilmesi gibi, “طُ” kelimesindeki hemze (ُ) de “ة” harfine ibdâl edilerek, “طَهْ” şeklinde okunmuştur.⁶⁰⁷ Böyle bir okuyuşa dayanak olarak tefsir kaynakları şu bilgiyi aktarmaktadır: Resûlullah teheccüd namazını kılarken tek ayağını kaldırıp diğer ayağını basmak sûretiyle namazını ikâme etmekteydi. Bunun üzerine Allah Teâla, “طَهْ” yani, “طَا الْأَرْضَ بِقَدَمَيْكَ” “Her iki ayağınla da yere bas ey Muhammed!” “*Kur'an-ı sana eziyet olsun diye indirmedik.*”⁶⁰⁸ şeklindeki âyeti vahyederek, Hz. Peygamber'e mesaj vermiştir.⁶⁰⁹

b. Muhtelif dillerde “تَا رَجُلْ” anlamına gelen “طُ” lafzından gelmektedir. Vakıf sebebiyle “ة” harfinin ziyadesiyle “طَهْ” şeklinde okunmuştur.⁶¹⁰

“طَهْ” lafzının Arapçalaşmış Âcemî bir kelime olduğunu nakleden kaynaklar, bu kelimenin menşei ile ilgili olarak Habeşçe, Nabatîce, Süryânîce, İbrânice ve

⁶⁰⁴ Kırâat ve tefsir kaynaklarında bu kırâat başta Hasan-Basrî olmak üzere, İkrime, Ebû Hanife ve kendi ihtiyarıyla Verş'e nispet edilmektedir. (Bkz. Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, XIV, 11; Halebî, **Dürri'l-Masûn**, VIII, 7; Dimyâtî, **İthâf**, s. 381.)

⁶⁰⁵ Tûsî, **Tibyân**, VII, 158.

⁶⁰⁶ “إِنَّ السَّفَاهَةَ طَهْ مِنْ خَلْقِكُمْ *** لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ” (Ahmaklık ey adam sizin karakterinizde bulunmaktadır; Allah lanete uğramış bir kavmi temize çıkarmasın!) Nispet edilen kişisi belli olmayan bu şiir Taberî'de de geçmektedir. (Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, XVI, 7.)

⁶⁰⁷ Tûsî, **Tibyân**, VII, 158.

⁶⁰⁸ Taha, 20/2.

⁶⁰⁹ Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 349; Zemahşeri, **Keşşâf**, III, 49; Kurtubî, **Câmi'**, IV, 167; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, XIV, 11; Halebî, **Dürri'l-Masûn**, VIII, 6-7.

⁶¹⁰ Tûsî, **Tibyân**, VII, 158.

‘Akçe dillerine mensup olabileceğine dair farklı rivâyetler nakletmişler; yapmış oldukları rivâyetlerde kelimenin anlamının “يَا رَجُلٌ” veya “يَا إِنْسَانُ” mânasına geldiğini söylemişlerdir.⁶¹¹ Taberî, ‘Ak lügatında bu kelimenin “يَا رَجُلٌ” anlamına geldiğini ifade etmek için bu kelimeyi ayrıca şiirle istişhâd etmiştir.⁶¹²

Zemahşeri, Benî ‘Ak kabilesinin bu kelimeyi muhtemelen “يَا هَذَا” kelimesinden çevirmiş olabileceklerini ifade etmiş; zira onların dillerinde nida harfi olan “ي” harfinin “ط” harfine dönüştürülerek okunduğunu; yine ism-i işaret olan “هَذَا” lafzındaki “ذ” harfinin eksilterek “ه” şeklinde telaffuz edildiğini söylemiş, kelimenin bu şekildeki mânasını şiirle verdiği istişhâdla ortaya koymuştur.⁶¹³

Ebû Hayyan, “يَا هَذَا” lafzının “طه” lafzına dönüştürülmesine yönelik Zemahşerî tarafından yapılmış olan bu şekildeki bir açıklamayı, hiçbir nahivcinin dile getirmediği, dil kurallarına uymayan zanna dayalı bir çıkarım olarak değerlendirmiş; nida harfi olan “ي”nın “ط” harfine, yine ism-i işaret olan “هَذَا” lafzındaki “ذ” harfinin eksilterek “ه” şeklinde okunmuş olmasının, Arap dilinde başka bir örneğinin bulunmadığını söylemiştir.⁶¹⁴

Kurtubî, gerçek olan husus bu kelime her ne kadar diğer dillerde bulunsa da aynı zamanda Yemen dil ailesine mensup ‘Ak, Tay ve ‘Ukl lehçelerinde de yer alan Arapçalaşmış bir kelime olduğunu ifade ederek; Kelbî (ö. 146/763)’den naklen, Benî ‘Ak kabilesine mensup bir kimseye “يَا رَجُلٌ” diye hitap edilmek istendiği zaman “طه” kelimesi söylenmediği sürece o kimsenin herhangi bir cevap vermediğini söylemiştir.⁶¹⁵

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde Tûsî ve Tabersî’nin eserlerinde Kur’an’da yer alan muarreb kelimelere işaret ettikleri görülmektedir. Bu minvâlde muarreb kelimelerin hangi dillerden gelip Arap dilinde nasıl bir dönüşüme

⁶¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XI, 6-7; Kurtubî, *Câmi’*, IV, 165; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, XIV, 9; Halebî, *Dürri’l-Masûn*, VIII, 5; Suyûtî, *Mühezzeb*, s. 111-112.

⁶¹² “Savaşta “ey adam” diye çağırdım; fakat icâbet etmedi. Bir siperde olmasından korktum.” Şiir Mütemmim b. Nüveyre (ö. 30/650)’ye ait bir şiirdir. (Bkz. Tûsî, *Tibyân*, VII, 158.)

⁶¹³ Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 49. “إِنَّ السَّفَاهَةَ طَهٌ مِنْ خِلَافِكُمْ *** لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ”. Nispet edilen kişisi belli olmayan bu şiir Taberî’de de geçmektedir. (Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XVI, 7.)

⁶¹⁴ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, XIV, 10.

⁶¹⁵ Kurtubî, *Câmi’*, IV, 166.

uğradıkları, lehçelerde telaffuzunun nasıl olduğu ve farklı kırâatlere nasıl yansydıkları hususlarına yönelik yaptıkları açıklamalar, her iki müellifin de meseleye yaklaşım biçimlerini ortaya koymaktadır.

1.2. Sarf-Lehçe İlişkisi Bağlamındaki Hareke Farklılıkları

Tûsî ve Tabersî'nin kırâat-lehçe ilişkisi çerçevesinde temas ettikleri konulardan bir diğeri fiil, isim ve masdarlarda görülen hareke farklılıklarından kaynaklı farklı telaffuz biçimleridir. Konu doğrudan sarf ilmiyle olan ilişkisi sebebiyle bu başlık altında ele alıp incelenecektir.

1.2.1. Fiillerin Çekimlerinde Görülen Hareke Farklılıkları

Sülâsî veya mezîd fiillerin farklı lehçelere bağılı olarak muhtelif kalıplarda telaffuz edilmesi, kırâatlere de yansıyan bir unsur olmuştur. Bir fiil kimi lehçeler tarafından sülâsî mücerred olarak kullanılırken, başka lehçeler tarafından mezîd fiil olarak kullanılmaktadır. Yine bu geçişkenlik aynı mânaya gelen tef'îl veya müfâ'ale babları arasında da yaşanmaktadır. Ancak bir fiilin farklı kalıplarda kırâat edilmesi o fiilin ilgili kalıptaki anlamına geleceğini ifade etmemektedir. Örneğin tef'îl kalıbına nakledilen bir fiil Arapça'da "kesret" mânası kazanırken, müfâ'ale babına nakledilen bir fiil "müşâreket" (işte/eylemde ortaklık) anlamı kazanmaktadır. Ancak kırâatte lehçelere bağılı olarak farklı iki vezinde telaffuz edilen bu şekildeki bir fiil, aynı mânayı ifade etmektedir.⁶¹⁶ Bu konu Tûsî ve Tabersî'nin tefsirlerinden seçilen birkaç örnek üzerinden ele alınıp incelenecektir.⁶¹⁷

⁶¹⁶ Râcihî, **Lehecât**, s. 209.

⁶¹⁷ Tûsî ve Tabersî'de geçtiğı halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğeri örnekler için bkz. Bakara 2/20 (يَخْطِفُ/يَخْطِفُ); Bakara 2/260 (فَصْرُ هُنَّ/فَصْرُ هُنَّ); Araf 7/180 (يَلْحَدُونَ/يَلْحَدُونَ); Yûnus 10/61 (يَغْرَبُ/يَغْرَبُ); Nahl 16/66 (تَسْقِيكُمْ/تَسْقِيكُمْ); Zuhuf 43/57 (يَصْدُونَ/يَصْدُونَ); Vâkıa 60. (قَدَرْنَا/قَدَرْنَا); Mücadele 58/11. (فَانْشِرُوا/فَانْشِرُوا); Kalem 68/51. (لَيَزِلُّونَكَ/لَيَزِلُّونَكَ); Tûsî: Yusuf 12/23. (هَيْتَ لَكَ/هَيْتَ لَكَ).

Âl-i İmrân sûresinde yer alan “لَا يَضُرُّكُمْ” kelimesi⁶¹⁸ kırâatlerde farklı ihtilaflara sebep olmuştur. Nâfi‘, İbn Kesir, Ebû ‘Amr ve Ya‘kub “لَا يَضُرُّكُمْ” şeklinde okurken; diğer kırâat imamıları “لَا يَضُرُّكُمْ” şeklinde okumuşlardır.⁶¹⁹

Tûsî ve Tabersî’ye göre “ضَرَّ - يَضِرُّ” den türeyen “لَا يَضُرُّكُمْ” kelimesi ile “ضَرَّ - يَضُرُّ” den türeyen “لَا يَضُرُّكُمْ” kelimeleri, aynı mânaya gelen farklı lehçelerdir ve Arap dilinde her iki okuyuş da câizdir. Kur’an-ı Kerim’de “لَا ضَيْرٌ”⁶²⁰ ve “وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ”⁶²¹ şeklindeki âyetler her iki okuyuşun da varlığına işaret etmektedir.⁶²² Tabersî, Zeccâc’dan naklen⁶²³ bu âyetin başında yer alan “إِنْ تَمَسَّكُمْ” kısmının Hicâz lehçesine göre, “لَا يَضُرُّكُمْ” kısmının ise diğer Araplar’ın lehçelerine göre olmak üzere her iki lehçeyle birden indiğini söylemiştir.⁶²⁴

Ferrâ, Kisâi’nin bu kelimenin farklı telaffuzunu bazı âliye ehlinden⁶²⁵ “لَا يَنْفَعُنِي” (Bunun bana faydası da olmaz; zararı da dokunmaz) şeklinde işittiğini iddia etmiş; bu lehçeye göre her ne kadar “لَا يَضُرُّكُمْ” şeklinde okunsa da bu okuyuşun doğru bir okuyuş olduğunu söylemiştir.⁶²⁶ Zeccâc ise, icmâa muhalefet etmek sûretiyle âliye ehlinden bir adamın sözüne itibar ederek Kur’an’da bir harfin farklı kırâat edilmesinin câiz olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmıştır.⁶²⁷

Sarf-lehçe ilişkisi bağlamında farklı telaffuzlara konu olan diğer kelime Kur’an’da iki yerde geçen “عَسَيْتُمْ” lafzıdır.⁶²⁸ Nâfi‘, “sîn” harfinin kesresi ile “عَسَيْتُمْ” şeklinde okumuş olduğu bu kelimeyi; diğer kırâat imamıları “عَسَيْتُمْ” şeklinde

⁶¹⁸ Âl-i İmrân, 3/120. “وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ.” “Eğer sıkıntılara sabreder, sakınırsanız size hiçbir zarar veremezler. Zira Allah, onların yaptıklarını bilmektedir.”

⁶¹⁹ Tûsî, **Tibyân**, II, 575; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 374. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb‘a**, s. 215; Fârisî, **Hucce**, III, 79; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 246; Dimyâtî, **İthâf**, s. 228.

⁶²⁰ Şuara 26/50. “قَالُوا لَا ضَيْرُ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ.” “Sihirbazlar şöyle dediler: ‘Zararı yok, nasıl olsa biz Rabbimize döneceğiz.’”

⁶²¹ İsrâ 17/67. “وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ.” “Denizde bir tehlikeyle yüzyüze geldiğinizde Allah’tan başka bütün yardıma çağırdıklarınız kaybolup gider.”

⁶²² Tûsî, **Tibyân**, II, 575; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 374.

⁶²³ Bkz. Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’ân**, I, 464.

⁶²⁴ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 375.

⁶²⁵ **Ehlü’l-Âliye**: Mekke’nin dışında kalan, Necid-Tihame arasında Hicâz yerleşkesine bağlı olarak yaşayanlara verilen isim. (Bkz. Zebîdî, Ebü’l-Feyz b. Muhammed, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, thk. Abdulmecid Kadamış, Dâru’l-Hidâye, Kuveyt, 1422/2001, s. 84.)

⁶²⁶ Ferrâ, Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Me‘âni’l-Kur’ân**, 2. bsm., Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1980, I, 232.

⁶²⁷ Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’ân**, I, 465.

⁶²⁸ Bakara 2/246; Muhammed 47/22.

okumuşlardır.⁶²⁹ Tûsî ve Tabersî'ye göre, meşhur ve yaygın olan telaffuz “sîn” harfinin fethası ile “عَسَيْتُمْ” şeklindeki okuyuştur.⁶³⁰ Tûsî, her iki okuyuşun da lehçelerle olan ilişkisine işaret etmiş; ancak kelimelerin hangi lehçelere ait olduklarını belirtmemiştir.⁶³¹ Tabersî'ye göre Nâfi‘’nin kırâatini kuvvetlendiren delil, bu kelimenin “عَسَيْتَ” fiillerinde olduğu gibi “فَعِلَ/فَعَلْ” vezninde “عَسَيْتَ” şeklinde gelmiş olmasıdır. Tabersî'ye göre meşhur olan lehçe, “عَسَيْتُمْ” şeklindeki okuyuş olmasına karşın, her iki lehçe de birbirlerinin yerlerine kullanılabilmektedir.⁶³²

Kaynaklar, “عَسَيْتُمْ” şeklinde fethalı okuyuşun Kûfe ehline,⁶³³ “عَسَيْتُمْ” şeklindeki kesreli okuyuşun ise Hicâz ehline ait bir lehçe olduğunu söylemişler;⁶³⁴ en yaygın ve en fasih kırâatin ise “عَسَيْتُمْ” şeklinde “س” harfinin fethası ile okunan kırâat olduğunu belirtmişlerdir.⁶³⁵

Kırâatler arasında lehçe farklılıklarına dayalı ihtilaf aynı mânaya gelen tef‘îl veya müfâ‘ale babları arasında da yaşanmaktadır. Lokmân sûresindeki “وَلَا تُصْعِرْ”⁶³⁶ lafzı bunu örneklendirmektedir. Tûsî ve Tabersî, bu kelimenin İbn Kesir, Âsım, İbn ‘Âmir tarafından şeddeli ve elifsiz olarak “وَلَا تُصْعِرْ” şeklinde okunduğunu; diğer kırâat imamları tarafından ise “وَلَا تُصَاعِرْ” şeklinde okunduğunu söylemişlerdir.⁶³⁷

Tabersî, bu iki kelimenin “ضَعَفَ” ve “ضَاعَفَ” örneğinde olduğu gibi aynı mânaya gelen farklı kalıplardaki kelimeler olduğunu söylemiştir. Fârisî'den naklen,⁶³⁸ “وَلَا تُصْعِرْ” şeklindeki kırâatin Temîm lehçesine ait bir telaffuz biçimi

⁶²⁹ Tûsî, **Tibyân**, II, 278; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, II, 138. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 182; Mekkî, **Keşf**, I, 303; Dâni, **Teysîr**, 81; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 230; Dimyâtî, **İthâf**, s. 207.

⁶³⁰ Tûsî, **Tibyân**, II, 278; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, II, 138.

⁶³¹ Bkz. Tûsî, **Tibyân**, II, 290.

⁶³² Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, II, 138; Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, II, 350.

⁶³³ Bkz. İbn Zencele, **Huccetü'l-Kırâât**, s. 140; Câsim, **Kitâbü'l-Kırâât**, s. 134.

⁶³⁴ Ebû Hayyan, **Bahru'l-Muhît**, IV, 404; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, II, 516; Muhaysin, **Müktebes**, s. 102.

⁶³⁵ Nehhâs, **İrâbü'l-Kur‘ân**, s. 103; İbn Ebû Meryem, Nasr b. eş-Şirazi, **el-Müdah fî Vücuhi'l-Kırâât ve İlelihâ**, thk. Ömer Hamdân Kübeysi, Cidde, y.y., 1993/1414, I, 335.

⁶³⁶ Lokmân 31/18. “وَلَا تُصْعِرْ خَذَكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا” “İnsanları küçümseme, yeryüzünde büyüklenerek dolaşma. Çünkü Allah kendini beğenen ve öğünen hiç kimseyi sevmez.”

⁶³⁷ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 278; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, VIII, 85. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 513; Mekkî, **Tebşîr**, s. 636; Dâni, **Teysîr**, 176; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 346; Dimyâtî, **İthâf**, s.448.

⁶³⁸ Bkz. Fârisî, **Hucce**, V, 455.

olduğunu, “وَلَا تُصَاعِرْ” şeklindeki kırâatin ise Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu belirtmiştir.⁶³⁹

Kırâat ve tefsir kaynakları her iki kelimenin lehçelere dayalı bir telaffuz biçimi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir;⁶⁴⁰ ayrıca Tabersî'nin de aralarında bulunduğu bazı kaynaklar bu kırâatlerin bağlı olduğu lehçeleri de zikretmişlerdir.⁶⁴¹ Semîn Halebî, resm-i hattın elifsiz olması sebebiyle mushafın her iki okuyuşa da muhtemel olduğunu belirtmiştir.⁶⁴²

1.2.2. İsim veya Masdardaki Hareke Farklılıkları

Sarf ilmini ilgilendiren kırâatlerin lehçelere dayalı farklı telaffuzları sadece fiillerde değil; isim ve masdarlarda da söz konusudur. Bu durum aynı zamanda, kelimelerin başında, ortasında veya sonunda farklı hareketlerle telaffuz edilmesini ifade etmektedir. Konuyu Tûsî ve Tabersî'de geçen birkaç örnek üzerinden açıklamaya çalışacağız.

1.2.2.1. Kelime Başlarındaki Hareke Farklılıkları

Kur'an lafızlarının lehçelere dayalı farklı hareketlerle kırâati bazen “حَصَادِهِ/حَصَادِهِ”⁶⁴³ örneğinde olduğu gibi kelimenin başında gelmektedir.⁶⁴⁴ Tûsî ve

⁶³⁹ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, VIII, 85.

⁶⁴⁰ Bkz. İbn Ebû Meryem, *Mûdah*, II, 1015; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddîn, *Zâdû'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2001, III, 432.

⁶⁴¹ Fârisî, *Hucce*, V, 455; Halebî, *Dürri'l-Masûn*, IX, 65; Dimyâtî, *İthâf*, s. 448.

⁶⁴² Halebî, *Dürri'l-Masûn*, IX, 65.

⁶⁴³ En'âm 6/141. “كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” *“Olgunlaştıklarında meyvelerinden yiyin, ürünü toplandığı zaman da yoksulların hakkını gözetin.”*

⁶⁴⁴ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/189 (الْبُيُوتِ/الْبُيُوتِ); Bakara 2/265 (بُرْبُوءَ/بُرْبُوءَ); Bakara 2/271 (فَنِعْمًا/فَنِعْمًا); Ali İmran 3/97. (وَلَا يَتَّبِعُهُمْ/وَلَا يَتَّبِعُهُمْ); Ali İmran 3/140. (قُرْحُ/قُرْحُ); Nisa 4/19 (كُرْهًا/كُرْهًا); Enfal 8/72. (وَلَا يَتَّبِعُهُمْ/وَلَا يَتَّبِعُهُمْ); İbrahim 14/50. (قَطْرَانِ/قَطْرَانِ / قَطْرَانِ/قَطْرَانِ); Nahl 16/127. (ضَيْقٍ/ضَيْقٍ); İsra 17/23. (أَفْ/أَفْ); Kehf 18/44. (مُسْكِنُهُمْ/مُسْكِنُهُمْ); Sebe 34/15. (جَذَادًا/جَذَادًا); Enbiya 21/58. (وُلْدًا/وُلْدًا); Meryem 19/77. (وَلَا يَتَّبِعُهُمْ/وَلَا يَتَّبِعُهُمْ); Ahzab 33/40. (خَتَمٌ/خَتَمٌ/خَتَمٌ/خَتَمٌ); Sâd 38/15. (فَوَاقٍ/فَوَاقٍ); Tahrim 66/8-12. (نُصُوحًا/نُصُوحًا); Nuh 71/23. (وَالْوَثْرُ/وَالْوَثْرُ); Müddessir 74/5. (وَالرُّجْزُ/وَالرُّجْزُ); Mürselât 77/33 (جَمَالًا/جَمَالًا); Gâşiye 88/3. (وَالْوَثْرُ/وَالْوَثْرُ); Tûsî: Bakara 2/7 (غَشَاوَةً/غَشَاوَةً/غَشَاوَةً/غَشَاوَةً); Bakara 2/208 (فِي السَّلْمِ/فِي السَّلْمِ); Tûsî, Tevbe 9/123. (غَلْظَةً/غَلْظَةً)

Tabersî'ye göre her ikisi de lehçe olan bu kelimeyi Ebû Amr, Ya' kub, İbn 'Âmir ve Âsım "حَصَادِه"; diğer kırâat imamları ise "حَصَادِه" şeklinde okumuşlardır.⁶⁴⁵

Her iki müellif de Sîbeveyhi'den⁶⁴⁶ nakilde bulunmak sûretiyle, Araplar'ın "bir şeyin mevsiminin sona erdiğini" ifade etmek istedikleri zaman masdarları "فَعَالٌ" kalıbına sokarak; "الصِّرَامُ" (budama mevsimi), "الْجَزَارُ" (kesim mevsimi), "الْجِدَادُ" (hurma toplama mevsimi), "الْقَطَاعُ" (koparma, toplama mevsimi), "الْحَصَادُ" (hasat mevsimi) şeklinde telaffuz ettiklerini bildirmişlerdir. Tûsî ve Tabersî'ye göre muhtemelen bu masdar lehçelere kimi zaman "فَعَالٌ", kimi zaman "فَعَالٌ" kalıbında yansımaktadır.⁶⁴⁷

Tefsir ve kırâat kaynakları her iki okuyuşun da meşhur lehçelere dayandığını söylemişler;⁶⁴⁸ kesre ile okuyuşun Hicâz lehçesine, fetha ile okuyuşun ise Necid ve Temim lehçelerine ait telaffuz biçimi olduğunu bildirmişlerdir.⁶⁴⁹ "حَصَادِه" örneğinde olduğu gibi ziraatle ilgili kelimelerin ilk harfini Hicâzlılar genelde esre, Temîmliler ise üstün ile telaffuz etmişlerdir.⁶⁵⁰

Arap lehçeleri ve kırâat sahasında birçok eseri bulunan Abduh Râcihi, Hicâz ailesi içerisinde değerlendirilen başta Kureyş olmak üzere; Sakîf, Kinâne, Ensâr ve Huzeyl gibi hadarî (medenî) kabilelerin, bir kelimenin fetha ve kesre ile telaffuzunda, daha hafif olması sebebiyle, fethaya meylettiklerini; kelimenin fetha ve zamme ile telaffuzunda fethaya meylettiklerini; kesre ve zamme ile telaffuzunda ise daha ince olması sebebiyle kesreye meylettiklerini bildirmiştir. Arap yarımadasının doğu ve

⁶⁴⁵ Tûsî, **Tibyân**, IV, 294; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 176. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 270; Mekkî, **Keşf**, I, 456; Dâni, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd, **et-Teyisîr fi'l-Kırâati's-seb'a**, thk. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabi, Beyrût, 1404/1984, 107; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 266; Dimyâtî, **İthâf**, s. 276.

⁶⁴⁶ bkz. Sîbeveyhi, **Kitâb**, IV, 12.

⁶⁴⁷ Tûsî, **Tibyân**, IV, 294; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 176.

⁶⁴⁸ Mekkî, **Keşf**, I, 456; İbn Hâleveyh, **Hucce**, s. 152; Kurtubî, **Câmi'**, IV, 104;

⁶⁴⁹ İbn Zencele, **Huccetü'l-Kırâât**, s. 275; İbnü'l-Cevzî, **Zâdû'l-Mesîr**, II, 84; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, IX, 436; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, IV, 189. Tûsî, bu örnekte herhangi bir lehçe ismini zikretmemekle birlikte "غَلَطَةٌ/غَلَطَةٌ" (Tevbe 9/123) örneğinde kesrenin Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimi olduğunu, fetha ve ile okuyuşun ise Temim lehçelene ait bir telaffuz biçimi olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hicâz lehçesini yansıtan kırâatin daha fasih bir okuyuş olduğunu ifade etmiştir. (Tûsî, **Tibyân**, V, 323-324.) Yine "وَدَّ/وَدَّ/وَدَّ" (Nuh 71/23) örneğinde kesre ile kırâat olmamakla birlikte, fethanın Hicâzlılar'ın, zammenin Temîmliler'in, kesrenin ise bazı Benî Kayşlılar'ın lehçelerini yansıttığı bilgisini vermiştir. (Tûsî, **Tibyân**, IV, 284.)

⁶⁵⁰ Altundağ, "Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi", s. 43.

orta bölgelerinde yaşayan Temîm, Kays, Esed, Bekir gibi bedevî kabilelerin ise kelimeleri telaffuz ederken daha ağır ve kalın olan zamme veya kesreye meylederek okuduklarını söylemiştir.⁶⁵¹

1.2.2.2. Kelimenin İkinci Köklerindeki Hareke Farklılıkları

Kur'an lafızlarının lehçelere dayalı farklı hareketlerle kırâati bazen de kelimenin ayne'l-fiilinde (sülâsilerde kelimenin ikinci kökü) ortaya çıkmaktadır. “عُرْبٌ/عُرْبٌ”, “عُرْبٌ/عُرْبٌ”, “عُرْبٌ/عُرْبٌ”, “عُرْبٌ/عُرْبٌ” örneklerinde⁶⁵² olduğu gibi kelimelerin kırâati lehçelerle ilişkili olarak bazen sükûn, bazen ise hareke ile (zamme-fetha) telaffuz edilmektedir. Konuyu Vâkıa sûresinde yer alan “عُرْبًا”⁶⁵³ kelimesinden ele alıp incelersek,⁶⁵⁴ Tûsî ve Tabersî, bu kelimeyi kırâat imamlarından Hamza, Halef, Hammâd ve Ebû Bekir'in tahfif ile “عُرْبًا” şeklinde okuduklarını; diğerlerinin ise teskîl ile “عُرْبًا” şeklinde okuduklarını bildirmişlerdir.⁶⁵⁵ Tûsî, her iki okuyuşun da lehçe olduğunu söylemiş; ancak bağlı oldukları lehçeleri belirtmemiştir.⁶⁵⁶ Tabersî'ye göre, “عُرْبًا” ve “عُرْبًا” kelimeleri, “فُعُولٌ” veznindeki “العُرُوبُ” kelimesinin çoğuludur. Araplar “فُعُولٌ” vezninin çoğulunu “فُعُولٌ” ve “فُعُولٌ” şeklinde her iki vezinde kullandıkları gibi; “العُرُوبُ” kelimesin çoğulunu da “عُرْبًا” ve “عُرْبًا” şeklinde farklı iki

⁶⁵¹ Râcihi, **Lehecât**, s. 149-150.

⁶⁵² Ayne'l-fiilin teskîn ile okunmasına konu olan benzer kelimelerin tamamı için bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 184.

⁶⁵³ Vâkıa 56/37. “فَجَعَلْنَاهُمْ أَتَكَارًا عُرْبًا أَتَرَابًا.” “Onları değerli kimseler için, eşlerine düşkün, yaşıtlı ve ve bâkire olarak yeniden yaratacağız.”

⁶⁵⁴ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/87 (الْفُقُصُ/الْفُقُصُ); Bakara 2/168 (خَطُوتٍ/خَطُوتٍ); Bakara 2/185 vd. (الغُسْرُ/الغُسْرُ); Bakara 2/265 (أَكْلَهَا/أَكْلَهَا); Mâide 5/45. (بِالْأَذْنِ/بِالْأَذْنِ); Araf 7/52. (بِالْغُدُوَّةِ/بِالْغُدُوَّةِ); Enfal 8/42. (بِالْغُدُوَّةِ/بِالْغُدُوَّةِ); Tevbe 9/109. (جُرْفٍ/جُرْفٍ); Vâkıa Sûresi 56/89. (فُرُوحٍ/فُرُوحٍ); Mülk 67/11 (فُسْحَقًا/فُسْحَقًا).

⁶⁵⁵ Tûsî, **Tibyân**, IX, 495; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 362. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 662; Mekkî, **Keşf**, II, 304-305; Dâni, **Teyisr**, 207; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 216; Dimyâtî, **İthâf**, s. 530. Dimyâtî'de bu kelimenin kırâati iki yerde geçmektedir. Müellif bir yerde kelimeyi “عُرْبًا” şeklinde teskîn ile okuyanlarla ilgili olarak; Ebû Amr, Hamza ve Halef'in isimlerini zikretmiş; (bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 186) bir başka yerde Ebû Bekir, Hamza ve Halef'in isimlerini zikretmiştir. (Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 530) İkinci nakil diğer kırâat kaynaklarıyla mutabık olmakla birlikte, birinci nakilde zikredilen Ebû Amr, diğer kırâat kaynaklarında kelimeyi teskîn ile okuyanlar arasında yer almamaktadır. Bu durumda Ebû 'Amr ile Ebû Bekir'in isimlerinin müellif tarafından sehven karıştırıldığı anlaşılmaktadır.

⁶⁵⁶ Tûsî, **Tibyân**, IX, 495.

vezinde kullanmışlardır. ⁶⁵⁷“فَاصْبِرْ إِنَّكَ مِنْ قَوْمٍ صَبِيرٌ” ifadesindeki “صَبِيرٌ” kelimesinin ötreli olarak gelmesi teskîl ile okunmasına örnektir. Kelimenin “عُرْبًا” şeklinde tahfif ile okunması ise zammenin telaffuzda verdiği ağırlığı ortadan kaldırmaya yönelik Araplar’da var olan genel bir kurala dayanmaktadır.⁶⁵⁸ Bu durum genelde Temîm, Bekir, Necid, ahalisinin lehçelerinde görülmektedir.⁶⁵⁹

Ayrıca Hicâz lehçesinde “عَصْدٌ/عَصْدٌ”, “حُمُرٌ/حُمُرٌ”, “فَحْدٌ/فَحْدٌ”, “عُرْبٌ/عُرْبٌ” gibi benzer kelimelerin ayne’l-fiili ötre veya kesre şeklinde harekeli olarak telaffuz edilirken; Bekir, Vaîl, Temîm Esed, Kays gibi Arap kabilelerinin çoğunluğunun lehçelerinde sükûn ile telaffuzu yaygın olarak gözükmektedir.⁶⁶⁰

Kaynakların aktardığı bilgiye göre kelimelerin ayne’l-fiilinin harekeli veya sükûn olarak okunmasında belirli herhangi bir kırâat ekolü bulunmamakla birlikte; Ebû Amr’ın bağlı olduğu Basra kırâati genelde teskîn ile okumaktadır.⁶⁶¹

1.2.2.3. Kelime Sonlarındaki Hareke Farklılıkları

Kur’an lafızlarının lehçelere dayalı farklı hareketlerle seslendirilmesi bazen kelimelerin sonlarında bulunan “mütakellim yâ’ları”nda ortaya çıkmaktadır. Bazı lehçelerin fethaya, bazı lehçelerin kesreye, bazılarının ise hazfe dayalı telaffuzları, İbrâhim sûresinin 22. âyetinde yer alan “بُصْرَجِي”⁶⁶² kelimesi üzerinden ele alınıp incelenecektir.⁶⁶³

⁶⁵⁷ “Sabret, çünkü sen sabır topluluğuna mensupsun.” (Kime ait olduğu tespit edilemeyen beyt, Fârisî’de geçmektedir. (Bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 258.)

⁶⁵⁸ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, IX, 362. Benzer bilgiler Fârisî’de de geçmektedir. (Bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 258-259)

⁶⁵⁹ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, I, 231; Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’an**, III, 125; **Nehhâs**, **İ’râbü’l-Kur’an**, s. 1091.

⁶⁶⁰ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, I, 231; Ayrıca bkz. Sîbeveyhi, **Kitâb**, IV, 113; Dimyâtî, **İthâf**, s. 186; Muhaysin, **Müktebes**, s. 104.

⁶⁶¹ Râcihi, **Lehecât**, s. 187.

⁶⁶² İbrâhim, 14/22.

⁶⁶³ Tûsî ve Tabersî, “هُدَايَ” (Bakara 2/38) kelimesinde de benzer durumun olduğunu ifade etmişlerdir. Tûsî ve Tabersî’ye göre, kırâat imamlarının ekserisi bu kelimeyi “هُدَايَ” şeklinde okumuş; İbn Ebû İshak (ö.205/821) ve Âsım el-Cahderî ise - “لَدَيْ”, “عَلَى”, “هُوَ” örneklerinde olduğu gibi- “elif”i “ي” harfine kalbedip şeddelemek sûretiyle “هُدَايَ” şeklinde okumuşlardır. “هُدَايَ” şeklindeki birinci okuyuş, başta Kureyş olmak üzere Araplar’ın genelinin lehçesini yansıtırken; “هُدَايَ” şeklindeki ikinci okuyuş ise Benî Selim ve Huzeyl kabilelerin lehçelerini yansıtmaktadır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, I, 177; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, I, 177.) Tabersî, A’rac (ö. 118/737) tarafından “ي”nin sükûnuyla “هُدَايَ” şeklinde bir kırâatin daha nakledildiğini söylemiş; ancak vasıl hâlinde bu

Tûsî ve Tabersî, kırâat imamlarından sadece Hamza'nın bu kelimeyi yâ harfinin kesresiyle “بُصْرَخِي” şeklinde okuduğunu, diğer kırâat imamlarının ise “بُصْرَخِي” şeklinde fetha ile okuduklarını nakletmişlerdir.⁶⁶⁴

Her iki müellif de Fârisî'den naklen,⁶⁶⁵ Kutrub (ö. 210/825)'un “بُصْرَخِي” şeklindeki kırâati Benî Yerbû'⁶⁶⁶ kabilesine nispet ettiğini, bu kabilenin ise izâfet yâ'larına zâid yâ eklediğini bildirmişlerdir.⁶⁶⁷ Tûsî, kesreli okuyuşun nahivcilerin çoğunluğu nezdinde câiz olarak kabul edilmediğini ifade etmiş; bu mânada Ferrâ'nın ilgili kırâati câiz olarak kabul etmekle birlikte zayıf bulduğunu söylemiştir.⁶⁶⁸

Tûsî'nin de kısmen işaret ettiği gibi kimi dil ve tefsir kaynakları Hamza'nın diğer kırâatlerden farklı olarak “بُصْرَخِي” şeklinde okumasını şâz, zayıf, hatta vehim olarak görmüşlerdir. Ferrâ, kesreli okuyanların muhtemelen kelimenin başında bulunan “ب” harfinin kelimenin tamamını cer edeceği zannıyla böyle okuyuşa yönelebileceklerini ifade etmiş; oysa mütekellim yâ'sının kelimedden ayrı olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁹ Ahfeş, Araplardan veya nahivcilerden böyle bir okuyuşu işitmediğini; bunun hatalı bir okuyuş olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁰ Zemahşerî ise izâfet yâ'sının harekesinin ancak meftûh olabileceği gerekçesiyle Hamza'nın bu kırâatinin zayıf ve gayr-ı sahih olduğunu iddia etmiştir.⁶⁷¹ İbnü'l-Cezerî, bu şekildeki değerlendirmelere karşı çıkmış; bu okuyuşun Benî Yerbû' kabilesine ait bir lehçe olduğunu, bir çok dil ve kırâat bilginlerince bu kırâatin sahih olarak addedildiğini, aynı zamanda

şekildeki bir okuyuşun hatalı bir okuyuş olduğunu ifade etmiştir. (Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 177.) Benzer eleştiriyi Medine kırâat ehli tarafından (Nâfi', Ebû Ca'fer) “ي”nın sukûnuyla “مَحْيَا” (Enam, 6/163) şeklinde okunan kırâat için de yönelten Tabersî; bu okuyuşu da genel kıyas ve kullanımın dışında olması sebebiyle “şâz” olarak nitelendirmiştir. (Bkz. Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 206)

⁶⁶⁴ Tûsî, **Tibyân**, IV, 289; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 70. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb'a**, s. 362; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 298-299; Dimyâtî, **İthâf**, 342.

⁶⁶⁵ bkz. Fârisî, **Hucce**, V, 29.

⁶⁶⁶ Hemdânî, bu kabilenin Beni Temîm bölgesinde meskûn oldukları bilgisini vererek onlar için “وهم البادية” (onlar bâdiyelilerdir) ifadesini kullanmaktadır. (Hemdânî, İbnü'l-Haik, **Sıfatı Cezireti'l-Arab**, thk. Ali Ekva, Dâru'l-Yemâme, Riyad, 1977, s. 253.

⁶⁶⁷ Tûsî, **Tibyân**, IV, 289; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 70. Ayrıca bkz. Mekki b. Ebû Tâlib, **Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an**, thk. Sâlih ed-Dâmin, 3. bsm., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1987/1407, I, 404.

⁶⁶⁸ Tûsî, **Tibyân**, IV, 289.

⁶⁶⁹ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'an**, II, 75.

⁶⁷⁰ Ahfeş, **Me'âni'l-Kur'an**, II, 407.

⁶⁷¹ Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 375-376; Mustafa Kılıç, **Kırâat Tefsir İlişkisi -Zemahşerî Örneği-**, İFAV, İstanbul, 2015, s. 139.

kırâatlerin sıhhatinde bulunması gerekli olan üç şartı da içinde barındırdığını söyleyerek, gerek Zemahşerî'nin gerekse bu kırâati zayıf veya hatalı olarak gören diğer kişilerin sözlerinin dikkate alınır bir yönünün olmadığını ifade etmiştir.⁶⁷²

Tûsî ve Tabersî, fiil, isim ve sıfatların değişik lehçelerle olan ilişkilerine bağlı olarak farklı hareketlerde telaffuzunu, kendilerinden önceki kaynaklardan istifade etmek sûretiyle ele alıp incelemişler; meseleye kendi özgün yorumlarını da katmak sûretiyle konuya farklı bir açılım kazandırmışlardır. Bu yönleriyle her iki müellifin de sadece tefsir hususunda değil; kırâat konusunda da kaynaklık teşkil edecek muhtevaya sahip oldukları görülmektedir.

2. Nahiv Temelli Kırâat Farklılıkları

Kur'an kırâatleri, kelimelerin farklı okunuşlarına konu olması sebebiyle dil ve nahiv çalışmaları sahasında en önemli etkiye sahiptir. Kur'an'ın farklı kırâatleri, şer'î hükümleri ortaya çıkarma hususunda fıkıh âlimlerince nasıl hüccet olarak kabul edilmekteyse, dili temellendirme ve nahiv kaidelerini oluşturma hususunda da dil ve nahiv âlimlerince aynı şekilde hüccet olarak kabul edilmiştir.⁶⁷³ Bu şekildeki kaynaklık sadece mütâvatir kırâatlerle sınırlı kalmamış, şâz kırâatler için de geçerli bir husus olmuştur. Suyutî, Kur'an-ı Kerim'in, mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kırâatlerinin Arap dilinde ihticâca elverişli olduğunu söylemiş, fıkıhta şâz kırâatlerle ihticâc mevzûu tartışma konusu olmakla birlikte, nahivciler arasında böyle bir ihtilafın dahi söz konusu olmadığını ifade etmiştir.⁶⁷⁴ İbn Atıyye, şeriatın bizâtihi kendisi olarak addedilen Kur'an'ı Kerim'in anlam ve tefsirinin onun i'râb şekillerine dayalı olmasından dolayı, Kur'an i'râbını İslâm şeriatındaki aslî unsurlardan biri olarak kabul etmiştir.⁶⁷⁵

⁶⁷² İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 228.

⁶⁷³ Zekerıyyâ el-Ensârî, **İ'râbü'l-Kur'an**, thk. Muhammed Osman, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 2009/1430, s.14.

⁶⁷⁴ Suyutî, Celâleddin, **el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv**, thk. Ahmed Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1975, s. 20.

⁶⁷⁵ İbn Atıyye, Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, nşr. Abdusselam Abduşşâfi Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, I, 40. Ayrıca bkz. Abdulhamit Birişik, "İ'râbü'l-Kur'an", **DİA**, İstanbul, 2000, XXII, 377.

Bu çerçevede dil ve kırâat âlimleri ilk dönemlerden itibaren nahiv ilminin özünü oluşturan genel mânada “Kur’an’daki anlaşılması zor olan kelime ve ifadelerin anlaşılır hale getirilmesi”ni; kırâat bağlamında ise “Kur’an kırâatinde sonları nasıl okunacağı bilinmeyen kelimelerin araştırılıp, açıklığa kavuşturulması”nı⁶⁷⁶ ifade eden *İ’râbü’l-Kur’ân*, *Me’âni’l-Kur’ân* eserleri vücuda getirmişlerdir. Yine “kırâat farklılıklarında var olan vecihleri dil ve i’rab yönünden ele alarak bu farklılıkların birbirlerine göre tercihe sebep olan illet ve hüccetlerini inceleyen”⁶⁷⁷ *Me’âni’l-Kırâât*, *Huccetü’l-Kırâât*, *İ’râbü’l-Kırâât*, *Vücûhü’l-Kırâât* isimleri altında eserler kaleme almışlardır. Tûsi ve Tâbersî de eserlerinde âyetlerde var olan kırâat ihtilaflarını naklettikten sonra “*el-Hücce*” başlığı altında farklı ihtilafları nahiv, sarf, eski Arap şiiri, lehçeler bağlamında ele almak sûretiyle ilgili kırâatlerin tevcihini yapmışlardır. Biz de bu bölümde her iki müellifin konuya yönelik yaklaşımları çerçevesinde isim, fiil ve harf başlığı altında kırâatlerin nahiv/i’rab temelli ihtilafları üzerinde duracağız.

2.1. İsimlerdeki İ’rab Vecihleri

İsimler kırâat imamları tarafından merfû-mansub-mecrur; izâfetli-izâfetsiz; tenvinli veya tenvinsiz olarak değişik i’rab vecihleriyle okunmuştur. İsimlerin cümle içerisindeki farklı hareketlerle telaffuzu, kırâatlerde mâna farklılıklarına da yol açmıştır. Bu bölümde isimlerdeki bu farklı okuyuşlara Tûsi ve Tabersî’nin yaklaşımları üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.

2.1.1. İsmi Merfû veya Mansub Olarak Gelmesi

İsimler, kırâat imamları tarafından cümle içerisindeki durumlarına göre farklı hareketlerle kırâat edilmişlerdir. Aynı isim kimi kırâat imamları tarafından merfû

⁶⁷⁶ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 300.

⁶⁷⁷ Mehmet Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı:1, 2014, s. 71.

olarak okunurken; diğerk kırâat imamlarınca mansub olarak okunmuştur. Âl-i ‘İmrân sûresinde yer alan “الْبِرُّ/الْبِرُّ” kelimesi⁶⁷⁸ bu şekildeki bir i‘rab farklılığına örnek teşkil etmektedir.⁶⁷⁹ Hafs ve Hamza dışındaki kırâat imamlarının tamamı bu kelimeyi “ر” harfinin zammesi ile “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde okurlarken; Hafs ve Hamza “ر” harfinin fethası ile “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde okumuştur.⁶⁸⁰

Tûsî’ye göre “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde ref’ ile okuyan kimse, “الْبِرُّ” kelimesini “لَيْسَ”nin ismi yapmakta, “أَنْ تُولُوا” şeklinde başlayan cümleyi ise nasb mahallinde “لَيْسَ”nin haberi yapmaktadır. “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde nasb ile okuyan kimse ise, “الْبِرُّ” kelimesini “mukaddem haber”, “أَنْ تُولُوا” ifadesini ise ref’ mahallinde “muahhar isim” yapmaktadır. Tûsî’ye göre bunun örnekleri Kur’an-ı Kerîm’de çok sayıda bulunmaktadır: “وَمَا كَانَ”⁶⁸¹ âyetinde “حُجَّتَهُمْ” lafzının nasb ile okunması, “جَوَابَ”⁶⁸² âyetindeki “وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ” lafzının nasb ile okunması, “قَوْلَهُمْ”⁶⁸³ lafzının nasb ile okunması bu okuyuşun Kur’an’dan hüccetleridir. Bununla birlikte Tûsî, ref’ ile okunan kırâatin gramer ve anlam bakımından daha iyi ve daha kuvvetli bir okuyuş olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁴

Tabersî ise, isim vermeden Ebû Ali el-Fârisî’den nakilde bulunarak,⁶⁸⁴ her iki okuyuşun da güzel bir okuyuş olduğunu ifade etmiş; sebebini ise her iki okuyuşta da

⁶⁷⁸ Bakara 2/177. “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ” *“Yüzlerinizi doğuya yahut batıya çevirmeniz iyilik değildir. Gerçek iyilik Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplar, iman etmek...”*

⁶⁷⁹ Tûsî ve Tabersî’de geçtiğı halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğerk örnekler için bkz. **Tûsî ve Tabersî:** Bakara 2/196 (وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)؛ Bakara 2/219 (قُلْ)؛ (تَجَارَةً خَاصِرَةً/تَجَارَةً خَاصِرَةً)؛ Bakara 2/282 (غُرْفَةً بِيَدِهِ/ غُرْفَةً بِيَدِهِ)؛ (قُلْ الْعَفْوَ/الْعَفْوَ)؛ Nisâ 4/40 (هَذَا يَوْمُ هَذَا يَوْمُ)؛ Mâide 5/119 (غَيْرُ غَيْرٍ أُولَى الضَّرَرِ)؛ Nisâ 4/95 (وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً)؛ En‘âm 6/23 (وَلِبَاسَ التَّقْوَى/وَلِبَاسَ التَّقْوَى)؛ A‘râf 7/25 (سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ/سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ)؛ En‘âm 6/55 (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ/فِتْنَتُهُمْ)؛ (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً)؛ Enfâl 8/35 (مَغْذِرَةً/مَغْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ)؛ A‘râf 7/164 (خَالِصَةً/خَالِصَةً)؛ A‘râf 7/32 (مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ/مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ)؛ Tevbe 9/100 (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْنِيدَةً وَتَصْنِيدَةً)؛ Yûnus 10/23 (وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ)؛ Yûnus 10/61 (وَشَرَّكَاءُكُمْ/فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشَرَّكَاءُكُمْ)؛ Yûnus 10/71 (لَا تَسْمَعُ فِيهَا)؛ Gâsiye 88/11 (يَوْمَ لَا تَمْلِكُ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ)؛ İnfitâr 82/19 (الرَّيْحُ/الرَّيْحُ)؛ Sebe’ 34/14 (إِنَّا كُلُّ/إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ)؛ Kamer 54/49 (وَرَسُولُهُ/أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ)؛ Tabersî: Tevbe 9/3 (لَا غِيَةَ/لَا غِيَةَ شَيْءٍ).

⁶⁸⁰ Tûsî, **Tibyân**, II, 94; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 482. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 175; Mekkî, **Keşf**, I, 280; Dâni, **Teysîr**, 79; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 226.

⁶⁸¹ Câsiye 45/25.

⁶⁸² Âl-i ‘İmrân 3/147.

⁶⁸³ Tûsî, **Tibyân**, II, 99.

⁶⁸⁴ Bkz. Fârisî, **Hucce**, II, 271.

“لَيْسَ”nin ismi ve haberinin marife olmasına bağlamıştır.⁶⁸⁵ Bu şekilde isim ve haberlerde marifelik durumu aynı olunca herhangi birinin isim, diğerinin haber olarak gelmesi birbirine denk bir durumu ifade etmektedir. Tabersî, “لَيْسَ”nin fiile benzeyen bir kelime olması, fiilden sonra fâilin gelmesinin mef‘ûlün gelmesinden daha evlâ olması sebebiyle “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklindeki kırâatin tercihe daha elverişli bir okuyuş olduğunu söylemiştir. Ref’ ve nasb ile okuyuşun anlam yönünden birbirine yakın mânalar ifade ettiğini belirten Tabersî; nasb ile kırâatte âyetin mânasının “Yüzlerinizi çevirmeniz, büsbütün iyilik değildir.” şeklinde olduğunu, ref’ ile kırâatte ise “Büsbütün iyilik, yüzlerinizi çevirmeniz değildir.” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁶

Dil ve kırâat âlimlerinin ekserisi “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklindeki ref’ ile kırâatin daha iyi ve kuvvetli bir okuyuş olduğunu ifade etmişler; Tûsî ve Tabersî’de geçen benzer bilgileri ortaya koymuşlardır.⁶⁸⁷ Yukarıdaki örnekte, Tabersî’nin kelimedeki fiil-fâil uyumunu dikkate almak sûretiyle genelde İmâmiyye Şîası’nın tercihi olan Hafs rivâyetinin dışındaki başka bir kırâati tercih etmesi dikkate değer bir husustur.

İsimlerin âyet içerisinde mansub veya merfû gelmesine dair bir başka örnek En‘âm sûresindeki “جَنَّتْ/جَنَّتْ”⁶⁸⁸ kelimesidir. Bu kelimeyi kırâat imamlarının tamamı “ت” harfinin kesresiyle⁶⁸⁹ “جَنَّتْ” şeklinde nasb üzere okurlarken; Âsım -Ebû Bekir, Yusuf el-A‘şâ, Bürcümî (ö. 230/846) rivâyetiyle- “ت” harfinin zammesiyle “جَنَّتْ” şeklinde okumuştur. Bu aynı zamanda Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd ve Yahya b. Ya‘mer’in (ö. 89/708 [?]) kırâatleridir.⁶⁹⁰ Tûsî ve Tabersî kelimenin nasb ve ref şeklinde okunmasının hüccetini şu şekilde ortaya koymuşlardır:

⁶⁸⁵ Burada “لَيْسَ”den sonra gelen “الْبِرُّ” kelimesi marifedir; yine “أَنْ تُولُوا” kelimesi de sarih masdar olan “التولية” mânasında masdar-ı müevveldir ve marifedir. (Mekkî, **Keşf**, I, 280.)

⁶⁸⁶ Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, I, 483.

⁶⁸⁷ Bkz. Ferrâ, **Me‘âni'l-Kur‘an**, I, 104; Mekkî, **Keşf**, I, 281; Ezherî, Ebû Munsur, **Kitâbu Me‘âni'l-Kırâât**, thk. Mustafa Derviş, Avd b. Hamd Kavezi, y.y., Dârü'l-Maârif, t.y., I, 191.

⁶⁸⁸ En‘âm 6/99. “...Hurma ağacının tomurcuğundan, birbirine benzeyen ve birbirinden farklı hurma salkımları; üzüm bağları, zeytin ve nar bitiririz.”

⁶⁸⁹ Bu örnekte “جَنَّتْ” kelimesi nasb mahallindedir, cem’i müennesi sâlim ‘tâ’larının nasb ve cer hali kesreli olması sebebiyle bu şekilde okunmaktadır.

⁶⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, IV, 215; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, IV, 121. Ayrıca bkz. İbn Zencele, **Huccetü'l-Kırâât**, s. 264; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, V, 75-76; Dimyâtî, **İthâf**, s. 270.

a. "فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ" şeklinde nasb ile okunması durumunda bu kelimenin "فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا" (Gökten su indirilerek) onunla her türlü bitkiyi bitirip yeşertiriz." âyetindeki "نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ" veya "خَضِرًا" ibarelerine atfedilmesi söz konusudur. Bu durumda âyetin takdiri, "فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ" "O sudan her çeşit bitki ve üzüm bağları çıkardık" veya "فَأَخْرَجْنَا مِنَ الْمَاءِ خَضِرًا وَنَبَاتٍ مِنْ أَغْنَابٍ" "İşte biz o suyla yeşillik ve üzüm bağları meydana getirdik." şeklinde olmaktadır.⁶⁹¹

b. Kelimenin "نَبَاتٍ" şeklinde ref ile okunması durumunda ise mânen değil lafzen "وَرَأَيْتُ زَوْجَكَ فِي" kelimesine atfedilmesi söz konusudur. Bu tıpkı şairin "وَرَأَيْتُ زَوْجَكَ فِي" "Kocanı çatışma ortamında gördüm; kılıç ve mızrak kuşanmış bir vaziyette..." şeklindeki sözüne benzemektedir. Burada "زَوْجًا" kelimesi kendinden farklı bir mâna ilişkisi ifade eden "سَيْفًا" kelimesine i'rab yönünden atfedilmiştir. Kastedilen mâna ise "مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَحَامِلًا زَوْجًا" "kılıç kuşanmış, mızrak taşır bir vaziyette..." olmaktadır; zira "تَقَلَّدَ" "kuşandı" fiili "سَيْفًا" "kılıç" kelimesine özgülü bir fiildir.⁶⁹²

Kırâat ve tefsir âlimleri kelimenin "نَبَاتٍ" şeklinde ref ile okunmasıyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Taberî, ref ile "نَبَاتٍ" şeklindeki okuyuşu uygun bulmadığını söylemiştir. Gerekçesini ise kurrânın nasb ile okuyuşta ittifak etmesine ve ref ile okuyuşun doğru bir mânaya uzak oluşuna bağlamıştır.⁶⁹³ Ebû 'Ubeyd -Kâsım b. Sellâm- ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) de bu şekildeki bir okuyuşu reddeden kırâat bilginleridir. Ebû Hâtîm'e göre, "Üzüm bahçeleri hurmadan

⁶⁹¹ Tûsî, **Tibyân**, IV, 215; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 121.

⁶⁹² Tûsî, **Tibyân**, IV, 215; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 121. Arap dilinde bu şekilde kullanımın başka örnekleri de bulunmaktadır: "وَرَجَّجَ الْحَوَاجِبَ وَالْعُيُونُ" şeklindeki örnek birçok dil ve tefsir kaynaklarında yer almaktadır. Burada "الْعُيُونُ" "gözler" kelimesi kendinden önce en yakın kelime olan "الْحَوَاجِبَ" "kaşlar" kelimesine lafzen atfedilmek sûretiyle mansub okunmuştur. Oysa "رَجَّجَ" fiili "الْحَوَاجِبَ" kelimesine özgülü bir fiildir. "الْعُيُونُ" kelimesi ise "كَحَلَّ" "(göze) sürme çekmek" fiili ile kullanılmaktadır. Bu durumda cümlenin takdiri, "وَرَجَّجَ الْحَوَاجِبَ وَكَحَلَ الْعُيُونُ" "Kadınlar, kaşlarına ve gözlerine sürme çekti." şeklinde olmaktadır. İlgili âyette de "نَبَاتٍ" kelimesinin "قُنُوتٌ" kelimesine atfedilerek merfû olarak okunması benzer bir durumu ifade etmektedir; zira üzüm bahçelerinin hurma tomurcuğundan olması söz konusu değildir. (Bkz. Halebî, **Dürri'l-Masûn**, V, 77.) Buna benzer söz dizisi Türkçe'de de kullanılmaktadır: "Sabah kahvaltıda ne yedin?" sorusuna "Çay, ekmek, peynir, zeytin, ..." şeklinde verdiğimiz cevap aynı nitelikteki cümle yapısına örnektir; zira çay yenen bir şey değil, içilen bir şeydir.

⁶⁹³ Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, XI, 577.

olmaz, dolayısıyla böyle bir kırâat muhaldir.”⁶⁹⁴ Mekkî, “hurmadan çıkan salkımlar ve üzüm bahçeleri” şeklindeki mânanın doğru olamayacağını, dolayısıyla “جَنَّاتٌ” kelimesinin “قِنَوَانٌ” kelimesine atfının mâna açısından mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Ancak “وَلَهُمْ جَنَّاتٌ” “Onlar için üzüm bahçeleri de vardır.” şeklindeki takdirin mümkün olabileceğini söylemiştir.⁶⁹⁵

İbn Mihrân el-Isbehânî (ö. 381/992), Âsım’dan gelen bu şekildeki bir kırâati kendisinin Kûfe ve Bağdat’ta okuduğunu ifade ederek “جَنَّاتٌ” şeklindeki kırâatin varlığına işaret etmiştir.⁶⁹⁶

Dil ve tefsir âlimlerinin birçoğu bu kırâatin Arap dilinde tevcihinin varlığına dikkat çekerek bu şekildeki okuyuşun reddinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir.⁶⁹⁷ Nehhâs, “جَنَّاتٌ” kelimesinin te’vilinin yanlış yapıldığını, oysa bu kelimenin mübteda ile merfû olduğunu, haberinin ise mahzûf olduğunu, cümlenin takdirinin ise “وَلَهُمْ جَنَّاتٌ” “ve onlar için bahçeler vardır.” şeklinde olduğunu söylemiştir. Benzer şekildeki takdiri Sîbeveyhi, Kisâî ve Ferrâ’nın da câiz gördüğünü ifade etmiştir.⁶⁹⁸ İbn Atıyye, ref’ ile kırâati “وَلَكُمْ جَنَّاتٌ” şeklinde takdir etmiş, Taberî’nin “قِنَوَانٌ” kelimesine atfetmek sûretiyle ilgili kırâate karşı çıkmasını ise zayıf bir değerlendirme olarak görmüştür.⁶⁹⁹ Zemahşeri, ref’ ile okunması durumunda kelimenin iki şekilde izah edilebileceğini söylemiştir:

a. “... وَتَمَّ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ” “O hurma bahçesinin yanı sıra, ayrıca orada üzüm bahçeleri de bulunmaktadır.” şeklinde bir mâna kastedilebilir.

b. Lafzen “قِنَوَانٌ” kelimesine atfetmek sûretiyle, âyetin mânası “وَمُخْرَجَةٌ مِنَ النَّخْلِ” “Hurmadan çıkan salkımlar ve üzüm bağları bulunur.” şeklinde takdir edilir.⁷⁰⁰

⁶⁹⁴ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 278; Kurtubî, *Câmi’*, VII, 51; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, IX, 315; Halebî, *Dürü’l-Masûn*, V, 77.

⁶⁹⁵ Mekkî, *Müşkilü İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 264.

⁶⁹⁶ İbn Mihrân, Ahmed b. Mihrân en-Nîsabûrî, *el-Mebsût fi’l-Kırââti’l-‘Aşr*, thk. Subey Hâkimî, Matbuatu Mecmai’l-Lugati’l-‘Arabiyye, Dımaşk, 1401/1980, s. 199.

⁶⁹⁷ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, IX, 316.

⁶⁹⁸ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 278.

⁶⁹⁹ İbn Atıyye, *Muharraru’l-Vecîz*, II, 328.

⁷⁰⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 379.

Kurtubî ise, "وَجَّاتُ مِنْ أَغْنَابٍ أَخْرَجْنَاهَا" "Orada üzüm bağları da çıkardık." şeklinde cümlelerin takdir edilebileceğini, bunun tıpkı "أَكْرَمْتُ عَبْدَ اللَّهِ وَأَخُوهُ" "Abdullah ve kardeşine ikramda bulundum." cümlesinin "وَأَخُوهُ أَكْرَمْتُ أُيُسًا" "Aynı şekilde kardeşine de ikramda bulundum." şeklinde takdir edilmesine benzediğini ifade etmektedir.⁷⁰¹

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Tûsî ve Tabersî, isimlerin farklı hareketlerle kırâat edilmesini i'rab yönünden ele almışlar, Arap dilinde var olan benzer örneklerle konuyu açıklamaya çalışmışlar, farklı hareketlerin ilgili âyete kattığı anlam üzerinde durmuşlardır. Her iki müellifin de yaptıkları tahlillerde Sünnî ekolde bulunan tefsirlerle -İmâmiyye Şîası'nın öncelediği kimi konular dışında- çok ayrışmadıkları, kırâatleri değerlendirmede uzlaştıracı bir yaklaşıma sahip oldukları müşâhede edilmektedir.

2.1.2. İsmi Merfû veya Mecrur Olarak Gelmesi

Bakara sûresi 210. âyette yer alan "وَالْمَلَكُ"⁷⁰² kelimesi kırâat imamlarınca merfû veya mecrur olarak farklı i'rab vecihleriyle okunan kelimelerden birisi olmuştur.⁷⁰³ Bu kelime, Ebû Ca'fer dışındaki kırâat-ı aşere imamları tarafından "وَالْمَلِكُ" şeklinde merfû olarak okunurken; sadece Ebû Ca'fer tarafından "وَالْمَلِكُ" şeklinde cer ile okunmuştur.⁷⁰⁴

Tûsî ve Tabersî'ye göre, dil âlimleri tarafından tercih edilen kırâat, bu kelimenin "اللَّهُ" lafzına atfedilmek sûretiyle "وَالْمَلِكُ" şeklinde ref' ile okunmasıdır. Bu durumda âyetin mânası, "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ" "Onlar ancak kendilerine Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi gözlüyorlar?" şeklinde

⁷⁰¹ Kurtubî, *Câmi'*, VII, 51.

⁷⁰² Bakara 2/210. "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" "Yoksa onlar, Allah'ın ve meleklerin bulut gölgeleri içinde gelmesini mi bekliyorlar? Ama o zaman işleri bitirilmiş, herşey Allah'a döndürülmüş olurdu."

⁷⁰³ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, tespit edebildiğimiz konuyla ilgili diğer örnek için bkz. Tevbe 9/100 (وَالْأَنْصَارُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارُ)

⁷⁰⁴ Tûsî, *Tibyân*, II, 188; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, II, 59; Ayrıca bkz. Halebî, *Dürri'l-Masûn*, II, 364; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 125; Dimyâtî, *İthâf*, s. 202.

olmaktadır.⁷⁰⁵ Kesre ile okunması durumunda ise “فِي ظُلِّ” veya “مِنَ الْعَمَامِ” kelimesine atfı söz konusudur ki bu durumda cümlelerin takdiri, “Allah’ın, buluttan gölgeler ve melekler topluluğu arasında gelmesini mi bekliyorlar?” şeklinde olmaktadır.⁷⁰⁶

Dil ve tefsir kaynakları ‘Ubey b. Ka‘b’ın kırâatinin de “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” şeklinde olduğundan hareketle,⁷⁰⁷ ref’ ile olan okuyuşun daha güzel bir okuyuş olduğunu söylemişlerdir.⁷⁰⁸

İsmi merfû veya mecrur olarak okunmasına dair bir başka örnek Burûc sûresinde yer alan “الْمَجِيدِ”⁷⁰⁹ ve “مَحْفُوظٌ”⁷¹⁰ kelimeleridir. Kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef birinci kelimeyi “د” harfinin kesresiyle “الْمَجِيدِ” şeklinde okurlarken; diğer kırâat imamları “الْمَجِيدِ” şeklinde ref ile okumuşlardır.⁷¹¹ Kelime ref’ ile okunması durumunda Allah Teâlâ’ya işaret etmekte olan “ذُو” kelimesinin

⁷⁰⁵ Tûsî ve Tabersî’ye göre, “gelmek” fiili Allah Teâlâ için kullanılması durumunda Allah’ın emrini ve azabını ifade etmekte olup, hakiki anlam ifade etmemektedir. Benzer durum “فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا” (Allah (ın azabı) hiç beklemedikleri yerden geliverdi) (Haşr 59/2) âyetinde de söz konusudur. Bu tıpkı “falanın sözü, falanın vadi bana geldi” demeye benzemektedir. Şairin şu sözü de bu mânâyı destekler mâhiyettedir: “أَتَانِي نَصْرُهُمْ، وَهُمْ بَعِيدٌ بِلَادُهُمْ بِلَادُ الْخَيْرِزَانِ” “Onlar uzak şehirlerde oldukları halde yardımları bana geldi; şehirleri Hayzurân’ın şehridir.” (Tûsî, **Tibyân**, II, 188-189; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 61.) Taberî’ye göre, bu âyette ifade buyurulan “Allah’ın gelmesi”nden maksadın ne olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür:

- Bazılarına göre, bu âyette geçen “gelmek”ten maksat Allah’ın kendi zât-ı ulûhiyetine mahsus bir sıfattır. Bu gibi sıfatlar hakkında Allah ve Resûlünün söylediği şeyler dışında zorlayıcı yorumlara girmek doğru değildir.
- Bir başka görüşe göre, bu sıfatlar hakiki anlamlarında kullanılmış olup, “Allah Teâlâ’nın gelmesi”nden maksat, gerçek mânada gelmesi olup, bir mekândan başka bir mekâna intikalini ifade etmektedir.
- Yine bir başka görüşe göre, burada zikri geçen “Allah Teâlâ’nın gelmesi”nden maksat, Allah’ın hükmünün ve emrinin gelmesidir.
- Bazılarına göre ise, “Allah Teâlâ’nın gelmesi”nden maksat, Allah’ın sevabının, hesabının ve azabının gelmesidir. Bu tıpkı, “Vali, hırsızın elini kesti.” ifadesine benzemektedir; zira burada kesme eylemini gerçekleştiren vali değil, valinin kesme emrini yerine getiren muhafızlarıdır. Burada da Allah Teâlâ’nın bu gibi fiillere sebebiyetinden dolayı, “gelme” eylemi Allah Teâlâ’ya nispet edilmiştir. (Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, III, 609.) Kurtubî ise, bu âyette “meleklerin gelmesi”nden kastın, insanların ruhunu kabzetmek için gelmelerini; “Allah’ın gelmesi”nden maksadın ise bir alet veya illeti gerektirmeyecek şekilde kendi zâtına mahsus bir geliş ifade ettiğini bildirmiştir. (Kurtubî, **Câmi‘**, II, 25.)

⁷⁰⁶ Tûsî, **Tibyân**, II, 188; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 59. Kurtubî, “الْمَلَكَةُ” kelimesinin cer ile okunması durumunda âyetin takdirinin “مَعَ الْمَلَكَةِ” “meleklerle birlikte” şeklinde olduğunu, bu tıpkı Arabin “مَعَ الْعَسْكَرِ” “askerle birlikte geldi” kastetmesine benzediğini söylemiştir. (Kurtubî, **Câmi‘**, II, 25.)

⁷⁰⁷ Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, III, 605; Kurtubî, **Câmi‘**, II, 25.

⁷⁰⁸ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’an**, I, 124; Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’an**, I, 281.

⁷⁰⁹ Burûc 85/15. “ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ.” “Arş’in sahibidir, şanı yüce olandır.”

⁷¹⁰ Burûc 85/22. “فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ.” “O, levh-i mahfûzdadır.”

⁷¹¹ Tûsî, **Tibyân**, X, 319; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 311. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 678; Mekkî, **Keşf**, II, 369; a.mlf., **Tefsîr**, s. 723; Dâni, **Tefsîr**, 221; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 399.

sıfatı olmaktadır; cer ile okunması durumunda ise “الْعَرْشِ” kelimesinin sıfatı olmaktadır.⁷¹² Bu durumda âyet-i kerimenin mânası ref’ kırâatinde “arşın yüce, ulu sahibi” anlamına gelmekte iken, cer kırâatinde “yüce arşın sahibi” anlamına gelmektedir.⁷¹³

Tabersî’ye göre kırâat imamlarının ekserisi “الْمَجِيدُ” şeklindeki ref’ ile olan kırâati tercih etmişlerdir. Zira “الْمَجِيدُ” kelimesi, Allah Teâlânın “azamet ve yücelik” sıfatlarından olup zât-ı ulûhiyyete özgü bir sıfattır. “الْمَاجِدُ” kelimesi diğer varlıklarda kullanılmakla birlikte “الْمَجِيدُ” kelimesi sadece Allah için kullanılmaktadır.⁷¹⁴

Kelimenin arşın sıfatı olarak “الْمَجِيدُ” şeklinde kesreli okunması durumunda ise, İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyete göre, bu kelime, arşı ve arşın güzelliğini vasfetmektedir. Allah Teâlâ’nın “رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ”⁷¹⁵ âyetinde, arşı “kerîm” sıfatıyla vasfetmesi; “ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ” âyetinde, arşı “mecîd” sıfatıyla vasfedebileceğini destekler mâhiyettedir. Çünkü bu kelimenin anlamında “mükemmellik, yücelik ve yükseklik” bulunmaktadır. Arş, diğer varlıklara nispetle en mükemmel, en yüksek bir yapıya sahiptir ki bu yönüyle o, en güzel sıfatları içinde barındırmaktadır.⁷¹⁶ Tûsî’ye göre, “mecd” kelimesi ve bu kelimenin türevleri Allah dışında birçok varlık için de kullanılabilir. Devenin otlakta otlanarak doymasına Araplar “مَجَدَّتِ الْإِبِلُ” demektedir. Yine ateşi diğer ağaç türlerine göre daha yoğun olan “merh” ve “afâr”⁷¹⁷ ağaçları için “فِي كُلِّ شَجَرٍ نَارٌ، وَاسْتَمَجَدَ الْمَرْحُ وَالْعَفَارُ” “Her ağaçta ateş bulunmaktadır, merh ve afâr ağacının ateşi daha fazladır.” denilmektedir. Buradaki “اسْتَمَجَدَ” fiili anlam olarak, “ateşi yoğun oldu” mânasına gelmektedir. Bu örneklerde de görüldüğü

⁷¹² Tûsî, **Tibyân**, X, 319, 320; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, X, 311. Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’an**, III, 254; Ahfeş, **Me’âni’l-Kur’an**, II, 535; Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, IV, 308.

⁷¹³ Tûsî, **Tibyân**, X, 319, 320.

⁷¹⁴ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, X, 318.

⁷¹⁵ Mûminûn 23/116. “O, şerefli arşın sahibidir.”

⁷¹⁶ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, X, 318-319.

⁷¹⁷ **Merh ve afâr**: Tutuşması çok seri olan ve kendisinden çıkmak taşı elde edilen iki ağaç türüdür. Özellikle sık dallı budaklı olan merh ağacı, rüzgârın esmesiyle dalları birbirine sürtünüp kıvılcım saçarak bütün vadiyi yakabilme özelliğine sahiptir. (Nisâbü’rî, Muhammed b. Ahmed, **Mecma’ü’l-Emsâl**, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, t.y., III, 74.)

üzere bu kelime diğer varlıklar için de kullanılabilir. Dolayısıyla arş kelimesine sıfat olarak kullanılması da imkân dahilindedir.⁷¹⁸

Râzî'de de benzer görüşleri görmekteyiz. Râzî'ye göre kelimeyi cer ile okuyanlar şu görüşü ileri sürmüşlerdir: Kur'an, Allah'tan başkasının da "mecîd" ile tavsif edelebileceğine delâlet etmektedir. Şöyle ki "Allah'ın mecd'i", zâtının vâcibü'l-vucûd oluşu sebebiyle O'nun azametini, yüceliğini, kudret, hikmet ve ilminin mükemmeliyetini belirtmektedir. "Arşın yüceliği" ise, cihet bakımından en üstte oluşunu, kütle olarak azametini, sûret ve terkiibinin güzel olmasını belirtmektedir. Çünkü arş hem terkip hem de şekil yönünden maddelerin en güzeli olarak vâsfe edilmiştir.⁷¹⁹

Başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere tefsir ve kırâat kaynaklarında kelimenin her iki vechinin de câiz olabileceği görüşü ortaya konulmakla birlikte, kimi kaynaklarda mecîd kelimesinin arş kelimesine sıfat yapılamayacağı görüşü yer almaktadır. Nehhâs, mecîd kelimesinin Allah'ın sıfatlarından olması sebebiyle, arş kelimesine sıfat yapılarak mecrur okunmasının bazı nahiv âlimlerince uzak bir ihtimal olarak görüldüğünü nakletmiş; ayrıca "civâr"ın⁷²⁰ Allah'ın kitabında câiz olmayacağını söylemiştir. Hatta Sîbeveyhi'nin bu hususta daha da ileriye giderek şiir veya kelâm da civârı câiz görmediğini⁷²¹ ifade ederek, bu kelimenin ancak civârın dışında yer alan "إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ"⁷²² âyetindeki "رَبِّ" kelimesine sıfat yapılmak

⁷¹⁸ Tûsî, **Tibyân**, X, 319, 320; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 311; Benzer ifadeler için bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 393-394; İbn Atıyye, **Muharraru'l-Vecîz**, V, 463.

⁷¹⁹ Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XXXI, 115.

⁷²⁰ **Hafd ale'l- civâr**: Kelimenin mâna yönünden değil, lafız ve i'rab yönünden kendinden önceki en yakın kelimeye atfedilmek sûretiyle onun i'rabını almasıdır ki, nahiv âlimlerinin çoğunluğuna göre bu şekildeki bir uygulama Allah kelâmında yeri olmayan, şiirdeki zaruretten kaynaklı şâz bir uygulamadır. Ancak bazı dil ve tefsir âlimleri bunun Arap dilinin yapısıyla ilgili bir üslup biçimi olduğu gerekçesiyle bu üslûbun Kur'an'a da yansıdığını iddia etmişlerdir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülfettâh Ahmed Hammûz, **el-Haml 'ale'l-Civâr fi'l-Kur'ani'l-Kerim**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1985/1405, s. 50-52.)

⁷²¹ Sîbeveyhi, "هذا جُرْ حَرْبٍ" "Bu, çökmüş keler yuvasıdır" örneğinden hareketle, kendinden önceki kelimeyle anlam ilişkisi bulunmayan "حَرْبٍ" kelimesinin "حَرْبٍ" kelimesiyle civâr sebebiyle mecrur olarak telaffuzunun -bazı Araplar tarafından mecrur olarak telaffuz edilmekle birlikte- hatalı bir ifade biçimi olduğunu; zira "حَرْبٍ" kelimesinin "جُرْ" kelimesinin sıfatı olduğunu, dolayısıyla daha fasih ve doğru ifadenin kelimenin ref ile telaffuz edilmesiyle gerçekleşeceğini söylemiştir. (Sîbeveyhi, **Kitâb**, I, 67, 436; Nehhâs, **İ'râbü'l-Kur'ân**, s. 1301)

⁷²² Burûc 85/12. "Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir."

sûretiyle mecrur okunabileceğini söylemiştir.⁷²³ Benzer ifadeler daha sonra Mekki tarafından da dile getirilen görüşler olmuştur.⁷²⁴ Ancak Tûsî, iki âyet arasındaki fasılının çokluğu sebebiyle bu şekildeki bir görüşe karşı çıkmış ve bunu uzak bir yorum olarak görmüştür.⁷²⁵

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki Tûsî ve Tabersî isimlerin farklı hareketlerle kırâat edilmesinden kaynaklı i'rab vecihlerine eserlerinde yer vermişler, ilgili kırâatleri sarf ve nahiv yönünden ele almışlar, eski Arap dili ve şiirinden getirdikleri şahidlerle kırâatleri temellendirmeye çalışmışlardır. Bu temellendirmenin yanı sıra, farklı i'rab vecihlerinden mütevellid anlam zenginliklerine de tefsirlerinde genişçe yer vermişlerdir. Yaptıkları bu tahlillerde her iki müellifin de geçmişin birikimini eserlerinde yansıtmış olmaları, sonraki Sünnî kaynaklarla ayrı düşmemeleri dikkate değer bir husustur.

2.1.3. İsmi Tenvinli veya Tenvinsiz Okunması

İsimler kırâat imamları tarafından merfû-mansub-mecrur şeklinde farklı i'rab vecihleriyle okunduğu gibi, tenvinli veya tenvinsiz olarak da okunmuşlardır. İsimlerin tenvinli veya tenvinsiz olarak telaffuzu, kırâatlerde kimi zaman mâna farklılıklarına da yol açan bir unsur olmuştur. Neml⁷²⁶ ve Sebe'⁷²⁷ sûrelerinde yer alan “سَبَأَ” lafzı, bu türden bir okuyuşa örnek teşkil etmektedir.⁷²⁸ Bu kelime, Bezî (ö. 250/864) rivâyetiyle İbn Kesîr ve Ebû 'Amr tarafından tenvinsiz (gayr-i munsarif)

⁷²³ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 1301.

⁷²⁴ Bkz. Mekki, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 809-810.

⁷²⁵ Tûsî, *Tibyân*, X, 320.

⁷²⁶ Neml 27/22. “فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ” *“Hüdühüd, çok geçmeden geldi ve: ‘Senin bilmediğin bir şey öğrendim; sana Sebe’ hakkında doğru haber getirdim.’ dedi.”*

⁷²⁷ Sebe' 34/15. “لَقَدْ كَانَ لِسَبَأٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ.” *“Sebe halkının iki tarafı bahçelerle çevrili yurtları, Allah'ın rahmetinin bir işaretiydi.”*

⁷²⁸ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. İsrâ 17/23 (أَفْءَ). “تَمُودُ” kelimesi şu âyetlerde (تَمُودًا/تَمُود) şeklinde okunmuştur: Hûd 11/61; Hûd 11/68; Furkân 25/38; Ankebût 29/38; Necm 53/51. Tabersî: Tevbe 930 (عَزِيزُ/عَزِيزُ); Mü'minûn 23/36 (هَيْهَاتَ/هَيْهَاتَ/هَيْهَاتَ/هَيْهَاتَ). Tenvinli veya tenvinsiz okunan başkaca isimler bulunmakla birlikte, tenvinin düşmesi izâfet kaynaklı olması sebebiyle bahsi geçen isimlere “izâfetle ilgili i'rab vecihleri” başlığı altında yer verilecektir.

olarak fetha ile “سَبَّأً” şeklinde okunurken; diğer kırâat imamları tarafından tenvinli (munsarif) ve mecrur olarak “سَبَّاءً” şeklinde okunmuştur.⁷²⁹

Tûsî, kelimenin tenvinsiz gayr-i munsarif olarak “سَبَّأً” şeklinde okunmasını, bu kelimenin alem ve müennes olmasına bağlamıştır. Zira, Sebe’, Yemen’de bulunan bir kabilenin veya o kabilenin annelerinin ismi olarak zikredilmiştir.⁷³⁰

Tabersî; Sîbeveyhi, Fârisî ve Zeccâc’dan naklen bu kelime üzerinde açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre Sîbeveyhi, kelimenin kimi zaman kabile ismi olarak, kimi zaman da bir mahalle ismi olarak kullanıldığını belirtmiş, burada tercihini kelimenin “سَبَّأً” şeklinde munsarif olmasından yana koymuştur.⁷³¹ Ebû Ali el-Fârisî, kelimenin; mahalle, kabile veya kabilenin babalarının ismi olarak kullanılabileceğini söylemiş; kabile olarak yorumlanması durumunda gayr-i munsarif olarak “سَبَّأً” şeklinde okunacağını; mahalle veya kabilenin babaları kastedilmesi durumunda ise munsarif olarak okunacağını söylemiştir. Fârisî, her ne kadar baba ismi zamanla kabile ismine dönüşmüş olsa da ismi asıl sahibine hamlederek tenvinli munsarif olarak “سَبَّأً” şeklinde okumanın kendisine daha hoş geldiğini ifade etmiştir.⁷³² Başkaları, bu kelimenin Yemenliler’in tamamının kendisine nisbet edildiği Sebe’ İbn Yeşub İbn Ya’rub İbn Kahtân⁷³³ adında bir erkek ismi olduğunu söylemişlerdir.⁷³⁴ Zeccâc, bu şekildeki tanımlamaya karşı çıkarak, Sebe’nin bir erkek

⁷²⁹ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 86; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VII, 372. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb’a**, 480; Mekkî, **Keşf**, II, 155; Dâni, **Teysîr**, 167; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 337.

⁷³⁰ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 86.

⁷³¹ Bkz. Sîbeveyhi, **Kitâb**, III, 252-253.

⁷³² Bkz. Fârisî, **Hucce**, V, 382-383.

⁷³³ Tabersî’ye göre İbn Abbas’tan gelen bir rivâyet bunu teyid eder niteliktedir. İbn Abbas’ın rivâyetine göre, bir adam Allah Resûlüne, Sebe’nin bir yer mi yoksa bir kadın ismi mi olduğu hakkında soru sormuş, Hz. Peygamber ise onun on çocuklu bir erkek olduğunu bildirmiştir (Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VII, 376) Hadis Tirmizî’de geçmektedir. (Bkz. Tirmizî, “Tefsir”, 35.

⁷³⁴ Bu kelimenin aslının üzerinde bu şekilde durulmasının sebebi, kelimenin munsarif veya gayr-ı munsarif olup olmadığını ortaya çıkarmak içindir. Mekkî’nin de ifade ettiği üzere, bu kelime bir erkek ismi olarak veya bir kabilenin meskûn olduğu mahal/oba olarak (حَيٍّ) kabul edilmesi durumunda, alem olmasının dışında müenneslik alemeti bulunmadığı için munsarif olarak addedilmekte; dolayısıyla cer ve tenvin kabul etmektedir. Bu kelime bir kadın ismi yahut bir kabile ismi olarak kabul edilmesi durumunda ise, gayr-i munsarif sayılmaktadır. Zira, kadın ismi ve kabile ismi hem alem olmaları hem de müennes olmaları sebebiyle gayr-i munsarif olarak addedilmektedirler. Bir kelimenin gayr-i munsarif olarak kabul edilmesinin iki şartı, kendisinde “alemlik” ve “te’nis” alametinin bir arada bulunmasıdır. Bu iki kelimedede her iki özellik de bir arada bulunması sebebiyle, cer ve tenvin kabul etmemektedirler (Mekkî, **Keşf**, II, 156; Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, XVIII, 38.)

ismi olduğunu söyleyenin hata ettiğini ifade etmiş, bu kelimenin Yemen’de Me’rib diye şöhret bulan bir şehrin ismi olduğunu, onunla Sanâ arasındaki yürüme mesafesinin ise üç güne tekâbül ettiğini belirtmiştir.⁷³⁵ Zeccâc’a göre, bu kelimeyi, gayr-i munsarif olarak okuyan kimse, bu ismi kendisinde alemlik ve müenneslik özelliği bulunan “مَدِينَةٌ” “şehir” ismine izafe etmektedir. Munsarif olarak okuyan kimse ise, -ki kırâatte daha yaygın bir okuyuşu ifade etmektedir- bu ismi kendisinde sadece alemlik özelliği bulunan müzekker “بَلَدٌ” “şehir” ismine izafe etmektedir. Bu sebeple munsarif okumaktadır.⁷³⁶

Bu açıklamalardan sonra Tûsî ve Tabersî, kelimenin Arap dilinde hem munsarif hem de gayr-i munsarif olarak kullanıldığını ortaya koymak için bu ismi şiirle istişhâd⁷³⁷ etmişlerdir.⁷³⁸

Tûsî ve Tabersî’nin de yaptıkları nakillerle ortaya koydukları gibi, dil, kırâat ve tefsir âlimleri bu kelimenin hem anlamı hem de kırâatinin tevcihi ile ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ferrâ’nın iddia ettiğine göre, Ruâsî (ö.187/803), Ebû Amr’a bu kelimenin keyfiyeti hakkında soru sormuş, Ebû ‘Amr bu kelimenin neyi ifade ettiğini bilmediğini söylemiştir. Ferrâ, bu bilgiden hareketle Ebû Amr’ın bu kelimeyi bilinir olmaması sebebiyle “سَبَّأٌ” şeklinde gayr-i munsarif okuduğunu, zira Arab’ın tanınmayan bir ismi ifade ederken o kelimedede cer ve tenvini terkederek okuduklarını söylemiştir.⁷³⁹

Nehhâs, Ferrâ’nın bu şekildeki bir değerlendirmesine karşı çıkarak, Ebû Amr’ın bu kelimeyle ilgili olarak “bilmiyorum” şeklinde cevap vermesinin o kelimeyi gayr-i munsarif olarak okumasına delil olamayacağını belirtmiştir. Nehhâs’a göre, bir şeyin bilinir olmaması, o şeyin gayr-i munsarif olarak okunmasını değil; munsarif olarak okunmasını gerekli kılar. Zira isimlerde aslolan munsarifliktir.

⁷³⁵ Bkz. Abdullah Emin Çimen, **Niçin Helâk Oldular**, Akademi yay., İzmir, 2008, s. 313.

⁷³⁶ Bkz. Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, IV, 114.

⁷³⁷ "الْوَارِدُونَ وَتَبَّيَّ فِي دُرَى سَبَّأٍ *** قَدْ غَضَّ أَغْنَاهُمْ جُلْدُ الْجَوَامِيسِ" Şiir, Cerîr b. Atrîye’ye (ö. 110/728) nisbet edilmektedir. Ferrâ ve Taberî tarafından da istişhâd edilmiştir. (Bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, II, 289; Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, XVIII, 38) "مَنْ سَبَّأَ الْحَاضِرِينَ مَأْرَبَ إِذْ ... يَبْتُونَ مِنْ دُونِ سَبَّأِهِ الْعَرَمَا" Beyt, muhadram sahâbî şairlerinden Nâbîga el-Cadî’ye (ö. 65/685 [?]) nisbet edilmektedir. Sîbeveyhi ve Ezherî tarafından da istişhâd edilmiştir (bkz. Sîbeveyhi, **Kitâb**, III, 253; Ezherî, **Me’âni’l-Kur’ân**, II, 237.)

⁷³⁸ Tûsî, **Tibyân**, VIII, 87; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VII, 373.

⁷³⁹ Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, II, 289; Nehhâs, **Îrâbü’l-Kur’ân**, s. 695.

Bir kelimenin gayr-i munsarifliği, kendisine dahil olan bir illetin varlığıyla ortaya çıkar. Asıl sabittir, şek ile ortadan kalkmaz.⁷⁴⁰

Nehhâs'a göre, bu hususta söylenecek en doğru söz, rivâyette de geçtiği üzere bu ismin gerçekte bir erkeğe ait olmasıdır. Sebe' kelimesini munsarif olarak okuyan kimse, bu ismi kabilenin yaşadığı obaya (حي) izâfe etmektedir. Gayr-i munsarif olarak okuyan kimse ise, Semûd örneğinde olduğu gibi bir kabile ismi olarak kullanmaktadır. Ancak Sîbeveyhi'ye göre, ihtiyâr olunan okuyuş, kelimenin "سَيِّئاً" şeklinde munsarif olarak okunmasıdır. Sîbeveyhi'nin bu husustaki hücceti kesindir. Çünkü bu isim müzekker ve müennes olarak kullanılması durumunda daha öncelikli olan tercih müzekker olarak okunmasıdır. Zira müzekker asıldır ve dile telaffuzu daha kolay gelmektedir.⁷⁴¹

Ezherî'nin de aralarında bulunduğu birçok kırâat, dil ve tefsir âlimi, Hz. Peygamber'den gelen haberi de dikkate olarak benzer görüşleri ortaya koymuşlar, kelimenin tenvin ve cer ile okunan kırâatini tercih etmişlerdir.⁷⁴²

Bakara sûresinde yer alan "مِصْرَ"⁷⁴³ kelimesi tenvinli veya tenvinsiz olarak okunan kelimelerden biri olmuştur. Meşhur kırâat imamlarının tamamı bu kelimeyi, "مِصْرًا" şeklinde tenvinli olarak okurlarken, bazı şâz kârîler⁷⁴⁴ "مِصْرَ" şeklinde tenvinsiz olarak okumuşlardır. Tenvinsiz "مِصْرَ" şeklindeki kırâat, aynı zamanda İbn Mes'ûd'un kırâati olmaktadır.⁷⁴⁵

Tûsî ve Tabersî, bu kelimenin tenvinli (munsarif) olarak okunmasını iki şekilde yorumlamışlardır.

⁷⁴⁰ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 696.

⁷⁴¹ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 697.

⁷⁴² Bkz. Ezherî, *Me'âni'l-Kırâât*, II, 237; Mekki, *Keşf*, II, 156; İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, IV, 256; Kurtubî, *Câmi'*, XVI, 136.

⁷⁴³ Bakara 2/61. "اهْبُطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ." "Musa: 'Öyleyse Mısır'a/şehre inin; istedikleriniz ora bulunmakta.' dedi."

⁷⁴⁴ Kaynaklarda bu kırâatlerin nispet edildiği kişilerle ilgili olarak; Hasan-ı Basrî, A'meş, Ebân b. Tağlib'in (ö. 141/758) isimleri geçmektedir. Ayrıca sahabeden de İbn Mes'ûd ve 'Ubeyy b. Ka'b'ın mushaflarında da benzer okuyuşların bulunduğu zikredilmektedir (Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 275; İbn Atıyye, *Muharraru'l-Vecîz*, I, 154; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 71; Kurtubî, *Câmi'*, II, 153.)

⁷⁴⁵ Tûsî, *Tibyân*, I, 276; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 238. Ayrıca bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 41; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 144; Halebî, *Dürü'l-Masûn*, I, 395.

a. Bu kelimenin tenvinli (munsarif) okunması durumunda bilinen “Mısır” değil, herhangi bir şehir kastedilmiştir. Çünkü İsrâiloğulları sürgünde bulunmaktaydılar. Kabak, mercimek, sarımsak, soğan gibi talep ettikleri şeylerin çölde bulunması imkansızdı. Bu türden bitkiler ancak ve ancak şehirlerde bulunabilecek türden bitkilerdi.⁷⁴⁶ Cumhûrun kırâatine göre âyetin te’vili; “Herhangi bir şehre inin, zira sizler çölde bulunmaktasınız, talep ettiğiniz şeyler çölde bulunabilecek türden şeyler değil; ancak köy veya şehirlerde bulunabilecek cinsten şeylerdir. İşte, oralara inerseniniz aradığınız şeyleri ancak oralarda bulabilirsiniz.” şeklinde olmaktadır.⁷⁴⁷

b. Bu kelimenin tenvinli (munsarif) olarak okunması durumunda kendilerinin sürgün edildikleri mâruf “Mısır” şehri de kastedilmiş olabilir. Bu durumda âyetin te’vili, “Öyleyse, kendisinden sürgün edildiğiniz Mısır’a inin! İsteddiğiniz şeyler orada vardır.” şeklinde olur. Burada alem olan bir kelime mushaf hattına ittiba sebebiyle elif ve tenvin ziyadesiyle munsarif olarak okunmuştur. Zira benzer durum, “قَوَارِيرًا”⁷⁴⁸ kelimesinde de söz konusudur. Mushaf hattına ittiba sebebiyle burada da tenvinli olarak okunmuştur.⁷⁴⁹

İbn Mes‘ûd ve bazı şâz kırâatlerde bulunan “اهْبِطُوا مِصْرَ” şeklindeki tenvinsiz okuyuşa gelince, bu durumda “مِصْرَ” kelimesi ile “ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ” âyetinde⁷⁵⁰ olduğu gibi bilinen “Mısır” kastedilmiş olunabilir. Kelime, marifelik ve müenneslik sebepleri bir araya geldiği için gayr-i munsarif (tenvinsiz) olarak okunmuştur.⁷⁵¹

Bu iki kırâatle ilgili benzer değerlendirmelerin Tûsî ve Tabersî’den önce ve sonra yaşayan dil ve tefsir âlimleri tarafından da dile getirildiği görülmektedir.⁷⁵² Ancak Ferrâ bu hususta, tercihini “مِصْرَ” şeklindeki kırâatten yana koymuş, bu

⁷⁴⁶ Tûsî, **Tibyân**, I, 276-277.

⁷⁴⁷ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 239.

⁷⁴⁸ İnsân 76/15.

⁷⁴⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 276-277; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 238.

⁷⁵⁰ Yûsuf 12/99. “Yûsuf’un yanına girdiklerinde anne babasını bağrına bastı ve “Allah’ın izniyle Mısır’a güven içinde girin kalın” dedi.”

⁷⁵¹ Tûsî, **Tibyân**, I, 276-277; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 238.

⁷⁵² Bkz. Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’ân**, I, 144; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. s. 275; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, I, 154; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr**, I, 71; Kurtubî, **Câmi‘**, II, 153.

şekildeki tercihini, İbn Mes'ûd'un "اهْبِطُوا مِصْرَ" ve 'Ubeyy b. Ka'b'ın "اهْبِطُوا فَإِنَّ لَكُمْ مَا" şeklindeki tenvinsiz kırâatlerine dayandırmıştır. Ferrâ'ya göre, Ameş'e (ö. 148/765) bu şekildeki kırâati hakkında sorulmuş, A'meş; "Salih b. Ali'nin (ö. 154/772) vâililik ettiği Mısır şehridir." şeklinde cevap vermiştir.⁷⁵³ Taberî, mushaf hattına ittibâi ve bütün kırâat imamlarının ittifakı sebebiyle "مِصْرًا" şeklindeki elif ve tenvinli kırâat dışında herhangi bir okuyuşu câiz görmediğini belirtmiştir.⁷⁵⁴

Tûsî ve Tabersî isimlerin munsarif (tenvinli) veya gayr-i munsarif (tenvinsiz) olarak kırâatlere yansımaları ele almak sûretiyle ilgili kırâatlerin tevcihini yapmışlardır. Her iki müellif de bu kırâatleri tevcih ederken başta Sîbeveyhi olmak üzere Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi kendilerinden önceki dil ve kırâat âlimlerinden bolca nakiller yapmışlar, yaptıkları bu nakilleri âyet, hadis ve şiirle istidlâl etmek sûretiyle zenginleştirmişlerdir. Yine resmî mushafa ittiba hususu ve kırâat-mâna bütünlüğü yaptıkları değerlendirmelerde önemli ölçütler olarak ortaya çıkmıştır. Bütün bu unsurlarla birlikte, kimi zaman ilgili kırâatlerde tercihlerini ortaya koymuşlar, yukarıdaki iki örnekte olduğu gibi çoğunlukla da sadece kırâatlerin tevcihini yaparak herhangi bir tercih beyan etmemişlerdir. Kırâatleri temellendirmede, birbirlerini tamamlayıcı bilgiler ortaya koyan Tûsî ve Tabersî'nin, Sünnî ekolde yer alan tefsirlerle zaman zaman kısmî yaklaşım farklılıkları ortaya koydukları bir gerçektir. Ancak bu farklı yaklaşımın bâriz bir ayrışmaya dönüşmediği de -en azından ele aldığımız örnekler bağlamında- gözlemlenen bir husus olmuştur. Burada gerek Tûsî ve Tabersî'nin gerekse diğer Sünnî tefsirlerin, kırâatleri temellendirmede başvurduğu temel kaynaklarının ortak olmasının büyük bir öneme sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

⁷⁵³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 41.

⁷⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 23.

2.1.4. İzâfetle İlgili İ‘rab Vecihleri

Bir kelimenin izâfetli veya izâfetsiz okunması da kırâatlara yansıyan bir unsurdur. En‘âm sûresinin 137. âyeti⁷⁵⁵ buna örnek teşkil etmektedir. Bu âyette birçok kırâat farklılığı bulunmaktadır ki, bu farklılıklardan birisi "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" "ortakları, onlara çocuklarını öldürmeyi..." cümlesinde yer almaktadır. Zikri geçen âyet metni, diğer kırâat imamlarının tamamı tarafından "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" şeklinde okunurken, İbn ‘Âmir tarafından masdar olan "قَتْلُ" ile, muzafun ileyh olan "شُرَكَائِهِمْ" fâilinin arası açılarak "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" şeklinde okunmuştur.⁷⁵⁶

Tûsî ve Tabersî’ye göre, İbn ‘Âmir’in zarfı ortadan kaldırarak muzaf ile muzafun ileyhin arasını açmak sûretiyle "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" şeklindeki kırâati, ancak şiirde zarureten kaynaklı olarak ortaya çıkabilecek, çirkin ve şâz bir uygulamadır. Şâirin şu beyti şiirde ortaya çıkan böylesi şâz bir uygulamaya örnek teşkil etmektedir:

"فَرَجَجْتُهَا بِمَرْجَةٍ / رَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَزَادَةَ" (Ebû Mezâde’nin genç deveyi dürtüp yaralaması gibi, ben de kısa bir mızrak ile unu dürtüp yaraladım). Bu beyitte "رَجَّ"

⁷⁵⁵ En‘âm 6/137 "وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ" "Böylece, ortakları, dinlerinde şaşkınlığa düşürmek ve yok oluşa sürüklemek için müşriklerin çoğuna çocuklarını öldürmeyi güzel gösterdi."

⁷⁵⁶ Tûsî, **Tibyân**, IV, 286; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IV, 170. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb‘a**, s. 270; Mekkî, **Keşf**, I, 453-454; Dâni, **Teyisr**, 107; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 263. Tûsî ve Tabersî ilgili âyetteki kırâat tevcihini şu şekilde yapmışlardır: İbn ‘Âmir âyetin başında yer alan "زَيْنٌ" (cazip gösterdi) fiilini "زَيْنٌ" (cazip gösterildi) şeklinde meçhul okumuş; "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" (ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi) cümlesinde "قَتْلُ" kelimesini fiile isnad etmek sûretiyle merfû okumuş; "شُرَكَائِهِمْ" kelimesini meful olması hasebiyle fethalı okumuş, "قَتْلُ" lafzını ise muzafun ileyh olması sebebiyle kesreli okumuştur. "شُرَكَائِهِمْ" lafzı aynı zamanda "قَتْلُ" masdarının fâili konumundadır; masdar fiil gibi amel etmiş, fâiline muzaf olmuştur. Bunun benzeri **دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ** "Şâyet Allah’ın, insanların bir bölümü ile diğer bölümünü savuşturması olmasaydı yeryüzünde düzen kesinlikle bozulurdu" (Bakara 2/251) âyetinde yer almaktadır. "دَفَعَ" lafzı önceki âyette fâil konumunda bulunduğu gibi bu âyette de "اللَّهُ" lafza-i celâli "دَفَعَ" masdarının fâili konumundadır ve aynı zamanda muzafun ileyhtir. Bu durumda İbn ‘Âmir’in kırâatinin takdiri, "زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" (Müşriklerin çoğuna, ortaklarının onların çocuklarını öldürmesi cazip gösterildi) şeklinde olmaktadır. Diğer kırâat imamları ise, "زَيْنٌ" fiilini malûm olarak okumuşlar, "قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ" lafzı ise onun mefulü olmuştur. Burada da "قَتْلُ" kelimesi kendisinin mefulü olan "أَوْلَادِهِمْ" kelimesine muzaf olmuştur. "شُرَكَائِهِمْ" lafzı ise "زَيْنٌ" fiilin fâili konumunda olduğu için merfû olarak okunmuştur. Bu durumda çoğunluğun okuyuşu "زَيْنٌ... قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" (Ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi cazip gösterdi) şeklinde olmuştur (Tûsî, **Tibyân**, IV, 286; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IV, 170.)

⁷⁵⁷ Beytin aslı, "رَجَّ أَبِي مَزَادَةَ الْقُلُوصِ" şeklindedir (Beyt için bkz. Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’an**, I, 358; Fârisî, **Hucce**, III, 413.)

kelimesi ile “أَبِي مَزَادَةَ” terkininin arası “الْقُلُوصُ” kelimesi ile açılmıştır. Şiirde zayıf ve şâz olarak kabul edilen bir uygulamanın Kur’an kırâatine hamledilmesi nahivcilerin çoğunluğuna göre câiz olmayan bir durumdur.⁷⁵⁸

Tûsî’ye göre, bazıları İbn ‘Âmir’i böylesine bir okuyuşa sevkeden husus olarak, onun Şam mushafında “شُرَكَائِهِمْ” kelimesini “yâ” ile “شُرَكَائِهِمْ” şeklinde görmesine bağlamışlardır. Bu âlimlere göre, şayet İbn ‘Âmir, çocukların; malda, nesepte, soyda onların (müşriklerin) ortağı olduklarını ortaya koymak üzere “قَتْلُ” “أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” (evlatlarını, yani ortaklarını öldürmek) şeklinde her iki kelemeyi de cer ile okumuş olsaydı, bu durumda bu kırâat câiz olarak görülebilirdi.⁷⁵⁹

Yukarıdaki yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere Tûsî ve Tabersî, İbn ‘Âmir’in bu şekildeki kırâatini zayıf ve şâz olduğunu varsayarak bu okuyuşu câiz olarak görmemişler, dil/nahiv eksenli bir bakış açısı, her iki müellifin de ilgili kırâate yaklaşımlarında etkili olan temel bir unsur olmuştur. Aslında Tûsî ve Tabersî bu yaklaşımlarında yalnız değildir. Birçok kırâat, dil ve tefsir âlimi benzer yaklaşımları ortaya koymuşlardır. Taberî, bu kırâati dil ve fesâhat yönünden zayıf bulmuş, çoğunluğun ittifakı olan okuyuşun dışında olması sebebiyle de câiz olarak görmediğini belirtmiştir.⁷⁶⁰ Yine Ezherî benzer görüşü ortaya koymuş, İbn ‘Âmir’in kırâatini câiz olarak görmediğini ifade etmiştir.⁷⁶¹ Fârisî, muzaf ile muzafun ileyhin arasının, mef’ûl ile ayrılmasının dilde estetiği olmayan nadir bir uygulama olduğundan hareketle, böyle bir kırâate karşı çıkmıştır.⁷⁶² Mekkî, şiirde zarureten kaynaklı uzak olarak görülen bir uygulamanın, Kur’an kırâatinde daha uzak olması gerektiğini söylemiş; İbn ‘Âmir’in kırâatini zayıf bir kırâat olarak nitelemiştir.⁷⁶³

İbn ‘Âmir’in kırâatine en sert eleştiri, Zemahşerî ve Râzî’den gelmiştir. Zemahşerî ve Râzî benzer ifadeleri kullanarak, “Zaruret yerlerinde bile olsa şiirde dahi çirkin ve merdud sayılan bir durumun, nasıl olur da nazımının güzelliği ve

⁷⁵⁸ Tûsî, *Tibyân*, IV, 286; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, IV, 170.

⁷⁵⁹ Tûsî, *Tibyân*, IV, 287. Benzer bilgiler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401-402; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIII, 159.

⁷⁶⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, IX, 576-577.

⁷⁶¹ Ezherî, *Me‘âni’l-Kırâât*, I, 389; Mekkî, *Keşf*, II, 156

⁷⁶² Fârisî, *Hucce*, III, 413.

⁷⁶³ Mekkî, *Keşf*, I, 454.

akıcılığıyla mu'ciz olan bir Kur'an'da çirkin ve merdut sayılmaz.” diyerek İbn ‘Âmir’in kırâatini merdut olarak görmüşlerdir.⁷⁶⁴ Kurtubi, Ahmet b. Hamdân en-Nahvî’den (ö. 333/945) naklen, İbn ‘Âmir’in kırâatinin Arap dilinde câiz olmadığını, bu kırâat âlimin sürçmesini ifade ettiğini, bir âlimin yanılması durumunda ise ona ittiba etmenin câiz olmadığını söylemiştir.⁷⁶⁵

Tespit edebildiğimiz bu eleştirilerle birlikte ilgili kırâat mütevâtir oluşu sebebiyle birçok âlim tarafından savunulmuş, İbn ‘Âmir’in kırâatine yöneltilen eleştirilerin dikkate alınır bir tarafının olmadığı vurgulanmıştır. Bu noktada Ebû Hayyân’ın Zemahşerî’ye yönelttiği eleştiri dikkat çekicidir. Ebû Hayyân’ın ifadesine göre, Arap dilinin inceliklerinde zayıf olan bir A’cemî’nin,⁷⁶⁶ Arap dilinde benzer özellikleri bulunan, fasih Arapça’yı ifade eden ve mütevâtirliği kesin olan bir kırâati reddetmesi, hayret verici bir durumdur. Doğudan ve batıdan bütün müslümanların Kur’an’ın nakli ve zabtı hususunda kendilerine güvenip seçtikleri, dini yaşantı ve bilgide itimat ettikleri kırâat imamlarına bu şekilde sûizanda bulunmak, şaşılasi bir durumdur. Asıl onun (Zemahşerî’nin) yaptığı büyük bir hatadır, zira yedi kırâatin her biri lafzen ve semâen Hz. Peygamber’den tevâtüren nakledilmiştir. Bunu hatalı bulmak, Allah ve Resûlü’nü hatalı bulmaya eş değerdir ki, bu durumda olan kişinin küfre düşmesinden korkulur.⁷⁶⁷

İbn Cezerî’ye göre İbn ‘Âmir, okumuş olduğu kırâati, Osman b. Affân (ö. 35/656) ve Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652 [?]) gibi seçkin sahabelerden alan ve bu kırâatıyla dünyanın en büyük camilerinden olan Emevî Camii’nde sayısız insana namaz kıldırın tâbiînin önde gelenlerinden birisidir. İbn ‘Âmir’in kırâatinin ve fesâhetinin zayıflığıyla ilgili seleften hiçbir kimseden olumsuz bir haber ulaşmamıştır. Bu meyanda bu ve diğer sahih kırâatleri eleştirip tehlikeli bir yol izleyen ilk kişi İbn Cerîr et-Taberî olmuştur. Şunu ifade etmek gerekir ki bu kırâatin gerek fasih Arap dilinde gerekse -Sîbeveyhi, Ahfeş ve Ebû ‘Ubeyde gibi kişilerin eserlerinde bolca örnekleri bulunan- eski Arap şiirlerinde yeri bulunmaktadır. Hz.

⁷⁶⁴ Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 401; Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, XIII, 159.

⁷⁶⁵ Kurtubî, **Câmi**, IX, 42.

⁷⁶⁶ Burada Zemahşerî’nin ana dilinin Arapça olmadığı vurgulanmak istenmektedir.

⁷⁶⁷ Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, IX., 423-424.

Peygamber'in, "فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُو لِي صَاحِبِي"⁷⁶⁸ şeklindeki muzaf ile muzafun ileyhin, câr-mecrur ile ayrılmasını ifade eden kavli şerifleri, bu kırâati doğrular niteliktedir. Yine, "فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفت وَعْدَهُ رَسُولِهِ"⁷⁶⁹ şeklindeki kırâat de İbn 'Âmir'in bu kırâatini destekler niteliktedir. Kur'an kırâatini, herhangi bir nakle dayanmaksızın, kendi istek ve arzusuna göre okumaktan Allah'a sığınırız.⁷⁷⁰

Âlûsî (ö. 1270/1854), kırâat-i seb'a'nın mütevâtirliğinden hareketle İbn 'Âmir'in kırâatinin reddinin mümkün olmadığını, şu cümleleriyle ifade etmiştir: Bazı cehâlet ehlinin dile getirdiği gibi, Zemahşerî, İbn 'Âmir'in kırâatini sema ve nakle dayalı değil de ictihâdî olarak tesbit ettiğini zannederek, bu tercihinde hata yaptığı vehmine kapılmaktadır. Asıl aşikâr hata böylesine bir zan olup, kişiyi küfre götürmesinden korkulan bir durumdur. Zira kırâat-ı seb'a'nın tamamı, icmâlen ve tafsilen mütevâtir olup, en fasih dile sahip kimselerden menkuldür. Onlardan birinde hata bulmak Allah Resûlü'nün, hatta Allah Teâlâ'nın yanlısını çıkarmaya eş değerdir. Âlûsî'ye göre, velev ki İbn 'Âmir'in kırâati kaideye uymasa bile, bu kırâatin nakli sahih olduğuna göre kabulü gerekmektedir. Nitekim, kıyasa aykırı olan ve dilde makbûl sayılan nice şeyler vardır ki, onlar rivâyetin sıhhati bakımından bu kırâatten daha aşağı durumdadır. Suyûtî'nin Hz. Ali'ye isnâd ederek naklettiği söz ne hoştur! Bakıyorum ki nahiv ilmiyle meşgul olanlar, Kur'an'da bulunan herhangi bir lafızla ilgili meçhul bir beyte rastladıkları zaman mutlu oluyorlar. Onların, meçhul bir beytle Kur'an'daki lafzın sıhhatini ortaya koymaya çalışmalarına şaşarım, oysa o lafzın bizzat Kur'an'da bulunması sıhhati açısından en muteber delildir.⁷⁷¹

Bu noktada İbn Âşûr'un değerlendirmesi de dikkat çekicidir. İbn Âşûr'a göre, nahiv müdevvenâtı, Arap dilinin genel geçer kurallarını, Arap dilinde mübtedî

⁷⁶⁸ Hadis, İbn Hibbân'da (ö. 354/965) "هل أَنْتُمْ تَارِكُو لِي أَمْرَانِي" şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, **Sahih-i İbn Hibbân**, thk. Şuayb Arnavut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Beyrut, 1988/1408, I, 176.

⁷⁶⁹ İbrâhim 14/47 "*O halde, Allah'ın, Peygamberlerine verdiği sözden sakın cayacağını sanma!*" Bu âyeti, Seb'a ve Aşere'nin tamamı, "فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفت وَعْدَهُ رَسُولَهُ" şeklinde okumuş, bazıları ise, İbn 'Âmir'in "فَقُلْ أَوْ لَاذْهَبْ شَرَكَاؤُهُمْ" kırâatinde olduğu gibi, muzaf ile muzaf ileyhin arasını açmak sûretiyle "فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفت وَعْدَهُ رَسُولَهُ" şeklinde okumuşlardır. Ancak bu kırâat, kaynaklarda zayıf ve şâz olarak addedilmiştir. (Bkz. Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 168; Ukberî, Hüseyin b. Abdullah, **İ'râbü'l-Kırâ'âtî's-Şevâz**, thk. Seyyid M. Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2003/1424, I, 393; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, VII, 129.)

⁷⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 233-235.

⁷⁷¹ Âlûsî, **Rûhu'l-Me'âni**, VIII, 449-453.

olanlara uygulamak üzere bir araya getirilmiş kurallar bütününden oluşmaktadır. Bu kurallar, Arab'ın kullandığı fasih dilin tüm inceliklerini kuşatan bir yapıya sahip değildir. Bu yönüyle kırâatler, dil kuralları açısından bir hüccet kabul edilmekle birlikte, nahiv kuralları kurrâ ve kırâatler açısından bir hüccet değildir.⁷⁷²

Kelimenin izâfetli veya izâfetsiz olarak okunmasına örnek teşkil eden⁷⁷³ bir başka âyet Mü'min sûresi 35. âyette yer alan “قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ”⁷⁷⁴ terkididir. Bu âyette yer alan “kalp” kelimesi; Ebû Amr, İbn Zekvân ve Kuteybe tarafından “عَلَى كُلِّ قَلْبٍ” “kalp” kelimesi; Ebû Amr, İbn Zekvân ve Kuteybe tarafından “عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” (büyüklük taslayan her zorba kalbi) şeklinde tenvin ile okunurken; diğer kırâat imamları tarafından “عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” (büyüklük taslayan her zorbanın kalbini) şeklinde izâfetle okunmuştur.⁷⁷⁵ Tûsî ve Tabersî kelimenin tenvinli veya tenvinsiz okunmasını şu şekilde açıklamışlardır.

a. “Kalp” kelimesini tenvinli okuyan kimse, “mütekebbir” kelimesini “kalp” kelimesine sıfat yapmış olmaktadır. Zira “kalp”, kibirli olduğu zaman, “kalbin sahibi” de kibirli olmaktadır. Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın, “Biz dileseydik onların üzerine gökten bir âyet/mûcize indirirdik de, ona boyunları eğilip kalırdı.”⁷⁷⁶ âyetindeki “boyunların eğilmesi” ifadesine benzemektedir. Zira burada boyunlar eğildiği zaman, kişilerin boyun eğdiği, itaat ettiği mânası anlaşılır. Bunun gibi, kalbin tekebbürü, onun kasvetli oluşuna; kalbin kasvetli oluşu da kişinin itaatten yoksunluğuna delâlet eder.⁷⁷⁷ Veya buradaki “tekebbür”ün (büyüklük taslama) kalbe izâfe edilmesi, “Küçemseyerek insanlardan yüz çevirme”⁷⁷⁸ âyetindeki “صَعَرَ” (eğmek, çevirmek) kelimesinin, “خَذَ” (yüz, yanak) kelimesine izâfe edilmesine benzemektedir. Zira buradaki “yüz çevirme” ifadesi, kişinin sadece bir uzvuna değil,

⁷⁷² İbn Âşûr, **Tahrîr**, V, 103.

⁷⁷³ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. Mâide 5/95 (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا); En'âm 6/160 (فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلُهَا); Sebe' 34/16 (وَلَدَارُ (إِنَّ اللَّهَ يَالِغُ أَمْرَهُ/يَالِغُ أَمْرُهُ); En'âm 6/32 (وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدُ الْمُؤْمِنِينَ/كَيْدُ الْكَافِرِينَ); Bakara 2/184 (فَذِيَّةٌ طَعَامٌ/ذِيَّةٌ طَعَامٌ); Enfâl 8/18 (وَمِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ/مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ); Hûd 11/40 (وَإِنِّي لَأَكْفَرُ مِنْكَ/إِنِّي لَأَكْفَرُ مِنْكَ); Neml 21/7 (بَشَاهِبِ قَبَسٍ/بَشَاهِبِ قَبَسٍ); İbrâhîm 14/15 (فِي يَوْمٍ غَاصِفٍ/فِي يَوْمٍ غَاصِفٍ); İbrâhîm 14/34 (وَأَنْتُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ/مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ).

⁷⁷⁴ Mümin 40/35 “كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ” “Allah, kendini beğenen zorbaların kalbini işte böyle mühürler.”

⁷⁷⁵ Tûsî, **Tibyân**, IX, 74; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 439. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb'a**, s. 570; Mekkî, **Keşf**, II, 243-244; Dâni, **Teyisîr**, 191; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 365.

⁷⁷⁶ Şuarâ 26/4 “إِنْ نَشَأْ نُفِزْ لَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ”

⁷⁷⁷ Tûsî, **Tibyân**, IX, 74.

⁷⁷⁸ Lokmân 31/18 “وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ”

zâtının tamamının kibirli oluşuna delâlet etmektedir. Bunun gibi kişinin kalbindeki “tekebbür” de onun zâtının tamamının “mütekebbir” (kibirli) oluşuna bir delâlettir.⁷⁷⁹

b. Kelimenin izâfetle tenvinsiz okunmasına gelince, İbn Mes‘ûd’un **عَلَى قَلْبٍ** " " **كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ** " " Her mütekebbir zorbanın kalbini mühürler." şeklindeki kırâati izâfetle olan okuyuşu destekler niteliktedir. Bu kırâate göre âyetin takdiri, "Her bir zorba ve mütekebbir kişilerin kalplerini bu şekilde mühürler" şeklinde olmaktadır.⁷⁸⁰

Tûsî ve Tabersî bu âyette yer alan iki farklı kırâati açıklarken, başka âyetlerden ve sahâbi okuyuşlarından istidlâl etmek sûretiyle her iki kırâatin de muteber olduğunu ortaya koymuşlar, ancak bu örnekte olduğu gibi kırâatler arasında açık bir tercihte bulunmamışlardır.

Mekkî'ye göre, her iki kırâat de birbirleriyle örtüşen mânalar ifade etmektedir; ancak kişinin “mütekebbir” olarak vasfedilmesi, kalbin bu şekilde vasfedilmesinden mâna bakımından daha evlâdır. Ayrıca, izâfetli okuma cümlede tenvinin düşürülmesi anlamına gelmektedir; bu da cümleye bir “hıffet” (telaffuzda kolaylık) sağlamaktadır. Bu gibi sebeplerden ötürü, ihtiyar olunan kırâat, kurrânın da üzerinde ittifak ettiği, **عَلَى قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ** " " şeklindeki izâfetle okunan kırâattir.⁷⁸¹

2.2. Fiillerdeki İ‘rab Vecihleri

Nahiv temelli kırâat farklılıklarından bir diğeri, fiil-i muzârilerin son harekelerinde görülen farklı telaffuz biçimleridir. Muzâri fiillerin son harekeleri, kimi kırâat imamı tarafından merfû olarak okunurken, başka kırâatlerde mansub veya meczûm olarak okunabilmiştir. Bunun tersi de söz konusudur. Fiillerin bu şekilde farklı harekelerle telaffuzu, kırâatlerde mâna farklılıklarına da yol açan bir unsur olmuştur. Bu bölümde, Tûsî ve Tabersî'nin bu kapsamdaki kırâat farklılıklarına

⁷⁷⁹ Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, VIII, 439. Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, VI, s.109.

⁷⁸⁰ Tûsî, **Tibyân**, IX, 74, 77; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, VIII, 439.

⁷⁸¹ Mekkî, **Keşf**, II, 244.

yaklaşımlarını, her iki müellifin de eserlerinden tespit edebildiğimiz birkaç örnek üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.⁷⁸²

En‘âm sûresi 27. âyetinde yer alan “وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ”⁷⁸³ kelimeleri kırâat imamları tarafından farklı hareketlerle okunmuştur. Âyetin bu bölümünü, Hamza ve Hafs nasb ile, “وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ” şeklinde okumuşlar; İbn ‘Âmir bu okuyuşa sadece “وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ” kelimesinde muvâfakat ederek “وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ” şeklinde okumuş; diğer kırâat imamları ise her iki kelimeyi de merfû olarak “وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ” şeklinde okumuşlardır.⁷⁸⁴ İlgili kırâatlerin tevcihi Tûsî ve Tabersî tarafından şu şekilde yapılmıştır:

a. Tûsî ve Tabersî’ye göre⁷⁸⁵, her iki kelimenin de mansub olarak “وَلَا تُكْذِبْ...” şeklinde mansub olarak okunması, bu fiillerin âyetinde yer alan “لَيَنْتَ” temennî edatının cevabı olmaları sebebiyledir. Zira temenni, kendisinden sonra başında vâv veya yâ bulunan tüm fiilleri -tıpkı istifhâm, emir ve nehiyde olduğu gibi- gizli bir “أَنَّ” edatıyla nasb etmektedir. Bu durumda âyetin takdiri şu şekilde olmaktadır: “Allah’ın âyetlerini yalanlamadan uzaklaşmış halde ve müminlerden olarak keşke dünyaya tekrar döndürülsek.”⁷⁸⁶

b. İbn ‘Âmir’in, “نُرَدُّ وَلَا تُكْذِبْ... وَتَكُونُ” şeklindeki, sadece “تَكُونُ” fiili nasb olarak okumasına gelince bunda iki durum söz konusudur:

b.1. Temenniye dahil olup tıpkı nasbda olduğu gibi bir mânanın ortaya çıkması.

⁷⁸² Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. **Tûsî-Tabersî**: Âli İmrân 3/80 (وَلَا يَأْمُرُكُمْ وَلَا يَأْمُرُكُمْ); Bakara 2/214 (يَقُولُ الرَّسُولُ / حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ / لَا تُصَارُ وَالِدَةً / لَا تُصَارُ); Bakara 2/233 (فَلَمَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ / كُنْ فَيَكُونُ); Bakara 2/117 (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ / يُولِيهَا); **Tabersî**: Bakara 2/282 (وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ / لَا يُضَارُّ); Meryem 19/6 (يَرْثِي وَيَرْثِي / يَرْثِي وَيَرْثِي); Kasas 28/34 (وَيَعْلَمُ الَّذِينَ / وَيَعْلَمُ...); Şûrâ 42/35 (وَيَتَّخِذُهَا هُزُوًا / وَيَتَّخِذُهَا هُزُوًا); Lokmân 31/6 (رِذَاءً يُصَدِّقُنِي / يُصَدِّقُنِي); (يُجَادِلُونَ).

⁷⁸³ En‘âm 6/27 “أَتَشَاءُ أَنْ يَرْثِي إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَتَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ” *Ateşin kırsısında durdukları zaman: ‘Yazıklar olsun bize! Keşke yeryüzüne geri gönderilsek. O zaman Rabbimizin âyetlerini yalanlamaz ve iman ederdik’ dedikleri zaman onları bir görseydin.*”

⁷⁸⁴ Tûsî, **Tibyân**, IV, 107-108; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IV, 33. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 255; Mekki, **Keşf**, I, 427; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 257.

⁷⁸⁵ Bu örnekte, Tûsî ve Tabersî tarafından ortaya konulan açıklamalar büyük oranda, Ebû Alî el-Fârisî’de yer alan bilgilerden oluşmaktadır. Burada Tabersî, yapmış olduğu nakilde Fârisî’nin ismini zikretmekle birlikte, Tûsî zikretmeden nakilde bulunmuştur. Ancak, bilgiyi aktarırken bazı ekleme ve çıkarmaların yapıldığını da ifade etmek gerekmektedir. (Krş için bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 292-295)

⁷⁸⁶ Tûsî, **Tibyân**, IV, 108; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IV, 33. Ayrıca bkz. Mekki, **Keşf**, II, 427.

b.2. Allah'ın dinini artık yalan saymayacaklarına dair kesin niyetlerini ortaya koyan bir mânânın ortaya çıkmasıdır ki, bu onların dünyaya ister döndürülsünler isterse döndürülmesinler yakînen ulaştıkları bir sonuçtur.⁷⁸⁷ Râzî'ye göre bu durumda âyet, "Eğer, Allah'ın âyetlerini yalanlayıcı olmaksızın dünyaya tekrar gönderilsek, müminlerden oluruz." mânasına gelmekte ve "نُكْذِبُ" fiili temenniye dahil edilmektedir.⁷⁸⁸

c. Tûsî ve Tabersî'ye göre, diğer kırâat imamlarının "وَلَا نُكْذِبُ... وَنُكُونُ" şeklinde her iki kelimeyi de merfû olarak okuması durumunda da yine iki durumdan söz edilebilir:

c.1. "نُكْذِبُ" kelimesi üzerine atfedilmişlerdir, bu durumda her üç kelime de "نُكْذِبُ" "Onlar, dünyaya tekrar döndürölmelerini, dini yalanlamamayı ve müminlerden olmayı temenni ederler" mânasında temenniye dahil olmaktadır.⁷⁸⁹ Bu şekildeki bir tercih, Belhî -Ebû Zeyd- (ö. 322/934), Cübbâî (ö. 303/916) ve Zeccâc'a aittir.⁷⁹⁰ Mekkî'ye göre, bu durumda onlar "Keşke dünyaya döndürölsük, keşke Allah'ın âyetlerini yalanlamasak ve keşke müminlerden olsak" şeklinde üç şeyi temenni etmektedirler.⁷⁹¹

c.2. "وَلَا نُكْذِبُ... وَنُكُونُ" kelimelerinin kendilerinden önce gelen "نُكْذِبُ" fiilinden ayrı olarak düşünölmesi halidir. Bu durumda âyetin takdiri, "Keşke dünyaya tekrar döndürölseydik, artık Rabbimizin âyetlerini yalanlamıyor ve iman eden kimselerdeniz" şeklinde olur. Bu âyetin ortaya koyduğu mânâ, kişinin şu şekildeki bir ifadesine benzemektedir: "Beni bırak, artık o hataya bir daha dönmeyeceğim." İşte bu âyette yer alan, "*Ah keşke dünyaya geri döndürölseydik!*" ifadesi de buna benzemektedir. Buradaki temenni, sadece dünyaya "döndürölmeye" mahsustur; dini yalanlamayı terk etme ve mümin kişilerden olma durumu bu temenniye dahil olmamaktadır. Sadece, yalan söylememe ve müminlerden olmaya dayalı bir niyet söz konusudur.⁷⁹² Bu görüş aynı zamanda Ebû Amr'ın hepsini ref ile okumaya dayalı

⁷⁸⁷ Tûsî, **Tibyân**, IV, 108; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 33.

⁷⁸⁸ Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XII, 509.

⁷⁸⁹ Tûsî, **Tibyân**, IV, 108; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 33.

⁷⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, IV, 108.

⁷⁹¹ Mekkî, **Keşf**, II, 428.

⁷⁹² Tûsî, **Tibyân**, IV, 107-108; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 33.

tercihini yansıtan bir görüştür. Ebû ‘Amr bu görüşünün doğruluğuna, âyetin sonunda yer alan “Şüphesiz onlar yalancıdırlar”⁷⁹³ âyetini istidlâl olarak kullanmıştır. Ebû Amr’a göre bu ifadeleriyle onlar, bir temennilerini değil, dini yalanlamayı bırakma ve müminlerden olmaya yönelik niyetlerini haber vermektedirler. Zira, temennide yalan bulunmaz, ancak temenni dışındaki haberde yalan vâki olur.⁷⁹⁴

Fiili muzârinin farklı i‘rab vecihleriyle okunuşuna dair ele alacağımız bir başka örnek, Münâfikûn sûresi “فَاصْدَقْ وَاتَّقِ مِنَ الصَّالِحِينَ”⁷⁹⁵ âyetinde yer alan “وَاتَّقِ” lafzıdır. Bu kelimeyi, kırâat imamlarından sadece Ebû Amr, “وَآتِقْ” şeklinde okurken; diğer kırâat imamlarının tamamı, “وَاتَّقِ” şeklinde meczûm olarak okumuşlardır.⁷⁹⁶

a. “وَآتِقْ” şeklinde meczûm olarak okunması durumunda, “فَاصْدَقْ” fiilinin mevzı’ine (mahalline/konumuna) atfedilmiş olmaktadır⁷⁹⁷ ki bu fiil, kendisinden önce bulunan temenninin cevabı olmakta olup cümle içerisinde meczûm mahallinde bulunmaktadır.⁷⁹⁸ Âyetin takdiri şu şekilde olmaktadır: “أَجْرُنِي فَإِنَّكَ إِن تُوَخَّرْنِي أَصْدَقْ” “Bana birazcık süre tanısan, şayet bana süre tanırsan, o takdirde sadaka veririm.” Burada “أَصْدَقْ” fiili şartın cevabı olması hasebiyle, meczûm durumundadır. “وَآتِقْ” fiili ise işte burada yer alan “أَصْدَقْ” fiilinine hamledilmek sûretiyle meczûm okunmaktadır. Bunun örneği Kur’an’da başka âyetlerde de bulunmaktadır. “مَنْ يُضْلِلِ” “وَيَذَرُهُمْ”⁷⁹⁹ âyetinde yer alan “وَيَذَرُهُمْ” kelimesi, kimi kırâatlerce⁸⁰⁰

⁷⁹³ En‘âm 6/27.

⁷⁹⁴ Tûsî, **Tibyân**, IV, 108.

⁷⁹⁵ Münâfikûn 63/10 “وَإِنْ تَوَلَّوْا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقْ وَاتَّقِ مِنَ الصَّالِحِينَ” “Ölümünüz yaklaştığında: ‘Rabbim! Keşke bana biraz mühlet versen de karşılıksız yardımda bulunsam ve iyi bir kimse olsam’ diyeceğiniz zaman gelmeden önce size verdiklerimizden başkası için harcayın.”

⁷⁹⁶ Tûsî, **Tibyân**, X, 14; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 20. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 637; Mekkî, **Keşf**, II, 322-323; Dâni, **Teyşîr**, 211; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 388.

⁷⁹⁷ Tûsî, **Tibyân**, X, 16.

⁷⁹⁸ Mekkî’ye göre, başına “vâv” veya “yâ” dahil olmayan temenninin cevabı, tıpkı şartın cevabında olduğu gibi meczûm okunmaktadır. Ancak burada, temenninin cevabı olan “فَاصْدَقْ” fiilinin başına “fâ” dahil olduğu için lafzen cezim almamıştır. Ancak, cümledeki mevzı’ı (mahalli/konumu) itibariyle meczûmdur. Dolayısıyla, “وَآتِقْ” kelimesi, “فَاصْدَقْ” kelimesinin mevzı’ine (mahalline/konumuna) atfedilmek sûretiyle meczûm okunmaktadır. (Mekkî, **Keşf**, II, 323.)

⁷⁹⁹ A‘raf 7/186 “Allah’ın saptırdığını kimse doğru yola iletmez. Çünkü Allah onları, azgınlıkları içinde bocalar bir durumda bırakır.”

⁸⁰⁰ Âyette geçen bu kelimeyi, Hamza, Kisâi ve Halef “وَيَذَرُهُمْ” şeklinde meczûm olarak okurlarken; diğer kırâat imamları “وَيَذَرُهُمْ” şeklinde merfû olarak okumuşlardır. (Bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 298; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 274.)

şeklinde okunmuştur. Bu kelime, kendisinden önce meczûm fiil konumunda bulunan “فَلَا هَادِيَ لَهُ” cümlesinin mahalline atfedilmek sûretiyle “وَيَذَرُهُمْ” şeklinde meczûm okunmuştur. Yine Arap dilinde de bu şekildeki kullanıma örnek teşkil edebilecek pek çok misal bulunmaktadır.⁸⁰¹

b. Ebû Amr’ın “وَأَكُونُ” şeklindeki kırâatine gelince, bu kırâate göre “وَأَكُونُ” kelimesi, “فَأَصْدَقَ” kelimesinin mevzı’ine değil, lafzına atfedilmiştir.⁸⁰² Zira, açıklık ve yakınlık sebebiyle lafzın zâhirine atfedilmesi, mevzı’ine atfedilmesinden daha evlâdır. Tabersî, ‘Ubeyy b. Ka‘b’ın “فَأَتَصَدَّقَ وَأَكُونُ” şeklindeki kırâatinin, Ebû Amr’ın “وَأَكُونُ” şeklindeki kırâatini destekler nitelikte olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰³

Tûsî, mushaflarda bu kelimenin “vâv”sız “وَأَكُنْ” şeklinde bulunduğunu belirttikten sonra, “vâv” harfinin düşürülme gerekçesinin Ebû Amr’a sorulduğunu, Ebû Amr’ın, “Kâtipler bazı kelimelerde med harfi olan elif harfini düşürdükleri gibi bu kelimede de “vâv” harfini düşürmüşlerdir.” şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir.⁸⁰⁴

Tûsî’nin naklettiği bilgiye yakın açıklamayı, İbn Kuteybe’de de (ö. 276/889) görmektediriz. İbn Kuteybe’ye göre Ebû Amr, kâtib’in bu kelimede “كَلَمُونَ” ve buna benzer bazı kelimelerde med ve lin harflerinin düşürülmesi gibi- “vâv” harfini yazımda düşürdüğü görüşündedir. İbn Kuteybe’ye göre, bu tür kelimelere yaklaşım iki şekilde olabilir: Ya nahivcilerin ortaya koyduğu görüş çerçevesinde yaklaşıp ki onlara göre burada i‘rab kaynaklı bir durum söz konusudur, dolayısıyla herhangi bir lahn bulunmamaktadır. Veya Hz. Aişe’nin (ö. 58/678) bu meyanda gelen rivâyetleri dikkate alınarak kâtiplerin bir hatası kabul edilebilir; kâtiplerin Kur’an hattına yönelik bir hatası olarak kabul edilmesi durumunda ise, bu hatanın Hz. Peygamber’e isnad edilmesi durumu söz konusu olamaz. Bunun Kur’an’a dönen bir kusur olarak görülmesi durumunda ise, mushaf hattında “vâv” veya elifin hazfine ve isbâtına yönelik birçok kelime bulunmaktadır ki bunların hepsinin kusur olarak addedilmesi gerekir. İlk dönemlerdeki insanlar bu gibi kelimeleri kendi dillerinde düzgün bir

⁸⁰¹ İlgili örnekler için bkz. Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, X, 21.

⁸⁰² Tûsî, *Tibyân*, X, 16.

⁸⁰³ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, X, 21.

⁸⁰⁴ Tûsî, *Tibyân*, X, 14

şekilde okumaktaydılar; ancak sonraki nesillerden dil inceliklerine vakıf olmayan ve ilmi derinlikleri bulunmayan ehl-i emsâr ve acemden bazı kişiler, bu harflerin çoğunda yanılmışlar ve şâz bir okuyuş ortaya koymuşlardır. Bunun gibi müteahhir kurrâdan bir kısmının⁸⁰⁵ ortaya koyduğu hatalı okuyuş, Kur'an'a yönelik bir kusur olarak değerlendirilemez.⁸⁰⁶

Ferrâ, Abdullah İbn Mes'ûd'un kırâatinin de "وأَكُونَ مِنَ الصَّالِحِينَ" olduğunu zikrettikten sonra, mushaf hattında burada "vâv" harfî bulunmasa bile, kendi kırâatine göre, "وَأَكْنَ" şeklinde mansub olarak okunabileceğini söyleyerek daha farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ferrâ, bu şekildeki okuyuşunu iki şekilde gerekçelendirmiştir: Birincisi, Arablar'ın, "سَلِيمَن" vb. kimi kelimelerde elif'i düşürmeleri gibi, bazı hecelerde "vâv" harfini düşürmeleri bunu desteklemektedir. İkincisi, İbn Mes'ûd'a ait olan bazı mushaflarda, "فَقُولَا" kelimesinin, "فَقْلَا" şeklinde "vâv"sız olarak yazılması yine bu okuyuşa delil niteliğindedir. Ferrâ, İbn Mes'ud'a nispet edilen bazı mushaflardaki bu türden yazımları kendisinin bizzat gördüğünü söylemiştir.⁸⁰⁷

İbn Âşûr, kırâatlerde görülen bazı okuyuş farklılıklarında nakil unsurunu devre dışı bırakarak, bu farklılıkları mushaf hattına hamletmeye yönelik tartışmaları, gereksiz ve boş tartışmalar olarak görmüştür. İbn Âşûr'a göre, Kur'an, mushaf hattındaki hecelerle değil, tevâtür yoluyla alınmıştır. Mushaflar, Kur'an'ı muhafaza etmede yardımcıdırlar.⁸⁰⁸ Çünkü, Kur'an cem edilmeden evvel, hafızalarda mevcuttu; bunun gibi kırâatlerde de itimat, hafızalaradır; yoksa mücerred yazıya

⁸⁰⁵ İbn Kuteybe, bu kişilerden biri olarak yedi kırâat imamı içerisinde bulunan Hamza b. Habîb'i örnek olarak ileri sürer. Onun kırâatinden daha karmaşık, düzensiz bir kırâati görmediğini ifade eden İbn Kuteybe, Hamza'yı; medd, hemze, idgam, işbâ' gibi kimi uygulamalarda aşırı bularak, onu Allah'ın kolaylaştırdığını zorlaştırmakla ithâm eder. Diğer taraftan Hamza'nın bu kırâati okutup öğretmekle birlikte, bu kırâatle namaz kılınmasını mekruh görmesini anlaşılmasız bir durum olarak niteler ve "Şâyet bu kırâatle namaz câiz olmayacaksa, o takdirde bu kırâat nerede kullanılacak" diye hayretini ifade eder. (İbn Kuteybe, **Müşkilü'l-Kur'an**, 42-43.)

⁸⁰⁶ İbn Kuteybe, **Müşkilü'l-Kur'an**, s. 41-42.

⁸⁰⁷ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 160.

⁸⁰⁸ İbn Âşûr, **Tahrîr**, XIII, 255.

değildir. Alınan bu kırâat vecihlerinin hatt-ı Osmânî'ye muvâfık olması o kırâatin sıhhat şartını ortaya koyan bir unsurdur.⁸⁰⁹

Yukarıda ele aldığımız örneklerden hareketle şu şekilde bir sonuca ulaşabiliriz: Tûsî ve Tabersî, fiillerin; mansub, meczum veya merfû olarak kırâatlere yansımaları ele almak sûretiyle ilgili kırâatlerin tevcihine eserlerinde yer vermişler ve bu kırâatlerin ortaya çıkardığı mâna farklılıklarına temas etmişlerdir. Bu kırâatlerin tevcihinde başvurulmuş en önemli kaynak şahsiyetlerinden bir tanesi; Ebû Ali el-Fârisî olmuştur. Her iki müellif de Fârisî'den bolca nakiller yapmışlar, yaptıkları bu nakilleri âyet, şiir ve sahabe okuyuşlarıyla istidlâl etmek sûretiyle zenginleştirmişlerdir. Özellikle Tûsî'nin ikinci örnekte yer alan “وَأَكُنْ” lafzının mushaf hattında “vâv”sız olarak bulunduğuna yönelik aktardığı bilginin, kendisinden önceki muteber kaynaklarla örtüşmekle birlikte Fârisî'de yer almaması,⁸¹⁰ beslendiği kaynakların farklılığı açısından vurgulanması gereken bir husûsiyettir.

2.3. Harf/Edat Temelli Kırâat İhtilafları

Elif-nûn “أَنْ” maddesinin fethalı veya kesreli olarak okunması; harf/edatların birbirlerinin yerine kullanılması (ibdâl); edatların hazf isbât veya ziyadesi gibi durumlar, âyetlerde farklı i‘rab vecihlerinin ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi kırâatlerde farklı mâna zenginliklerine de yol açan bir unsur olmuştur. Harf/edat temelli kırâat ihtilaflarını, Tûsî ve Tabersî'de geçen örneklerden hareketle yukarıda zikri geçen başlıklar altında ele alıp incelemeye çalışacağız.

⁸⁰⁹ İsmail Şelebi, **Rasmü'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmü'l-Müsteşrikîn fî Kırââtî'l-Kur'ani'l-Kerîm Devâfiuhâ ve Def'uha**, 2. bsm., Dârü's-Şürûk, Cidde, 1983/1403, s. 23; Ünal, **Kırâat Farklılıkları**, s. 94.

⁸¹⁰ Krş. için bkz. Fârisî, **Hucce**, VI, 293-294.

2.3.1. Elif-Nûn “أَنَّ” ve “إِنَّ” Şeklinde

Okunması

Elif-nûn maddesi yer yer kimi kırâat imamları tarafından fethalı “أَنَّ” şeklinde okunurken, kimileri tarafından ise kesreli “إِنَّ” şeklinde okunabilmektedir.⁸¹¹ Âli İmrân sûresinin “وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ” âyetinde⁸¹² yer alan elif-nûn maddesi, Kisâi tarafından “وَإِنَّ اللَّهَ” şeklinde kesreli olarak okunurken, diğer kırâat imamları tarafından “وَإِنَّ اللَّهَ” şeklinde fethalı olarak okunmuştur.⁸¹³

Tûsî’ye göre, “وَإِنَّ اللَّهَ” şeklinde meksûr okunması durumunda bu kelime, isti’nâf (başlangıç) cümlesi olmaktadır. İbn Mes’ûd’un, “والله لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ” şeklindeki okuyuşu meksûr olan bu kırâati destekler niteliktedir. Bu kelimenin fethalı okunmasına gelince, buradaki hemze, nimet ve lütfa atıf olmak üzere “وَإِنَّ اللَّهَ” mânasında fethalı okunmuştur. Bu aynı zaman da Ebû Ali el-Fârisî’nin tercih ettiği kırâattir.⁸¹⁴ Tabersî’ye göre fethalı okunması durumunda âyetin takdiri, “Onlar, Allah’ın kendilerine olan mükâfatını zayi etmemesi, bu mükâfatı onlara bol bol vermesi ve herhangi bir eksiltme ve kısmaya tâbi tutmadan kendilerine ulaştırması sebebiyle sevinç duymaktadırlar.” şeklinde olmaktadır.⁸¹⁵

Râzî’ye göre, kesreli olarak okunan birinci kırâat, daha tam ve mükemmel bir mâna ifade etmektedir. Çünkü birinci kırâate göre sevinme, sadece Allah’ın lütü ve rahmeti ile olmaktadır. İkinci kırâate göre ise sevinme, Allah’ın lütü, rahmeti ve ecrini elde etmekten dolayı olmuş olmaktadır. Bu durumda birinci kırâatin ortaya koyduğu, kulun bizzat Allah’ın rızasını elde etmesine dayalı istek ve meşguliyetini

⁸¹¹ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Bakara 2/164 (إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ/إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ); Âl-i İmrân 3/19 (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ/إِنَّ الدِّينَ); Âl-i İmrân 3/39 (إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ/إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ); En’âm 7/109 (إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ/إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ); Neml sûresi 27/51 (إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ/إِنَّا أَلْخَلَقْنَاكُمْ);

⁸¹² Âli İmrân 3/171 “وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ” “Onlar Allah’tan gelen bir nimet, bir lütfun ve Allah’ın, müminlerin mükafatını zayi etmeyeceğinin müjdesini vermek isterler.”

⁸¹³ Tûsî, **Tibyân**, III, 49; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, II, 439. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb’a**, s. 219; Mekkî, **Tebşira**, 467; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 244.

⁸¹⁴ Tûsî, **Tibyân**, III, 49. Bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 99.

⁸¹⁵ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, II, 439.

”أو“ ⁸²²âyetinde ”إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ“ Mü'min sûresi harfinin ibdâline yönelik bir kullanım söz konusudur. Kûfe kırâat imamları (Âsım, Hamza, Kisâî) ve Ya'kub bu âyeti, vâv'dan önce elif ile ”أَوْ أَنْ يُظْهِرَ“ şeklinde okurlarken, diğer kırâat imamları elifsiz olarak vâv ile, ”وَ أَنْ يُظْهِرَ“ şeklinde okumuşlardır.⁸²³ Âyetin ”أَوْ أَنْ يُظْهِرَ“ şeklindeki kırâatine gelince, buradaki ”أو“ harfi kimi zaman ”و“ harfi mânasında kullanılabilmektedir. Bu tıpkı ”وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ“ ”Onu (Yûnus'u) yüz bin ya da daha fazla kişiye yeniden elçi olarak gönderdik.“⁸²⁴ âyetinde yer alan ”أَوْ يَزِيدُونَ“ ifadesinin ”و يَزِيدُونَ“ veya ”يَزِيدُونَ“ mânasında kullanılmasına benzemektedir. Ebû 'Ubeyd'in -Kâsım b. Sellâm- tercihi bu yöndedir.⁸²⁵ Ebû 'Ubeyd'e göre, ”أو“ harfi kimi zaman ”و“ harfi mânasında kullanılabilmekle birlikte, ”و“ harfi ”أو“ harfi mânasında kullanılmamaktadır. İbn Hâleveyh'in açıklamasına göre ise, şâyet ”أو“ ibâha veya tahyîr⁸²⁶ ifade ederse, bu durumda ”و“ onunla aynı mânada kullanılabilir. Zira kişinin ”جالس الحسن أو ابن سيرين“

(إِنْ وَهَبْتُ نَفْسَهَا/أَنْ وَهَبْتُ نَفْسَهَا) Ahzâb Sûresi 33/50 (وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ/فَتَوَكَّلْ) Şuarâ 26/217 (عِنْدَهُ نُورٌ) Rahmân 55/78 (وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا/فَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا) Sems 91/15 (أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ) Mü'min 40/26 (إِنْ أَنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ) Tabersî: Nisa 4/104 (وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا/فَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا) Sems 91/15 (ذِي الْجَلَالِ/الْجَلَالِ) (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ يَا النَّبِيَّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ) Tevbe 9/117 (أَوْ يَزِيدُونَ) Sâffât 37/147 (إِنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ/إِنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ) Yûnus 10/10 (تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ) (وَأِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا/وَمَا ذَلِكَ إِلَّا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) Zuhurf 43/35.

⁸²² Mü'min 40/26 ”وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبِّي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ“
”Firavun: Beni bırakın da Musa'yı öldüreyim. Rabbinden yardım istesin bakalım, Rabbi onu kurtarabilecek mi? Çünkü ben onun kurulu düzeni değiştireceğinden veya yeryüzünde fesat çıkaracağından korkuyorum.” dedi.

⁸²³ Tûsî, **Tibyân**, IX, 70; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 436. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 569; Mekkî, **et-Keşf**, II, 243; Dâni, **Teyssîr**, 191; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 365.

⁸²⁴ Sâffât 37/147.

⁸²⁵ Nehhâs, Kûfelilerin mushafında da ”أَوْ أَنْ يُظْهِرَ“ şeklinde ”أو“ edatıyla yer aldığını belirttiikten sonra, Ebû 'Ubeyde'nin, ”buradaki ”أو“ harfi ”و“ mânasında kullanılmıştır”, şeklindeki görüşüne karşı çıkmıştır. Nahhâs'a göre, şâyet burada ”أو“ edatı, ”و“ mânasında olsa idi o takdirde ”أو“ edatının kullanılmasına ihtiyaç duyulmazdı. Zira, bu iki harf âyete farklı anlamlar yüklemektedir: ”و“ olması durumunda ”her iki işin de bir arada yapılmasından korkuyorum” şeklinde bir anlam ortaya çıkmakta; ”أو“ olması durumunda ise ”İki şeyden birisi için korkuyorum” yani, ”Sizin dininizi değiştirmesinden korkuyorum, bunda başarısız olursa ülkenin düzenini bozmasından korkuyorum.” (Nehhâs, **İ'râbü'l-Kur'an**, s. 896.)

⁸²⁶ **Tahyir veya ibâha**: ”أو“ edatının ”iki şeyden birini seçmek” için kullanıldığı en yaygın kullanımını ifade etmektedir. ”كُلِّ السَّمَكِ أَوْ اشْرَبِ اللَّبَنَ“ ”Ya balığı ye yahut sütü iç“ örneğinde olduğu gibi cümle içerisinde genelde ”yahut” anlamı katmaktadır. Bu mânayı daha çok emir fiillerden sonra verir. (Hasan Akdağ, **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin Kitabevi, Konya, 1984, s. 44.) Kaynaklarda, Atfedilen iki şeyden herhangi birini seçme hususunda birbirleriyle benzerlik gösteren ”tahyîr” ve ”ibâha” arasında şu şekilde bir farkın olduğu vurgulanmıştır: ”Tahyîr”de atfedilen iki şeyden sadece birinin seçilebilmesi söz konusu iken, ”ibâha”da her ikisinin de seçilebilmesi mümkün olabilmektedir. (Hasan Abbas, **en-Nahvu'l-Vâfi**, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1973, III, 605.)

“Hasan ve/veya İbn Sîrîn’le otur.” şeklindeki cümlesinde yer alan “أو” edatı, ibâha konumundaki kullanımına örnek teşkil etmektedir.⁸²⁷

Nakle dayalı olan bu açıklamalardan sonra Tûsî, âyetin muhtemel mânaları üzerinde durur. Tûsî’ye göre, âyetin atıf harfi olan “vâv” ile okunması durumunda, “Onun (Musa’nın), sizin dininizi değiştirmesinden ve ülkenin düzenini bozmasından korkuyorum.” şeklinde iki fiilin bir arada yapılacağı anlaşılmaktadır ve Firavn’un her iki durumdan da endişeye kapıldığı mânası ortaya çıkmaktadır. “أو” edatı ile okunması durumunda ise, dininizi değiştirmesi yahut ülkede fesat çıkarması şeklinde “iki durumdan birisi için korkuyorum” anlamı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca “أو” edatının “و” mânasında kullanılması durumunda “her iki durum için de korkuyorum” anlamı da çıkmaktadır.⁸²⁸

İbrâhim sûresinde “وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ” âyetinde⁸²⁹ yer alan “لَتَزُولَ” kelimesinin başında bulunan “lâm” harfi kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Sadece Kisâi birinci “lâm” harfinin fethası ikinci “lâm” harfinin zammesi ile “لَتَزُولَ” şeklinde okumuş ki bu aynı zamanda Hz. Ali’ye de nispet edilen bir okuyuştur. Diğer kırâat imamları birinci “lâm” harfinin kesresi ikinci “lâm” harfinin fethası ile “لَتَزُولَ” şeklinde okumuşlardır.⁸³⁰ Kaynaklar, birinci kırâatte bulunan fethalı olan “lâm” harfini “te’kit lâm”ı, ikinci kırâatte geçen kesreli olan “lâm” harfini ise “lâmu’l-cuhûd”⁸³¹ olarak isimlendirmişlerdir.⁸³²

a. Tûsî ve Tabersî’ye göre, birinci kırâatteki “لَتَزُولَ” şeklinde okunması durumunda “وَإِنْ كَانَ” ifadesindeki “لَنْ” edatı, olumsuzlama edatı olan “ما” anlamında kullanılmıştır. Bu durumda ifade, “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ” “Allah size gaybı da

⁸²⁷ Tûsî, **Tibyân**, IX, 70. Ayrıca kz. İbn Hâleveyh, **Hucce**, s. 313-314.

⁸²⁸ Tûsî, **Tibyân**, IX, 70-71; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VIII, 436. Ayrıca bkz. Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, IV, 371; Mekkî, **et-Keşf**, II, 243.

⁸²⁹ İbrâhim 14/46 “وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ” “Ama onlar tuzak çevirmeye devam ettiler. Oysa Allah dağları yerinden oynatacak güçte olsa bile, onların bütün tuzak ve entrikalarını bilmektedir.”

⁸³⁰ Tûsî, **Tibyân**, VI, 306; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VI, 90. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb’a**, s. 363; Mekkî, **Keşf**, II, 27; İbn Hâleveyh, **Hucce**, s. 203.

⁸³¹ **Lâmu’l-cuhûd (İnkâr lâmu)**: Kendisinden önce olumsuz bir “كَانَ” fiili bulunan bu edat, cümledeki olumsuzluğu pekiştirmek üzere gelir. Ayrıca kendisinden sonraki fiille arasında mahzûf bir “أَنْ” edatı bulunur. (Meral Çörtü, **Sarf Nahiv Edatlar**, 7. bsm., İFAV, İstanbul, 2006, s. 449; Akdağ, **Edatlar**, s. 109)

⁸³² İbn Hâleveyh, **Hucce**, s. 203; Mekkî, **Keşf**, II, 27.

*bildirecek değildir*⁸³³ ifadesi gibi olur; yani “Onların hile ve tuzaklarıyla dağlar yerinden yıkılıp yok olacak değildir.” anlamı ortaya çıkar. Burada geçen “dağlar” ifadesi sanki Kur’an’ın ve nübüvvetin temsîlî anlatımına işaret eden bir benzetme ifadesidir ki bu durumda ilgili kırâatin ortaya koyduğu mâna, “Onların hile ve tuzakları, sebat ve sağlamlık bakımından dağlar gibi sarsılmaz olan Kur’an’ın hüccetlerini ve nübüvvetin delillerini geçersiz kılamaz.” şeklinde olur.⁸³⁴ Zemahşerî’ye göre, İbn Mes’ûd’un bu ifadeyi “وَمَا كَانَ مَكْرُهُمْ” şeklinde okuması da bu yorumu destekler niteliktedir.⁸³⁵

b. Birinci “lâm” harfinin fethi, ikinci “lâm” harfinin zammıyla “لَتَرْوُلُ” şeklinde okunan kırâate gelince, bu tür okuyuşta birinci kırâatin aksine, “onların hile ve tuzaklarının şiddeti ve büyüklüğü” ortaya konulmuş olmaktadır. Başka bir âyette bu hile ve tuzağın büyüklüğü, “Onlar çok büyük tuzaklar kurdular”⁸³⁶ şeklinde ifade buyurulmuştur.⁸³⁷ Bu kırâate göre âyet, “Onların, hile ve tuzakları dağları yerinden söküp atacak kadar şiddetli ve büyük olsa da sağlamlık bakımından dağlardan daha sağlam olan dinin ve Peygamber’in delillerini ortadan kaldırmaya güç yetiremez.” şeklinde bir mâna ifade etmektedir.⁸³⁸

Ebû Hayyân’a göre, ‘Ubeyy b. Ka‘b’ın “وَلَوْلَا كَلِمَةُ اللَّهِ لَازَالَ مِنْ مَكْرِهِمُ الْجِبَالُ” “Şayet, Allah’ın sözü (gücü, kudreti) olmasaydı, onların hile ve tuzaklarından dağlar yerinden sarsılırdı.” şeklindeki kırâati de bu mânayı desteklemektedir. Ancak Ebû Hayyân, üzerinde ittifak edilen genel mushaflara aykırılığı sebebiyle bu kırâatin tefsir amaçlı bir okuyuş olabileceğini belirtmiştir.⁸³⁹

Mekkî b. Ebû Tâlib’e göre, “lâm” harfinin kesresi ile “لَتَرْوُلُ” şeklinde okunan kırâat, mânanın açıklığı ve kurrânın çoğunluğunun üzerinde ittifakı sebebiyle ihtiyâr olunan kırâattir.⁸⁴⁰

⁸³³ Âl-i ‘İmrân 3/179.

⁸³⁴ Tûsî, **Tibyân**, VI, 306; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 90.

⁸³⁵ Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 392.

⁸³⁶ Nûh 71/22.

⁸³⁷ Tûsî, **Tibyân**, VI, 307; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 91.

⁸³⁸ Tûsî, **Tibyân**, VI, 307.

⁸³⁹ Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XIII, 211

⁸⁴⁰ Mekkî, **Müşkilü İrâbi’l-Kur’ân**, I, 407.

Kırâatte “إِذَا” ve “إِذْ” edatlarının birbirlerin yerine kullanımları da vârid olmuştur. Müddessir sûresindeki “وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْبُرُ” “*Dönüp gitmekte olan geceye andolsun*” âyetinde⁸⁴¹ böyle bir kullanım söz konusudur. Bu âyette yer alan “إِذَا يَدْبُرُ” ifadesini Nâfi‘, Hamza, Ya‘kub, Hafs ve Halef “إِذَا يَدْبُرُ” şeklinde okurlarken, diğer kırâat imamları “إِذَا يَدْبُرُ” şeklinde okumuşlardır.⁸⁴² Buradaki “إِذَا” edatı mâzî ifade eden zaman zarfı olmakta, “إِذَا” ise gelecek ifade eden zaman zarfı olmaktadır.⁸⁴³

Tûsî’ye göre, Ebû ‘Ubeyd -Kâsım b. Sellâm- kendisinden sonra gelen وَالصُّبْحِ "إِذَا يَدْبُرُ" “*Ağırmakta olan sabaha andolsun!*” âyetini⁸⁴⁴ dikkate alarak “إِذَا يَدْبُرُ” şeklindeki kırâati tercih etmiştir.⁸⁴⁵ Ebû ‘Ubeyd’e göre, onlardan biri “إِذَا” iken diğerlerinin “إِذَا” olarak gelmesi, harfler arasında bir uyumsuzluğu ortaya çıkarır. Ayrıca, Kur’an’ı Kerim’de kasemden sonra hep “إِذَا” edatı gelmektedir; kasemden sonra “إِذَا” edatının geldiği başka bir yer bulunmamaktadır.⁸⁴⁶ İbn Abbâs’ın “إِذَا يَدْبُرُ” şeklindeki okuyuşu da bu kırâate delil olarak kullanılmıştır.⁸⁴⁷ Tûsî, Hz. Peygamber’in “إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَا هُنَا، وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَا هُنَا، وَغَرِبَتِ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ” şeklindeki hadisini⁸⁴⁸ Nâfi‘, Hamza ve Âsım’ın okuyuşlarına bir hüccet olarak ileri sürmüştür.⁸⁴⁹ Kaynaklar, resm-i mushafa muvafık olmaları,⁸⁵⁰ Arap dilinde benzer örneklerinin bulunması⁸⁵¹ ve mâna yönünden birbirlerine yakın anlamlar ifade etmeleri sebebiyle her iki kırâati de muteber olarak görmüşlerdir.⁸⁵²

⁸⁴¹ Müddessir 74/33.

⁸⁴² Tûsî, **Tibyân**, X, 179; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 183. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb‘a**, s. 659; Mekkî, **Keşf**, II, 347; Dâni, **Teysîr**, s. 216; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 393.

⁸⁴³ Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, s. 1223.

⁸⁴⁴ Müddessir 74/34.

⁸⁴⁵ Tûsî, **Tibyân**, X, 179. Ayrıca bkz. Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, s. 1223.

⁸⁴⁶ Kurtubî, **Câmi‘**, XXI, 390.

⁸⁴⁷ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’an**, III, 204.

⁸⁴⁸ Buhârî, “Sıyâm”, 42. Hadisi hadisi Hz. Ömer rivâyet etmiştir. “Gece şu taraftan (doğudan) yönelip geldiği, gündüzün de şu tarafa (batıya) dönüp gittiği zaman, güneş de battığı zaman oruçlunun orucunu bozma vakti girmiştir.”

⁸⁴⁹ Tûsî, **Tibyân**, X, 179

⁸⁵⁰ Halebî, **Dürü’l-Masûn**, X, 550.

⁸⁵¹ Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’an**, V, 248.

⁸⁵² Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, XXIV, 33.

2.3.3. Edatların Hazf, İsbât ve Ziyâdesine Yönelik Farklılıklar

Edatların kırâat imamları tarafından hazf ve isbatına yönelik okunuşu da söz konusu olmuştur. Bazı kırâat imamları istifhâm anlamına gelen “hemze”, “و”, “ف”, “ن”, “ب”, “أ”, “م” gibi edatları cümlelerden düşürerek (iskât) okurlarken, bazıları ise bu harfleri isbât ile okumuşlardır. Şâz olarak kabul edilen kırâatlerde daha yoğun olmak üzere bazen bu harflerin ziyâdesi de söz konusu olmuştur. Hazf, isbât ve ziyâde okuyuşların kapsamına giren bu harfler, âyetlerde i‘rab yönünden farklı neticeler ortaya çıkardıkları gibi, kısmi mâna farklılıklarına da yol açmışlardır. Şunu da ifade etmek gerekir ki harflerin hazfî, isbatı ve ziyadesine dayalı kırâat ihtilaflarında aslolan husus, bu kırâatlerin resm-i mesâhiften herhangi birine itimad etmesidir. Şayet böyle olmazsa, o kırâat, resm-i mushafa muhalefeti sebebiyle sahih olarak addedilmeyip şâz kategorisine düşmektedir. Zaten gerek Tûsî gerekse Tabersî, resm-i mushafa uymayan bu yöndeki kırâatler için, “Bu okuyuş mushafa aykırıdır” yahut “Bu şekildeki okuyuş her ne kadar Arap dili açısından câiz olarak görülse de resm-i mushafa muhalefeti sebebiyle geçersizdir” ifadelerini kullanırlar.⁸⁵³ Tûsî ve Tabersî’nin bu kapsamdaki kırâat farklılıklarına yaklaşımlarını, her iki müellifin de eserlerinde geçen birkaç örnek üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.⁸⁵⁴

Yûsuf sûresinin "قَالُوا ءَإِنَّكَ لَآتَىٰ يُوسُفَ" âyetindeki⁸⁵⁵ "ءَإِنَّكَ" ifadesi kırâat imamları tarafından farklı okuyuşlara konu olmuştur. İbn Kesir ve Ebû Ca‘fer dışındaki kırâat imamlarının tamamı istifham hemzesini isbât ederek "ءَإِنَّكَ لَآتَىٰ يُوسُفَ" “Yoksa sen, sen Yûsuf musun?” şeklinde okurlarken, İbn Kesir ve Ebû Ca‘fer istifham hemzesinin hazfiyle haber olmak üzere "إِنَّكَ لَآتَىٰ يُوسُفَ" “Sen gerçekten Yûsuf’sun.” şeklinde okumuşlardır.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Mesala bkz. Tûsî, **Tibyân**, VII, 113; VII, 282; IX, 165; X, 104; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 29; V, 305; V, 366; VII, 33; X, 110.

⁸⁵⁴ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnek için bkz. Mü‘minûn 23/85. (سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ)

⁸⁵⁵ Yûsuf 12/90 “قَالُوا ءَإِنَّكَ لَآتَىٰ يُوسُفَ وَهَذَا أَجَىٰ قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ” “Kardeşleri: ‘Yoksa sen, sen Yûsuf musun?’ dediler. O da: ‘Evet, ben Yûsuf’um, bu da kardeşim. Allah bize lütufta bulundu. Kim Allah’a karşı gelmekten sakınır ve sabrederse bilsin ki Allah, iyi davrananların emeğini boşa çıkarmaz.’ dedi.”

⁸⁵⁶ Tûsî, **Tibyân**, VI, 188; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 446. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, 351; Mekkî, **Keşf**, II, 14; Dâni, **Teysîr**, 130; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, I, 372.

Tûsî ve Tabersî'ye göre, istifham edatıyla “ءَإِنَّكَ” şeklindeki kırâat, mâna açısından daha güzel bir okuyuşu ifade etmektedir; zira kendisinden sonra gelen “*O da ben Yûsuf’um, dedi.*” şeklindeki ifade, bir soruya verilen cevap niteliğindedir. Tûsî ve Tabersî'ye göre, bu meyanda “إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ” “*Sen gerçekten Yusuf’sun*” şeklindeki haber mânası taşıyan kırâatte de istifham murad edilmekte olup, istifham hemzesi hazfedilmiştir. Bu tıpkı “وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ” “*İşte, benim başıma kakmış olduğun bu nimet...*” âyetine⁸⁵⁷ benzemektedir ki bu âyet “أَوْتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ” “*Benim başıma kakmış olduğun bu nimet mi?*” şeklinde istifham anlamı taşımasına rağmen, buradaki istifham hemzesi hazfedilmiştir.⁸⁵⁸

Tûsî âyetin tefsirinde, bunun istifham olmasının doğruluğunu şu şekilde açıklar: Yûsuf kardeşlerine, “*Siz, cahilliğiniz yüzünden Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?*”⁸⁵⁹ diye sorunca, onlar hemen Yûsuf’a soru yoluyla, “*Â!... Yoksa sen Yûsuf musun?*” dediler. Onlar Yûsuf’un sorduğu bu soru karşısında uyandılar, bazı şeylerin farkına vardılar; ancak tam emin olamadıkları için “ءَإِنَّكَ” “*Sensin öyle mi?*” şeklinde hayretlerini ortaya koydular. Onun “*Ben, Yûsuf’um.*” demesi, onun istifham olmasının doğruluğuna işaret etmektedir.⁸⁶⁰

Tabersî’nin ‘Ubeyy b. Ka‘b’a nispet ettiği “أَإِنَّكَ أَوْ أَنْتَ يُوسُفُ” şeklindeki okuyuş da istifhamlı okuyuşu teyid eder niteliktedir. Tabersî’ye göre sanki bu kırâat, “*Sen Yûsuf değil misin? Yûsuf, sen misin yoksa?*” şeklinde onların hayretlerini ortaya koyan bir mâna ifade etmektedir.⁸⁶¹

Bu açıklamalardan sonra Tûsî, Zeccâc’tan nakilde bulunarak⁸⁶² “ءَإِنَّكَ” lafzında dört türlü okuyuşun olduğunu belirtir:

a. Her iki hemzenin de tahkik ile “أَإِنَّكَ” şeklinde okunması. Bu Kûfe ve Şâm ehlinin kırâatlerini yansıtmaktadır. b. İki hemze arasına elif ziyâde ederek “إِنَّكَ” şeklinde okunması. İbn ‘Âmir’in râvisi İbn Hişâm’ın kırâatidir. c. “أَإِنَّكَ” şeklinde

⁸⁵⁷ Şuarâ 26/22.

⁸⁵⁸ Tûsî, **Tibyân**, VI, 188; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 446. Benzer ifadeler için bkz. Kurtubî, **Câmi‘**, XI, 443.

⁸⁵⁹ Yûsuf 12/89.

⁸⁶⁰ Tûsî, **Tibyân**, VI, 188.

⁸⁶¹ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 446.

⁸⁶² Bkz. Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’ân**, III, 168.

telyin ile (yumuşatarak) okunması. Bu Nâfi‘, İbn Kesîr ve Ebû Amr’ın kırâatleridir. d. Haber anlamında “إِنَّكَ” şeklinde okunması, bu yukarıda ifade edildiği üzere, İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer’in kırâatleridir.⁸⁶³

Kaynaklar, Tûsî ve Tabersî’de yer alan bilgilerle örtüşen görüşler nakletmişler, kelimenin “إِنَّكَ” şeklinde okunmasını şöyle yorumlamışlardır: Onlar, Yûsuf’taki bazı tavır ve hareketlerden onun kendilerinin kardeşi olan Yûsuf olabileceğine dair bir hissiyata kapılmışlar, onun tebessüm etmesiyle birlikte ortaya çıkan inci misali dişlerinin kardeşleri Yûsuf’a benzediğini görmüşler ve bunun neticesinde istifham yollu ona, “Â... Yoksa sen Yûsuf musun” demişlerdir.⁸⁶⁴

Bu kelimenin haber mânası üzere “إِنَّكَ” şeklinde okunmasını ise, İbn Abbâs’a dayandırılan bir rivâyetle şöyle açıklamışlardır: Kardeşleri, başındaki tacı çıkarıncaya dek Yûsuf’u tanıyamamışlardır; başındaki tacı çıkarınca ise, benzeri Ya‘kub ve İshak’ta bulunan beyaz bir beni onda görmüşler, onu bu alametinden dolayı tanıyarak, “إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ” “Sen gerçekten Yûsuf’sun” demişlerdir.⁸⁶⁵

Konuyla ilgili bir başka örnek “وَأَعِدُّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” âyetindeki⁸⁶⁶ “مِنْ” edatının isbat ve hazfne dayalı kırâat ihtilafıdır. Sadece İbn Kesîr “مِنْ” harfinin ziyadesiyle, “تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” şeklinde okurken; diğer kırâat imamları “مِنْ”siz olarak ve “تَجْرِي تَحْتِهَا”yı zarf olmak üzere mansub olarak “تَجْرِي تَحْتِهَا” şeklinde okumuşlardır. Tûsî ve Tabersî’ye göre, İbn Kesîr’in kırâati Mekkeliler’in mushaflarıyla örtüşmektedir ve Kur’an’da bu okuyuşun sayısız örneği

⁸⁶³ Tûsî, *Tibyan*, VI, 189.

⁸⁶⁴ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, V, 451. Benzer ifadeler için bkz. Zemaşerî, *Keşşâf*, III, 322; Kurtubî, *Câmi‘*, XI, 442; Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhyiddin b. İmâd, *İrşâdü’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’ani’l-Kerim*, Tahric: Muhammed Subhi-Hasan Hallak, Darü’l-Fikr, Beyrut, 2001/1421, IV, 177.

⁸⁶⁵ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, V, 451. Benzer ifadeler için bkz. Vâhidî, Muhammed b. Ali en-Nîsâbürrî, *et-Tefsirü’l-Basît*, thk. Muhammed b. Salih, Dârü’l-Musavveri’l-‘Arabi, İskenderiye, t.y., XII, 232; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVIII, 504.

⁸⁶⁶ Tevbe 9/100 “وَأَعِدُّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا” “Allah onlara, temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır.”

bulunmaktadır. Diğer kırâat imamlarının okuyuşu ise Mekke ehli dışındaki sâir mushaflarla örtüşmektedir ve her iki kırâat de aynı mânâyı ortaya koymaktadır.⁸⁶⁷

Âl-i ‘İmrân sûresi “وَالْزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” âyetinde⁸⁶⁸ ise “ب” harfinin hazfi ve isbatı söz konusudur. Tûsî ve Tabersî’ye göre, “وَالْزُّبُرِ” kelimesini yalnızca İbn ‘Âmir “ب” harfinin ziyadesiyle “وَالْزُّبُرِ” şeklinde okumuştur ve bu kelime Şamlılar’ın mushafında da benzer şekilde yer almıştır. Diğer kırâat imamları ise “ب” harfinin hazfi ile “وَالْزُّبُرِ” şeklinde okumuşlardır. “وَالْزُّبُرِ” şeklinde “ب” harfinin isbatı ile okuyanlara göre, burada âmil olan “ب” harfi cümlede te’kit amaçlı tekrar edilmiştir. “وَالْزُّبُرِ” şeklinde okuyanlara göre ise, atıf edatı olan “و” harfi, âmilin (ب) tekrar zikredilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. Tûsî ve Tabersî’ye göre, her iki kırâat de aynı mânâyı ifade etmekte olup, her ikisiyle de okumak güzeldir.⁸⁶⁹

Cezerî, Dâni’den naklen,⁸⁷⁰ Hz. Osman’ın Şam ehline göndermiş olduğu Hıms mushafında “وَالْزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” şeklinde her ikisinde de “ب” harfinin ziyâdesiyle yazıldığını zikretmiştir. Cezerî, Emevî Camii’nde bulunan Şam mushafında kendisinin de benzer şekilde gördüğünü, Medine mushafında ise birinci “ب” harfinin sabit, ikincisinin hazfiyle “وَالْزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” şeklinde gördüğünü söylemiştir.⁸⁷¹

Tûsî’ye göre, mushaflarda, harflerin hazf ve isbatına dayalı bu türden ihtilaflar çok sayıda mevcuttur.⁸⁷² İbnü’l-Cezerî de benzer görüşü ileriye sürer. İbnü’l-Cezerî’ye göre, bu gibi örnekler Kur’an’ın birçok yerinde mevcuttur. Mushafların hatları bu şekilde farklılık arz edince, mâlum şehirlerin kırâat imamlarından kendi mushaflarına uygun kırâatler vârid olmuştur. Eğer zikri geçen bu kırâatler, üzerinde ittifak edilen mushafların hattına uymasaydı, şüphesiz resmi hatta

⁸⁶⁷ Tûsî, **Tibyân**, V, 287; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 111. Benzer bilgiler için bkz. Ezherî, **Me‘âni’l-Kırâât**, I, 389; İbn Zencele, **Hüccetü’l-Kırâât**, 322; Mekkî, **Keşf**, I, 505; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, VI, 111; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 280.

⁸⁶⁸ Âl-i ‘İmrân 3/184 “فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” “*Seni yalanladılarsa bil ki senden önce apaçık deliller, hikmet dolu kitaplar ve ışıık saçan vahiyler getiren elçeler de yalanlandı.*”

⁸⁶⁹ Tûsî, **Tibyân**, III, 69; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, II, 462. Benzer bilgiler için bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, VI, 287; Dâni, **Teyisr**, 92; Semin Halebî, **Dürü’l-Masûn**, III, 519; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 346.

⁸⁷⁰ Bkz. Dâni, **Teyisr**, s. 92; a.mlf., **Mukni’**, s. 106

⁸⁷¹ İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 346.

⁸⁷² Tûsî, **Tibyân**, II, 347.

3. Sarf Temelli Kırâat Farklılıkları

Sözlükte, bir halden başka bir hale “çevirmek, döndürmek” anlamına⁸⁷⁸ gelen sarf ilmi, terim olarak, “i‘rab dışında kelime kalıplarının yapısal özelliklerini inceleyen bir ilim” olarak tanımlanmıştır.⁸⁷⁹ Sîbeveyhi gibi kadim dil bilimciler, sarf ilmini, nahiv ilminin bir parçası olarak görürlerken, müteahhir dil bilimciler ona denk olan müstakil bir ilim olarak görmüşlerdir.⁸⁸⁰ Bu bağlamda nahiv ilmi, kelimelerin cümle içindeki konumunu ve bu konuma göre -hareke veya harf yönünden- i‘rabını inceleyen bir ilim dalı olarak zikredilirken; sarf ilmi, kelimelerin i‘rab dışında değişim ve dönüşümlerine dayalı yapısal özelliklerini inceleyen bir ilim olarak tarif edilmiştir.⁸⁸¹ Sarf ilminin konusu, Arap dilinin lafızlarıdır; bu bağlamda mutasarrıf/müştak isim veya fiiller sarf ilminin konusuna girmekle birlikte; harfler, zamirler, edatlar, “نَعْمَ”, “بَلَى”, “عَسَى”, “لَيْسَ” gibi câmid fiiller bu ilmin konusu dışında kalmaktadır.⁸⁸²

Kırâat imamlarından sarf temelli kırâat ihtilafları da vârid olduğundan, birçok dil, kırâat ve tefsir âlimi, bu meyandaki kırâatleri değerlendirirken sarf ilmine ait dil kaidelerinden istifade etmişlerdir. İmâmiyye Şîası’nın önde gelen isimlerinden olan Tûsî ve Tabersî’de de benzer değerlendirmeleri görmekteyiz. Biz bu bölümde belli başlıklar altında sistematize etmeye çalıştığımız sarf temelli kırâat farklılıklarını, Tûsî ve Tabersî’de geçen belli örnekler çerçevesinde ele alıp incelemeye çalışacağız.

3.1. İsim Kalıplarındaki Farklı Kırâat Vecihleri

Bu başlık altında; müştak isimler, masdarlar, kelimenin müfred-cemi kalıbında okunması şeklindeki kırâat vecihleri ele alıp incelenecektir.

(أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ/أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ) Kalem 68/14; Tûsî: Âli İmrân 3/73 (أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ/أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ); Tabersî: Ahzâb 33/56 (صَلُّوا عَلَيْهِ/فَصَلُّوا عَلَيْهِ); Yâsîn 36/10 (عَاءَ أُنْذِرْتَهُمْ/أُنْذِرْتَهُمْ). Krş. için bkz. Dâni, **Mukni’**, s. 102-103.

⁸⁷⁸ Yasin el-Hâfiz, **İthâfî’t-Taraf fi İlmi’s-Sarf**, Darü’l-Asıme, Dımaşk, 2012/1433, s. 8.

⁸⁷⁹ Radıyyüddin el-Esterabâdî, **Şerhu Şafiyeti İbnia’l-Hâcib**, thk. Muhammed Zagraf-Muhammed Nur Hasan, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1982. C. I, 1.

⁸⁸⁰ Salâh Mehdî el-Fertûsî, **el-Mühezzeb fi İlmi’t-Tasrîf**, Beytû’l-Hikme, Beyrût, 1432/2011, s. 12; Hulusi Kılıç, “Sarf”, **DİA**, İstanbul, 2009, XXVI, 136-137.

⁸⁸¹ Fertûsî, **Tasrîf**, s. 11.

⁸⁸² Fertûsî, **Tasrîf**, s. 16.

3.1.1. Müştak İsimlerle İlgili Kırâat Vecihleri

Müştak kelime/isim, bir fiil ve isimden türemiş olan kelimelere denmektedir. Kaynaklar, en yaygın kullanılan müştak isimleri; ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i tafdîl, ism-i âlet, sıfat-ı müşebbehe olarak zikretmişlerdir.⁸⁸³ Bu bağlamdaki kırâat farklılıklarını Tûsî ve Tabersî'de geçen örnekler üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.⁸⁸⁴

Bakara 62. âyette geçen “الصَّابِينَ” ifadesi⁸⁸⁵ kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. İsm-i fâil olan bu kelime, Nâfi‘ dışında kalan çoğunluk tarafından hemzeli olarak “الصَّابِينَ” şeklinde okunurken; Nâfi‘ tarafından “الصَّابِينَ” şeklinde hemzesiz olarak okunmuştur.⁸⁸⁶

Tûsî ve Tabersî, önde gelen dil ve kırâat âlimlerinin görüşleri çerçevesinde ilgili kırâat farklılığını ele alıp incelemişlerdir. Tûsî, Zeccâc’tan naklen⁸⁸⁷ kelimenin hemzeli olarak okunması durumunda “doğmak, çıkmak” anlamlarına geldiğini söylemiş ve kelimenin Araplar’ın dillerindeki istimali üzerinde durmuştur. Buna göre Araplar, yıldızların ortaya çıkmasını, “صَبَّاتِ النُّجُومِ” “Yıldızlar göründü.” ifadesiyle; çocuğun azı dişinin çıkmasını, “صَبَّأَ نَابِ الصَّبِيِّ” “Çocuğun azı dişi çıktı.” ifadesiyle; yine bir kişinin bir dinden başka dine geçmesini de, “صَبَّأَ فُلَانٌ فِي دِينِهِ” “Falanca dinini

⁸⁸³ Fertûsî, *Tasrîf*, s. 14; Düleymî, *Kitâbü'l-Kırâât*, s. 170; Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi: Sarf*, İFAV, İstanbul, 1995, s. 417.

⁸⁸⁴ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. **Tûsî-Tabersî**: Fâtîha 1/4 (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ/مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ); Bakara 2/143 (لِرُؤُفٍ رَحِيمٍ/رُؤُفٍ رَحِيمٍ); Enfâl 8/9 (مُرْدِفِينَ/مُرْدِفِينَ); Ahzâb 33/40 (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ/خَاتَمَ النَّبِيِّينَ); Bakara 2/148 (إِنْ هَذَا إِلَّا سَجْرٌ مُبِينٌ/سَجْرٌ مُبِينٌ); Mâide 5/110 (وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا/هُوَ مُوَلِّيُّهَا); En'âm 6/98 (وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ/الْمُعَذِّرُونَ); Nahl 16/62 (بِعَذَابٍ يَبِينُ/بَيْنُ/بَيْنُ); Tevbe 9/90 (كَيْدُ سَاحِرٍ/كَيْدُ سَاحِرٍ); Muhammed 47/15 (مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ/آسِنٍ); Tâhâ 20/69 (وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ/مُفْرَطُونَ); Rahmân 55/24 (وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ/الْمُنشَآتُ); Nebe 78/23 (لَا يَبِينُ فِيهَا أَحْقَابٌ/لَبِينُ فِيهَا أَحْقَابٌ); Mutaffifin 83/26 (مُكَلِّبِينَ/مُكَلِّبِينَ); Duhâ 93/8 (جَنَامُهُ مِسْكٌ/جَنَامُهُ مِسْكٌ); **Tabersî**: Mâide 5/4 (وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغَى/وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغَى); (مُكَلِّبِينَ/مُكَلِّبِينَ).

⁸⁸⁵ Bakara 2/62 “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” “Şüphesiz imân edenler ile, Yahûdî, Hristiyan ve Sâbilerden Allah’a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenlerin ödülleri Rableri verecek ve onlar ne korkacak ne de üzüleceklerdir.”

⁸⁸⁶ Tûsî, *Tibyân*, I, 280; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, I, 241. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 157; Mekkî, *Keşf*, I, 245; a.mlf., *Tebşira*, 422; Dâni, *Teyşir*, s. 74; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 215; a.mlf., *Tahbîr*, s. 288.

⁸⁸⁷ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 147.

değiştirdi.” ifadesiyle dile getirmişlerdir. Bu mânada Sâbi’ (صَابِي) kelimesi, İslam’da mürted gibi, bir dinden çıkıp başka bir dine yönelen kimse için kullanılan bir ifade biçimidir. Tûsî’ye göre, Araplar’ın, kendi yurdunu terk edip başka bir yere göç eden kişiler için kullandıkları “إِنَّ الصَّابِيَّ عَلَى الْقَوْمِ” tâbiri de benzer mânayı ortaya koymaktadır.⁸⁸⁸

Tûsî ve Tabersî, kelimenin hemzesiz olarak okunması durumunda bunun iki şekilde yorumlanabileceğini söylemişlerdir:

a. “Bir şeye meyletmek” anlamındaki “صَبَّأَ/يَصْبُو” fiilinden gelme ihtimali söz konusu olabilir ki Nâfi’, hemzesiz olarak okumasını da buna dayandırmaktadır. Ancak, her iki müellif de Ebû Alî el-Fârisî’nin, “Kişi bir dinin bazı ritüellerine meyledebilir, ancak o kişi bu dinin müdâvimi sayılacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla bu kelimenin “صَبَّأَ/يَصْبُو” fiilinden gelmesi kolay gözükmemektedir. Bu kelimenin en doğru mânasını bir dinden çıkıp yeni bir dine girme anlamı taşıyan ‘صَبَّأَ’ fiili karşılamaktadır.”⁸⁸⁹ yönündeki görüşüne yer vererek, “الصَّابِيْنَ” şeklindeki okuyuşun anlam bakımından pek mümkün olmadığını ortaya koyarlar.⁸⁹⁰

b. Bir diğer ihtimal ise buradaki hemzenin kalbolması durumudur. Konuyla ilgili olarak dil ekolünün önde gelen âlimi olan Sîbeveyhi’nin görüşlerini⁸⁹¹ aktaran Tûsî ve Tabersî, hemzenin bu şekilde kalbedilmesinin câiz olmadığını, ancak şiirdeki zarurete binâen böyle bir okuyuşun söz konusu olabileceğini söylerler. Tûsî ve Tabersî’ye göre, “الصَّابِيْنَ” şeklindeki kırâat fasih bir okuyuş olmayıp, dilde karıştırmaya dayalı hatalı (غلط) bir okuyuştur.⁸⁹² Dolayısıyla ihtiyâr olunan kırâat, ekser kârînin okuyuşu olan ve kelimenin tefsirine de en yakın olan hemzeli “الصَّابِيْنَ” şeklindeki kırâattir.⁸⁹³

Dil, kırâat ve tefsir kaynakların bu kelimenin kırâatine yönelik ortaya koymuş olduğu bilgiler, Tûsî ve Tabersî’de geçen bilgilerle benzer niteliktedir. Kaynaklar, hemzesiz olarak “الصَّابِيْنَ” veya “الصَّابُونِ” şeklinde okunması durumunda, “birinin

⁸⁸⁸ Tûsî, **Tibyân**, I, 282.

⁸⁸⁹ Bkz. Fârisî, **Hucce**, II, 96.

⁸⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, I, 282; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 241.

⁸⁹¹ Bkz. Sîbeveyhi, **Kitâb**, II, 190.

⁸⁹² Tûsî, **Tibyân**, I, 282; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 241.

⁸⁹³ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 241.

dinine meyletmek” anlamında “صَبَا/يَصْبُو” fiilinden türediğini, kalbi oyun çeşitlerine çokça meylettiği için çocuğa da “sabî” “الصَّبِي” ismi verildiğini,⁸⁹⁴ Kur’an’ın “وَالَا” “تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ” “Eğer beni onların tuzaklarından korumazsan, ayartmalarına meyleder, cahillerden biri olurum.” âyetinde⁸⁹⁵ yer alan “أَصْبُ إِلَيْهِنَّ” “onlara meylederim” biçimindeki ifadesinin bu şekildeki kullanıma hüccet olduğunu söylemişlerdir.⁸⁹⁶

Yine kaynaklar, hemzeli olarak “الصَّابِيْنَ” şeklinde okunması durumunda ise, bu kelimenin bir dinden başka bir dine çıkmak, din değiştirmek, anlamındaki “صَبَا” fiilinden türediğini söylemişler,⁸⁹⁷ bir çocuğun dışı çıktığı zaman aynı kökten gelen, “صَبَاتٌ ثَنِيَّةُ الْغَلَامِ” tâbirinin kullanıldığını belirtmişlerdir.⁸⁹⁸ Kaynakların çoğunluğu, hemzenin kelimenin aslından olması,⁸⁹⁹ daha fasih bir dili ifade etmesi,⁹⁰⁰ kurrânın çoğunluğu tarafından okunması⁹⁰¹ ve âyetin tefsirine en yakın olması sebebiyle “الصَّابِيْنَ” şeklindeki okuyuşu, tercih edilen kırâat olarak benimsemişlerdir.⁹⁰²

Kırâat farklılıklarında ortaya çıkan durumlardan birisi de bir kelimenin ism-i fâil ve ism-i mef’ûl olarak okunabilmesidir. Âl-i ‘İmrân sûresindeki “مُسَوِّمِينَ” ifadesi,⁹⁰³ bu türden okuyuşa örnek teşkil etmektedir. Bu kelimeyi İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım “vâv” harfinin kesresi ile “مُسَوِّمِينَ” şeklinde ism-i fâil olarak okurlarken, diğer kırâat imamları “vâv” harfinin fethası ile “مُسَوِّمِينَ” şeklinde ism-i mef’ûl olarak okumuşlardır.⁹⁰⁴

Tûsî, kelimenin ifade ettiği mâna üzerinde durur. Buna göre, “sîmâ” kelimesi, “işaret, nişan, alamet” anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ’nın, “سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ

⁸⁹⁴ İbn Hâleveyh, **Hucce**, s. 81.

⁸⁹⁵ Yûsuf 12/33.

⁸⁹⁶ İbn Zencele, **Huccetü’l-Kırâât**, s. 100.

⁸⁹⁷ Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, I, 147; Ezherî, **Me’âni’l-Kırâât**, I, 154.

⁸⁹⁸ Kurtubî, **Câmi’**, II, 161.

⁸⁹⁹ Mekkî, **Keşf**, I, 245; İbn Ebû Meryem, **Mûdah**, I, 280.

⁹⁰⁰ Halebî, **Dürri’l-Masûn**, I, 407.

⁹⁰¹ Ezherî, **Me’âni’l-Kırâât**, I, 154.

⁹⁰² Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, III, 535.

⁹⁰³ Âl-i ‘İmrân 3/125 “بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ” “Evet, eğer sabreder ve sakınırsanız, size saldırdıklarında, Rabbiniz size, nişanlı beş bin meleklerle yardım edecektir.”

⁹⁰⁴ Tûsî, **Tibyân**, II, 580; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, II, 380. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb’a**, s. 216; Mekkî, **Keşf**, I, 355; a.mlf., **Tebşira**, 464; Dâni, **Teysîr**, s. 90; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 242.

"السُّجُودِ" "Onların secde izleri olan alametleri yüzlerindedir"⁹⁰⁵ şeklindeki buyruğu bu mânayı ifade etmektedir. "Sevme" "السَّوْمَةُ" meraya gönderilen hayvanların birbirlerine karışmamaları için vurulmuş "nişan"a verilen isimdir. Yine "tesvîm" (تسويم) kelimesi, "alemet, nişan ve işaret koymak" anlamına gelmektedir ki şâirin, "مسومين بسمي النار أنفسهم * لا مهتدين ولا بالحق راضينا" "Kendilerini, ateş nişanıyla alametlendirmiş kimseler..." şeklindeki beyti bu kullanıma örnek teşkil etmektedir.⁹⁰⁶

Tûsî'ye göre, kuvvetli olan kırâat, kelimenin ism-i fâil ile okunduğu "مُسَوِّمِينَ" "nişanlı/işaretli" şeklindeki kesreli olan kırâattir. Zira onlar Bedir Savaşı esnasında atlarının üzerine belli işaretler koymuşlardı. Bu meyanda gelen haberler bu kırâati destekler niteliktedir. İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 104/722), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735) gibi seçkin kişilerden gelen rivâyetlere göre, onlar atlarının alın ve kuyruklarını beyaz yünle işaretlemişlerdi. Yine Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) naklettiği, "Bedir günü melekler, alaca atlar üzerinde, başlarında sarı sarık nişanesiyle gelmişlerdi." şeklindeki haber, meleklerin de birtakım nişanlarla gelmiş olduklarını ortaya koyar.⁹⁰⁷ Süddî (ö. 127/745) ve bir kısım ehl-i te'vile göre "مُسَوِّمِينَ" kelimesi "مُعَلَّمِينَ" "öğretilmiş, eğitilmiş, alametlendirilmiş" mânasına gelmektedir.⁹⁰⁸

Tabersî de yapmış olduğu nakille tercihini ism-i fâil şeklindeki okuyuştan yana koymuştur. Tabersî, Alî er-Rummânî'den (ö. 384/994) naklen, Resûlullah'ın "سَوُّوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوَّمَتْ" "İşaretlenin, çünkü melekler de işaretlendi."⁹⁰⁹ şeklindeki kavli şeriflerine ittibâen, onların atlarını bir nişanla işaretlemiş olduklarına yönelik

⁹⁰⁵ Fetih 48/29.

⁹⁰⁶ Tûsî, *Tibyân*, II, 581.

⁹⁰⁷ Tûsî, *Tibyân*, II, 581. Benzer rivâyetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 34-36; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 622-623; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 321; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad, 1420/1999, II, 113-114.

⁹⁰⁸ Tûsî, *Tibyân*, II, 581.

⁹⁰⁹ Bu hadisin geçtiği kaynaklar için bkz. İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 437; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 34.

haberlerin, ism-i fâil şeklindeki “مُسَوِّمِينَ” ile okunan kırâati destekler nitelikte olduğunu bildirmiştir.⁹¹⁰

İsm-i mef’ûl olarak “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okunması durumunda ise, “مُرْسَلِينَ” “gönderilmiş” melekler anlamına gelmektedir ki, bu kelime Araplar’ın otlağa salıverilmiş develer için kullandıkları “الابل السائمة” tâbirinden alınmıştır.⁹¹¹

İhtilafa konu olan bu kelime, ism-i fâil veya ism-i mef’ûl kalıbı olarak okunması durumunda “nişan ve işaret koyma” işinin faili de değişmektedir. “مُسَوِّمِينَ” şeklinde ism-i fâil olarak okunması durumunda bu kelime mâlum bir mâna ifade etmektedir ki bu durumda, bu işin faili melekler olmaktadır. Zira, onların atlarını belli alametlerle işaretledikleri⁹¹² nakledilen haberler arasındadır.⁹¹³

İsm-i mef’ûl kalıbı olan “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okunması durumunda ise, meçhul bir mâna ifade etmekte olup, meleklerle “nişan ve işaret koyma” işi bir başkasına izafe edilmektedir. Çünkü onlar, işaretlenmişlerdir.⁹¹⁴ Bu durumda meleklerle işaret ve nişanı koyan zât Allah olmaktadır.⁹¹⁵

Râzî, kelimenin “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okunması durumunda, “Melekler kâfirleri öldürmek ve esir almak için atlarını onlar üzerine sürmüşlerdir.” mânasına geldiğini; “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okunması durumunda ise, “Tıpkı hayvanların otları ve bitkileri telef etmesi gibi, Allah Teâlâ da müşrikleri helâk etsinler diye melekleri onlar üzerine salmıştır.” mânasına geldiğini işaret etmiştir.⁹¹⁶

Mekkî, kurrânın çoğunluğunun okuyuşunu temsil etmesi sebebiyle, “مُسَوِّمِينَ” şeklindeki fethalı kırâati ihtiyar olunan kırâat olarak görmekle birlikte,⁹¹⁷ kaynakların çoğunluğu, gerek Hz. Peygamber’den gelen hadisleri, gerekse mütekaddim

⁹¹⁰ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 380.

⁹¹¹ Tûsî, *Tibyân*, II, 580; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 380.

⁹¹² Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 380.

⁹¹³ İbn Hâleveyh, *Hucce*, s. 114; Mekkî, *Keşf*, I, 356; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 321.

⁹¹⁴ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 380. Ayrıca bkz. Mekkî, *Keşf*, I, 356.

⁹¹⁵ İbn Hâleveyh, *Hucce*, s. 114; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 321; Ünal, *Kırâat Farklılıkları*, s. 305.

⁹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII, 353.

⁹¹⁷ Bkz. Mekkî, *Keşf*, I, 356.

âlimlerin yorumlarını dikkate alarak “مُسَوِّمِينَ” “nişanlı/işaretli” şeklindeki kırâati, daha kuvvetli görmüşler ve tercihe uygun bulmuşlardır.⁹¹⁸

Mâide sûresi “وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً” “kalplerini katılaştırdık” âyetinde⁹¹⁹ geçen “قَاسِيَةً” ifadesi de kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Bu kelime, Hamza ve Kisâî dışındaki kırâat imamlarının tamamı tarafından “fâilün” vezninde “قَاسِيَةً” şeklinde okunurken, Hamza ve Kisâî tarafından elifsiz olarak ve “yâ” harfinin şeddesi ile “قَسِيَّةً” şeklinde okunmuştur.⁹²⁰

Tûsî’ye göre, “قَاسِيَةً” kelimesi, “kabalık, sertlik, katılık” anlamlarına gelmektedir. “قَاسِحٌ” ile “قَاسِيٌ” kelimeleri sertlik ve katılık ifade etmede benzer mânaya gelirler. Merhametli kişileri ifade etmede, “لَيْنَ الْقَلْبِ” “yumuşak kalpli” ifadesi kullanılmakta iken, merhametsiz kişiler için, “قَاسِي الْقَلْبِ” “katı kalpli” ifadesi kullanılmaktadır.⁹²¹ Tabersî, İbn Abbas’ın bu kelimeyi, “Kendilerine nasihatini fayda sağlamadığı, hakkı kabul etmekten uzak, sert ve katı kalpler” şeklinde yorumladığını nakletmiştir. Bu cümleden hareketle âyetin ortaya koyduğu mânayı, “Gönüllerinin meylettiği, hoşluk ve tevfiği, onların kalplerinden sökü� çıkardık; çünkü onların yapıp ettikleri kalplerini karartmıştı.” şeklinde izah etmiştir.⁹²²

Bu kelimenin “قَسِيَّةً” şeklindeki okunuşuna gelince, bu kırâat Araplar’ın “دِرْهَمٌ” “bozuk, değersiz, sahte para” ifadesinden alınmıştır. Araplar’ın bu sözü de “katılık” anlamı ifade eden “قَسْوَةٌ” kelimesinden türetilmiştir. Şayet dirhem, kendisine başka madenler karıştırılıp saflığı bozulursa, katılaşır, birbirine çarpmasıyla daha yoğun sesler çıkarır. İşte böylesi dirhem “bozuk, kalp dirhem” anlamında “دِرْهَمٌ قَسِيٌّ” şeklinde isimlendirilmektedir. Ebû Zübeyd et-Tâî’nin (ö. 62/681-82 [?]) kazmaların kayalıklar arasında sert taşlara çarpmasıyla çıkarmış olduğu sesleri vasfederken söylemiş olduğu şu beyti bu mânayı ifade etmektedir:

لَهَا صَوَاهِلُ فِي صَمِّ السَّلَامِ كَمَا ... صَاحَ الْقَسِيَّاتُ فِي أَيْدِي الصَّيَّارِيفِ

⁹¹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 33; İbn Ebû Meryem, *Mûdah*, I, 382.

⁹¹⁹ Mâide 5/13 “فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً” “Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık.”

⁹²⁰ Tûsî, *Tibyân*, III, 468; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 296. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 243; Mekkî, *Keşf*, I, 407; a.mlf., *Tebşıra*, 484; Dâni, *Teyşîr*, s. 99; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 403.

⁹²¹ Tûsî, *Tibyân*, III, 468. Benzer bilgiler için bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an*, II, 159-160.

⁹²² Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 298.

“Sarrafaların ellerindeki sahte/bozuk dirhemlerin çıkardıkları sesler gibi, onların çingi (sert, katı) taşlarda çıkardıkları sesleri vardır.”⁹²³

Tabersî “قَسِيَّةٌ” kelimesinin iştikakı üzerinde durur ve iki görüşe yer verir: Ebû Ali el-Fârisî’den naklettiği⁹²⁴ görüşe göre, bu kelime aslen Arapça olmayıp muarreb bir kelimedir. Muarreb olması durumunda ise Arapça’da bulunan “قَسِي” kelimesinden gelmesi söz konusu olamaz.⁹²⁵ Bu kelimenin “قابوس”, “ابليس”, “جالوت”, “طالوت” gibi Arapça olarak telaffuz edilen ancak acemi olan isimlerle benzerlik yönü bulunmaktadır. Zira bu kelimeler de “قَبَس” ve “إِبلاس” babından türememiştir.⁹²⁶

Diğer bir husus ise, “فَعِيلٌ” vezninde olan bu kelimenin “فَاعِلٌ” anlamına gelmesi söz konusu olabilir. Yani, “قَاسِيَّةٌ” şeklinde gelen ism-i fâilin, mübâlağa ism-i fâil olarak “قَسِيَّةٌ” şeklinde farklı iki kiple gelmesidir. Bu tıpkı, “شاهد/شهيد”, “عالم/عليم”, “عارف/عريف” kelimeleri gibidir.⁹²⁷ Ne var ki, “فَعِيلٌ” veznindeki “قَسِيَّةٌ” şeklindeki kırâat daha belîğ bir mânâ ortaya koymaktadır.⁹²⁸ Ancak, “قَاسِيَّةٌ” şeklindeki kırâat daha bilinen ve daha yaygın bir okuyuşu ifade etmesi bakımından tercih edilen kırâattir.⁹²⁹

Kaynakların verdiği bilgiye göre, Kisâî ve Hamza’nın okumuş olduğu “قَسِيَّةٌ” şeklindeki kırâat, aynı zamanda İbn Mes’ûd, Nehaî (ö. 96/714) ve Kûfe kurrâsı arasında zikredilen Yahyâ b. Vessâb’ın (ö. 103/723) kırâatleridir.⁹³⁰ Araplar, “yağmuru olmayan zorlu, kurak yıl için” “الْعَامُ الْقَسِي” tâbirini kullanmışlardır.⁹³¹ Tûsî ve Tabersî’nin ifade ettiği gibi bu kelimenin, “bozuk ve kötü dirhem” mânasına gelen

⁹²³ Tûsî, **Tibyân**, III, 469-470; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 296-297. Beyt Taberî’de de geçmektedir. Şiir Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra onun kabrinin kazılması esnasındaki durumları vasfetmektedir. (Bkz. Taberî, **Câmi‘ul-Beyân**, VIII, 250.)

⁹²⁴ Bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 217.

⁹²⁵ Kurtubî’nin naklettiğine göre, Asmaî (ö. 216/831) ve Ebû ‘Ubeyd -Kâsım b. Sellâm-, “بِرْهَمٌ قَسِي” “kalp, bozuk dirhem” tâbirinin, “قَاشِي” “kâşî”den muarreb olduğunu bildirmektedirler. (Bkz. Kurtubî, **Câmi‘**, VII, 380.)

⁹²⁶ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 297.

⁹²⁷ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 296.

⁹²⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 469. Benzer bilgiler için bkz. Nehhâs, Ebû Cafer, **Me‘âni’l-Kur’an**, thk. Muhammed Sâbûnî, **Câmiatü ‘Ümmi’l-Kurâ**, Mekke, 1409/1989, II, 281.

⁹²⁹ Tûsî, **Tibyân**, III, 469; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 296.

⁹³⁰ Mekkî, **Keşf**, I, 408; Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 216; Kurtubî, **Câmi‘**, VII, 380; Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhîr**, VIII, 102; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, IV s. 222.

⁹³¹ Kurtubî, **Câmi‘**, VII, 380.

“دِرْهَمٌ قَسِيٌّ” tâbirinden türetilmiş olduğu da söylenmiştir.⁹³² Zemahşerî, Araplar’ın bu sözünün de “قَسْوَة” kelimesinden türetildiğini; zira saf altın ve gümüşün yumuşak olduğunu; içinde başka madenler bulunan altın ve gümüşün ise sert ve kuru olduğunu belirtmiştir.⁹³³ Bu takdirde bu kırâatin ortaya koyduğu mâna, “Kalpleri halis ve samimi imâna sahip olmayıp, saflığını kaybetmiş, küfrün ve nifakın karıştığı bir hal almış.” şeklinde olmaktadır.⁹³⁴

Taberî, “فَاعِلٌ” vezninin “فَاعِلٌ” vezninden daha belîğ bir mâna ifade etmesi sebebiyle tercihini “قَسِيَّةٌ” şeklindeki kırâatten yana koyduğunu belirtmiştir.⁹³⁵ Mekkî, her iki kırâatin de yakın mânalar ifade etmesi, çoğunluğun üzerinde ittifak etmesi ve yaygın kullanıma sahip olması sebebiyle Tûsî ve Tabersî’nin de tercih ettiği “قَاسِيَّةٌ” şeklindeki kırâatin kendisine daha hoş geldiğini söylemiştir.⁹³⁶ Kurtubî’ye göre, Ebû ‘Ubeyd’in -Kâsım b. Sellâm- tercihi de “قَاسِيَّةٌ” yönünde olmuştur. Bu iki kırâat “عَالِيَّةٌ/عَالِيَّةٌ”, “رَاكِيَّةٌ/رَاكِيَّةٌ” gibi iki ayrı lehçeyi ifade etmektedir.⁹³⁷

3.1.2. Masdarlarla İlgili Kırâat Vecihleri

Masdar, bir iş veya oluşu herhangi bir zaman veya mekâna bağlı kalmaksızın bildiren kelime/isimlere denmektedir.⁹³⁸

Masdar, fiili mazinin değişik kalıplarından türemiştir ve ondan alınmıştır; bu yönüyle masdarlar salt fiil olmamakla birlikte salt isim de değildirler. Zira masdar, salt fiil olmuş olsa tenvini kabul etmemesi gerekirdi; yine salt isim olmuş olsa isimlerde bulunan tüm nitelikleri kendisinde barındırması gerekirdi. Oysa masdar, fiil

⁹³² Taberî, *Câmi‘ul-Beyân*, VIII, 250; İbn Hâleveyh, *Hucce*, 129; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 216; Kurtubî, *Câmi‘*, VII, 380; Râzî, *Mefâtihu‘l-Ğayb*, XI, 325; Ebû Hayyân, *Bahru‘l-Muhît*, VIII, 102; Halebî, *Dürri‘l-Masûn*, IV s. 222.

⁹³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 216; Râzî, *Mefâtihu‘l-Ğayb*, XI, 325; Ebû Hayyân, *Bahru‘l-Muhît*, VIII, 103.

⁹³⁴ Taberî, *Câmi‘ul-Beyân*, VIII, 250; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 216; Kurtubî, *Câmi‘*, VII, 380; Râzî, *Mefâtihu‘l-Ğayb*, XI, 325; Ebû Hayyân, *Bahru‘l-Muhît*, VIII, 102; Halebî, *Dürri‘l-Masûn*, IV s. 222.

⁹³⁵ Taberî, *Câmi‘ul-Beyân*, VIII, 250.

⁹³⁶ Mekkî, *Keşf*, I, 408.

⁹³⁷ Kurtubî, *Câmi‘*, VII, 380.

⁹³⁸ Fertûsî, *Tasrîf*, s. 205; M. Sâdi Çögenli, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*, Bakanlar Matbaa, Erzurum, 1999, s. 307; Çörtü, *Sarf*, s. 430.

ve isimlerdeki bazı özellikleri bünyesinde barındırmakla birlikte, bir kısım özellikleriyle onlardan ayrılan nev-i şahsına munhasır bir kelimedir.⁹³⁹

Masdar kavramını ilk kullanan kişi, meşhûr dil ve edebiyat âlimi Halil b. Ahmed olmuştur.⁹⁴⁰ Bu kelimenin masdar olarak isimlendirilmesinin sebebi, fiili maziden sâdır olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, bedende sadr/kalbin konumu gibi, sarfta merkezde bulunmaktadır.⁹⁴¹

Arap dilinde masdarlar, fiillerin; sülâsî, rubâî, humâsî, sūdâsî gibi farklı türlerine bağlı olarak -semâî ve kıyâsî olarak- değişik kalıplarda gelmektedir. Yine bir fiilin bazen iki veya daha fazla masdarları ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, “شَرِبَ” fiilinin; “شَرِبًا / شَرِبًا / شَرِبًا / شَرِبًا / شَرِبًا / شَرِبًا” şeklinde çok sayıda masdarı olabilmektedir. Yine “خَشِيَ” fiilinin; “خَشِيًا / خَشِيًا / خَشِيًا / خَشِيًا / خَشِيًا / خَشِيًا” şeklinde çok sayıda masdar kalıpları bulunmaktadır. Bunlar sarf kitaplarında ayrıntılı olarak ele alıp incelenmiştir.⁹⁴²

Bir kelimenin -semâî veya kıyâsî olarak- değişik masdar kalıplarıyla okunması, kırâat ihtilaflarına da yansıyan bir unsur olmuştur. Ayrıca, bir masdarın, isme; bir ismin masdara dönüşmesi de kırâatlerde vâki olan bir husustur. Biz bu başlıkta masdar konusuyla bağlantılı olan kırâat farklılıklarını Tûsî ve Tabersî’de geçen örnekler üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.⁹⁴³

⁹³⁹ Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Saîd el-Müeddib, **Dekâikü’t-Tasrîf**, thk. Ahmed Naci Kaysi vd., Matbuatü’l-Mecmaî’l-İlmiyyi’l-İraki, Bağdat, 1987/1407, s. 44.

⁹⁴⁰ Masdar kavramının geçtiği yerler için mesela bkz. Halil b. Ahmed, **Kitâbü’l-Ayn**, I, 79; I, 150; I, 265.

⁹⁴¹ Müeddib, **Dekâikü’t-Tasrîf**, s. 44.

⁹⁴² Masdar konusuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Müeddib, **Dekâikü’t-Tasrîf**, s. 44-64; Muhammed Hamîlâvî, **Şeze’l-Arf fî Fenni’s-Sarf**, 12. bsm., Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1957, s. 67-74; Fertûsî, **Tasrîf**, s. 205-225; Çögenli, **Fiil Çekimleri**, s. 307-310; Çörtü, **Sarf**, s. 429-445.

⁹⁴³ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. Bakara 2/83 (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا)؛ Bakara 2/249 (عُرْفَةً بِبَيْدِهِ)؛ (السَّلَامُ لَسْتُ مُؤْمِنًا/السَّلَامُ لَسْتُ مُؤْمِنًا)؛ Nisâ 4/5 (قِيمًا)؛ Nisâ 4/94 (جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا/جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا)؛ Mâide 5/97 (قِيمًا)؛ (سِقَايَةَ الْحَاجِّ/سِقَايَةَ الْحَاجِّ)؛ Tevbe 9/19 (طَائِفَتٍ مِنَ الشَّيْطَانِ/طَائِفَتٍ مِنَ الشَّيْطَانِ)؛ A’râf 7/201 (قِيَامًا لِلنَّاسِ/لِلنَّاسِ)؛ Nahl 16/127 (فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا/فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا)؛ Meryem 19/73 (فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا/فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا)؛ Enbiyâ 21/95 (قَرِيَةً عَلَى قَرِيَةٍ)؛ Yâsîn 36/72 (فَمِنْهَا)؛ (هِيَ أَشَدُّ وَطْأً/هِيَ أَشَدُّ وَطْأً)؛ Müzzemmil 73/6 (تَوْبَةً نَّصُوحًا/تَوْبَةً نَّصُوحًا)؛ Tahrîm 66/8 (فَمِنْهَا رَكُوعُهُمْ/رَكُوعُهُمْ)؛ Nebe 78/35 (لَعْنًا وَلَا كِبَابًا/لَعْنًا وَلَا كِبَابًا)؛ Kadr 97/5 (مَطْلَعُ الْفَجْرِ/مَطْلَعُ الْفَجْرِ).

Enbiyâ sûresi “فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا” “(Onlar gidince) İbrâhim putları paramparça etti” âyetinde⁹⁴⁴ geçen “جُذَاذًا” ifadesi kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Masdar olan bu kelime, Kisâî tarafından “cîm” harfinin kesresi ile “جُذَاذًا” şeklinde okunurken, diğer kırâat imamlarının tamamı tarafından “cîm” harfinin zammesi ile “جُذَاذًا” şeklinde okunmuştur.⁹⁴⁵ Yine bu kelimeyi İbn Abbâs ve Ebû’s-Simâl (ö. 160/778) “cîm” harfinin fethası ile “جُذَاذًا” şeklinde okumuşlardır.⁹⁴⁶

Tûsî’ye göre, “cîm” harfinin kesresi ile “جُذَاذًا” şeklinde okunan bu kelime, “كَرِيمٍ/ كِرَامٍ”, “خَفِيفٌ/ خَفَافٌ” örneklerinde olduğu gibi “فَعِيلٌ” vezninde gelmekte ve “kırılıp dökülmüş, parçalanmış” anlamlarına gelen “جَذِيذٌ” kelimesinin çoğulu olmaktadır. “Cîm” harfinin zammesi ile “جُذَاذًا” şeklinde okunması durumunda ise, “الرُّفَاقُ”, “الرُّفَاتُ”, “الرُّفَاتُ” kelimelerinde olduğu gibi “فُعَالٌ” vezninde bir masdar olmakta olup ikil ve çoğul almamaktadır.⁹⁴⁷

Tabersî’nin Ebû Hâtim es-Sicistânî’den naklettiği bilgiye göre, “جُذَاذًا/جُذَاذًا” şeklinde okunan her iki kırâat de lehçe temelli farklı okuyuşları ifade etmektedir. Bu iki kırâatten daha fasih ve daha güzel okuyuş ise, “جُذَاذًا” şeklindeki ötreli okuyuştur.⁹⁴⁸

Tûsî ve Tabersî, bu kelimenin ortaya koyduğu anlamı, İbn Abbas’tan nakilde bulunarak açıklamaya çalışırlar ve ardından Emevî döneminin üç büyük hiciv şairinden biri olan Cerîr b. Atıyye’nin (ö. 110/728 [?]) bir beytiyle kelimeyi istişhâd ederler. Buna göre, “Kesmek, doğramak, parçalamak” anlamlarına gelen “الْجَذَاذُ” kelimesini İbn Abbâs, “الْحُطَامُ” “kırık parçalar, enkaz” şeklinde tefsir etmiştir. “جَذَذْتُ” ifadesi, “Bir şeyi kestim, parçaladım.” anlamına gelmektedir ki Cerîr’in şu beyti bu mânayı ifade etmektedir:

بُنُو الْمُهَلَّبِ جَذَّ اللَّهُ دَابِرَهُمْ * أَمْسَوْا رِمَادًا فَلَا أَصْلَ وَلَا طَرْفَ

⁹⁴⁴ Enbiyâ 21/58.

⁹⁴⁵ Tûsî, *Tibyân*, VII, 257; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VII, 93. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb’a*, 429; Ezherî, *Me’âni’l-Kırâât*, II, 167; Mekkî, *Keşf*, II, 112; a.mlf., *Tebşıra*, 597; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 324.

⁹⁴⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VII, 93. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâd’ul-Mesîr*, III, 194; Kurtubî, *Câmi’*, XXIV, 218; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, XV, 242; Halebî, *Dürü’l-Masûn*, VIII s. 173.

⁹⁴⁷ Tûsî, *Tibyân*, VII, 257. Benzer bilgiler için bkz. Taberî, *Câmi’ul-Beyân*, XVI, 293; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-Kırâât*, II, 63-64.

⁹⁴⁸ Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VII, 93.

“Benî Mühelleb kabilesi, Allah köklerini kessin, bir kül hâline geldiler; ne soyları kaldı, ne soplaları.”⁹⁴⁹

Kaynaklar, bu kelimelerle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Kimileri bu iki kelimeyi benzer mânâ ifade eden farklı lehçeler olarak görmüşlerdir.⁹⁵⁰ Kimileri ise, “جَذَاذًا” şeklinde okunması durumunda, “خَفِيفٌ/خَفَافٌ”, “صَغِيرٌ/صِغَارٌ”, “ثَقِيلٌ/ثِقَالٌ” örneklerinde olduğu gibi “فَعِيلٌ” veznindeki “جَذِيذٌ” kelimesinin çoğulu olduğunu; “جَذَاذًا” şeklinde okunması durumunda ise, “حُطَامٌ” gibi “فُعَالٌ” vezninde tekil mânâ ifade eden bir masdar olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵¹ Daha yaygın ve güzel okuyuşun ise çoğunluğunun ittifakı olan “جَذَاذًا” şeklindeki ötreli okuyuş olduğunu beyan etmişlerdir.⁹⁵²

Kurtubî; İbn Abbâs ve Ebü’s-Simâl’in okumuş olduğu “cîm” harfinin fethası ile “جَذَاذًا” şeklindeki şâz kırâatle ilgili olarak, “حَصَادِه/حَصَادِه” örneğinde olduğu gibi aynı mânâyı ifade eden farklı lehçe olduğunu belirtmiştir.⁹⁵³ Tûsî ve Tabersî’ye göre muhtemelen bu masdar, lehçelere kimi zaman “فُعَالٌ” kalıbında, kimi zaman “فَعَالٌ” kalıbında yansımaktadır.⁹⁵⁴

Hicrî IV. asrın önde gelen sarf/nahiv âlimlerinden biri olan Saîd el-Müeddib, *Dekâikü't-Tasrîf* adlı eserinde, masdarları isimlerden ayıran özellik olarak, onların tesniye-cemi, müenneslik gibi unsurları barındırmaması şeklinde açıklamada bulunur ve masdarların da ancak semâi yollarla bilinebileceğini söyler. Bu yönüyle masdarlar lehçelerle iç içe olmaktadır. Örneğin, “فُعَالٌ” “fa‘lün” kalıbında orta harfin harekesinin sükûnuyla gelen masdarlar, Necid ahâlîsinin lehçesini yansıtırken; “فُعُولٌ” “fû‘ülün” şeklindeki masdarlar, Hicâz, Temîm ve yakın kabilelerin lehçelerini yansıtmaktadır.⁹⁵⁵ Bu da Tûsî ve Tabersî’nin bu konuda vermiş olduğu bilgileri desteklemesi açısından önemli bir husustur.

⁹⁴⁹ Tûsî, *Tibyân*, VII, 257; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, VII, 93.

⁹⁵⁰ Fârisî, *el-Hücce*, V, 258; Mekki, *Keşf*, II, 112; Ukberî, *İ‘râbü'l-Kırâ‘âtî’s-Şevâz*, II, 42.

⁹⁵¹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 206. Taberî, *Câmi‘ul-Beyân*, XVI, 293; Ezherî, *Me‘âni'l-Kırâât*, II, 167; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III, 194; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, XV, 242.

⁹⁵² Taberî, *Câmi‘ul-Beyân*, XVI, 293; Kurtubî, *Câmi‘*, XXIV, 218; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, XV, 242.

⁹⁵³ Kurtubî, *Câmi‘*, XXIV, 218.

⁹⁵⁴ Tûsî, *Tibyân*, IV, 294; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, IV, 176.

⁹⁵⁵ Müeddib, *Dekâikü't-Tasrîf*, s. 44.

Masdarlarla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek, Bakara 251. “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ” “Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını savuşturması olmasaydı yeryüzü kesinlikle bozulurdu”⁹⁵⁶ âyetinde yer alan “دَفْعُ” lafzıyla ilgili olacaktır. Bu masdar, kırâat imamları arasında ihtilafa konu olmuştur; Nâfi‘, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kub bu kelimeyi “دِفَاعٌ” şeklinde okurlarken; diğer kırâat imamları “دَفْعُ” şeklinde okumuşlardır. Benzer durum hacc sûresinde⁹⁵⁷ de mevcuttur.⁹⁵⁸

Tûsî ve Tabersî bu kırâatle ilgili olarak birbirlerini tamamlayıcı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Tabersî daha çok Ebû Ali el-Fârisî’nin görüşleri çerçevesinde ilgili kırâati ele almış, “دِفَاعٌ” şeklindeki kırâatle ilgili olarak iki ihtimalden söz etmiştir:

a. “دِفَاعٌ” kelimesi, “كِتَابٌ” ve “لِقَاءٌ” örneklerinde olduğu gibi “دَفْعُ” fiilinin “فَعْلٌ/فِعَالٌ” vezninde masdarıdır. Bu durumda ilgili âyeti, “وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ” ile “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ” şeklinde okumak arasında herhangi bir mânâ farklılığı bulunmamaktadır.⁹⁵⁹

b. Bu kelimenin, “müfâ‘ale” vezninde “دَافِعٌ” fiilinin masdarı olması da söz konusudur. Allah Tâlâ’nın, “إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا” “Şüphesiz, Allah inananları savunur, korur.” şeklindeki buyruğu⁹⁶⁰ bu şekildeki bir okuyuşa delil teşkil etmektedir. Bu mânada “دَفْعُ”, “دِفَاعٌ” masdarları her ne kadar farklı kiplerde olsalar da benzer mânalar ortaya koymaktadırlar. Buradaki “müfâ‘ale” babından gelen “دِفَاعٌ” masdarı müşâreket (işteşlik) anlamı ifade etmemektedir.⁹⁶¹

Tûsî’ye göre, kelimenin “دِفَاعٌ” şeklinde masdar olarak okunması durumunda şöyle bir mânâ ortaya çıkmaktadır: “Şüphesiz Allah Teâlâ, kendi düşmanlarına karşı mücadele hususunda, dostlarına yardımda bulunmuştur ve bu sûrette onları yenilgiye

⁹⁵⁶ Bakara 2/251.

⁹⁵⁷ Hacc 22/40.

⁹⁵⁸ Tûsî, *Tibyân*, II, 299; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 150. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 187; Mekkî, *Keşf*, I, 304-305; a.mlf., *Tebşıra*, 442; Dâni, *Teyisîr*, s. 82; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 230.

⁹⁵⁹ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 150. Ayrıca bkz. Fârisî, *Hucce*, II, 352.

⁹⁶⁰ Hacc 22/40 “Şüphesiz, Allah inananları savunur/korur.”

⁹⁶¹ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 150. Ayrıca bkz. Fârisî, *Hucce*, II, 353.

uğratmıştır.” Tûsî’ye göre, Allah’ın yardım ve iradesini ortaya koyma açısından, “دِفَاعٌ” lafzının Allah’a izafe edilmesi yerinde olmuştur.⁹⁶²

Tûsî’nin “دِفَاعٌ” şeklindeki kırâate, “Allah Teâlâ’nın zâlimlerin zulüm ve kötülüklerini dostlarına yardım ederek onlar eliyle savuşturması” şeklinde anlam vermesi dikkat çekicidir. Benzer yorum Râzî’de de görülmektedir. Râzî, “دِفَاعٌ” kelimesinin “دَفَعَ” fiilinin masdarı olarak kabul edilmesi durumunda, “Yüce Allah, zâlimlerin ve zorbaların inananlara yapacakları zulmü, nebilerinin, elçilerinin ve dinde önde gelen kişilerinin eliyle giderir, ortadan kaldırır.” şeklinde bir mânânın ortaya çıkacağını söyler. Râzî’ye göre, Yüce Allah’ın böylesi bir savuşturması, hak tarafında yer alan kimselerle, batıl yolunda olan kimseler arasında devamlı bir mücadele ve sürekli bir karşı koyma şeklinde süregelmiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın bu şekildeki bir olayı, “مُفَالَعَةٌ” kalıbında “دِفَاعٌ” lafzıyla haber vermesi, yerinde olmuştur. Zira Allah Teâlâ’nın, “يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ” “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanlar...” âyetinde⁹⁶³ de benzer bir kullanımı söz konusudur.⁹⁶⁴

Ebû ‘Ubeyd, bu kipteki müşâreketten dolayı “دِفَاعٌ” şeklindeki kırâate karşı çıkmış ve “Kimse Allah Teâlâ’ya karşı müdâfaaya (çekişme, mücadele) giremez.” diyerek böylesi bir durumun Allah için muhâl olduğunu söylemiştir. Tercihini ise cumhurun okuyuşu olan “دَفْعٌ” şeklindeki kırâatten yana koymuştur.⁹⁶⁵ Zira, “دِفَاعٌ” masdarı müfâ‘ale veznindedir. Müfâ‘ale vezni de burada, “karşılıklı olarak kendilerini savunan kişilerin, muhatabının eylemine engel olması” anlamına gelmektedir. Böylesi bir durum ise Allah için söz konusu değildir.⁹⁶⁶

Nehhâs, “دِفَاعٌ” şeklindeki okuyuşu güzel ve hoş bir kırâat olarak görmüş bu görüşünü iki şekilde temellendirmiştir:

⁹⁶² Tûsî, *Tibyân*, II, 301.

⁹⁶³ Mâide 5/33.

⁹⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VI, 515.

⁹⁶⁵ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 105; Kurtubî, *Câmi‘*, IV s. 250.

⁹⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VI, 515.

Birincisi, “دَفَعَ” ve “دَفَاغٌ” kelimelerinin her ikisinin de “دَفَعَ” fiilinin masdarları olması durumudur. Nehhâs, kendisinin de Zeccâc’tan bu şekilde okuduğunu, Sîbeveyhî’nin görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmiştir.⁹⁶⁷

İkincisi ise, “دَفَعَ” ve “دَفَاغٌ” kelimeleri, “دَفَعَ” ve “دَفَاغٌ” fiillerinin masdarlarıdır. Her ne kadar farklı kiplerde olsalar da benzer mâna ifade etmektedirler. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin görüşüdür.⁹⁶⁸

Konuyla ilgili görüş beyan eden bir diğer kırâat âlimi Mekkî b. Ebû Tâlib olmuştur. Mekkî, Ebû Hâtim’in konuyla ilgili görüşlerine yer vermiş; sonrasında bu kırâatle ilgili kendi tercihini ortaya koymuştur. Ebû Hâtim’e göre Ebû Amr, müfâ‘ale babının bu âyete “müşâreket/işteşlik” anlamı kattığını varsayarak, “دَفَاغٌ” şeklindeki kırâate karşı çıkmış ve bu okuyuşu hatalı (غلط) olarak görmüştür. Ebû Amr’ın bu şekildeki bir yaklaşımı, onun vehminden kaynaklanmaktadır, zira “دَفَاغٌ” masdarı bu kırâatte “müşâreket/işteşlik” anlamı taşımamaktadır.⁹⁶⁹ Mekkî, bu bilgiyi aktardıktan sonra iki kırâat arasındaki tercihini ortaya koymuştur. Buna göre, kurrânın çoğunluğunun okuyuşunu yansıtmaması ve Allah’ın düşmanlarını “savuşturma”da eşsizliğini ortaya koyması bakımından “وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ” şeklindeki okuyuş ihtiyâr olunan kırâattir.⁹⁷⁰

Vermiş olduğumuz bu örneklerden hareketle, Tûsî ve Tabersî’nin masdar kaynaklı kırâat farklılıklarına yaklaşımlarının dil, kırâat ve tefsir kaynaklarının ortaya koyduğu bilgilerle kayda değer bir ayrışmaya dönüşmediği, benzer bilgiler ihtiva ettiği müşahede edilmektedir. Örneğin, “دَفَاغٌ/دَفَعَ” örneğinde, Tabersî’nin aktarmış olduğu bilgiler, Nehhâs’ın ortaya koymuş olduğu bilgilerle örtüşmektedir. Yine Tûsî’nin “دَفَاغٌ” lafzına “müfâ‘ale” vezninde verdiği anlam, kendisinden sonra yaşayan büyük müfessir Râzî’nin verdiği anlamla benzeşmektedir. Burada gerek Tûsî ve Tabersî’nin gerekse diğer kaynakların, kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada başvurduğu referans kaynaklarının ortak olmasının, büyük bir etkiye sahip olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

⁹⁶⁷ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 105; Kurtubî, *Câmi‘*, IV s. 250.

⁹⁶⁸ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 105; Kurtubî, *Câmi‘*, IV s. 250.

⁹⁶⁹ Mekkî, *Keşf*, I, 305.

⁹⁷⁰ Mekkî, *Keşf*, I, 305.

3.1.3. Kelimenin Müfred-Cemi Olarak Gelmesi

Kırâat ihtilaflarında karşımıza çıkan husûsiyetlerden birisi de bazı kelimelerin müfred (tekil) veya cemi (çoğul) olarak okunmasıyla ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'de geçen kimi kelimeler, bazı kırâat imamları tarafından tekil olarak okunurken, bazıları tarafından ise çoğul olarak okunabilmiştir. Kelimelerin, tekil veya çoğul olarak okunması kırâatte, ciddi bir anlam farklılığına sebep olmamakla birlikte, kısmi anlam farklılıklarına yol açtığı da bir gerçektir. Dil, tefsir ve kırâat kaynakları, kurrânın bu şekildeki okuyuşlarını; Arap dili, sarf, anlam vb. açılarından ele alarak temellendirmeye çalışmışlar, bazen iki kırâat arasında tercihte de bulunmuşlardır. Tûsî ve Tabersî de müfred-cemi kaynaklı kırâat ihtilaflarına eserlerinde yer vermişler, bu farklılıkları kendi yaklaşımlarına göre temellendirmişlerdir. Bu kapsamdaki kırâat farklılıklarını, Tûsî ve Tabersî'de geçen bir örnek üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.⁹⁷¹

Tevbe sûresi "إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" "*Şüphesiz senin duan onlara huzur verir*"⁹⁷² âyetindeki "صَلَوَاتَكَ" ifadesi müfred ve cemi olmak üzere iki farklı biçimde kırâat edilmiştir. Hamza, Kisâî, Halef ve Hafs bu kelimeyi tekil kalıbında "صَلَوَاتَكَ" şeklinde okurlarken, diğer kırâat imamları cemi kalıbında "صَلَوَاتِكْ" şeklinde okumuşlardır.⁹⁷³

⁹⁷¹ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. Bakara 2/58 (تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ/تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ); Bakara 2/164 (تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ/تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ); Bakara 2/281 (وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ/وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ); Bakara 2/285 (وَكُنَّا بِأَمْرِ اللَّهِ / وَكُنَّا بِأَمْرِ اللَّهِ); Nisâ 4/117 (وَمَلِكْتَهُ وَكُنَّا بِأَمْرِ اللَّهِ); Mâide 5/67 (فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ/فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ); En'âm 6/135 (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ/وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ); En'âm 6/115 (وَمِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ/وَمِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ); A'râf 7/190 (وَجَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ/وَجَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ); Yûsuf 12/7 (وَسَيَعْلَمُ/وَسَيَعْلَمُ); Ra'd 13/42 (فِي غِيَابَاتِ الْجُبِّ/فِي غِيَابَاتِ الْجُبِّ); Yûsuf 12/10 (وَأَخَوْتَهُ إِنَّا لِلْسَّائِلِينَ/وَأَخَوْتَهُ إِنَّا لِلْسَّائِلِينَ); Tâhâ 20/53 (جَعَلْ لَكُمْ جَعَلْ لَكُمْ الْأَرْضَ مِهَادًا/جَعَلْ لَكُمْ الْأَرْضَ مِهَادًا); İsrâ 17/36 (وَسَيَعْلَمُ الْكَافِرُ/وَسَيَعْلَمُ الْكَافِرُ); Ahzâb 33/67 (أَنَا أَطَعْنَا سَادَتَنَا/أَنَا أَطَعْنَا سَادَتَنَا); Sebe' 34/15 (فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةً/فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةً); Hucurât 49/6-10 (فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ/فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ); Vâkıa 56/75 (تَقَسَّوْا فِي الْمَجَالِسِ/تَقَسَّوْا فِي الْمَجَالِسِ); Haşr 59/14 (وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنَّا بِأَمْرِ اللَّهِ); Tahrîm 66/8-12 (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ بِشَهَادَتِهِمْ/وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ بِشَهَادَتِهِمْ); Mürselât 77/32 (بَشَرٍ كَالْقَصْرِ/بَشَرٍ كَالْقَصْرِ); Mürselât 77/33 (فَادْخُلِي فِي عِبَادِي/فَادْخُلِي فِي عِبَادِي); Fecr 89/29 (جَمَالَتِ صَفْرُ/جَمَالَتِ صَفْرُ).

⁹⁷² Tevbe 9/103.

⁹⁷³ Tûsî, *Tibyân*, V, 291; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, V, 116. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 317; Mekkî, *Keşf*, I, 505; a.mlf., *Tebşira*, 529; Dâni, *Teyşir*, s. 119; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 281.

Yüce Allah'ın “أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ” “(Bu şekilde davranmayı) sana ibadetin mi emrediyor?” âyetinde⁹⁷⁴ de benzer kırâat ihtilafı söz konusudur.⁹⁷⁵

Tûsî ve Tabersî'ye göre, buradaki “salât” kelimesi, dilde “duâ” anlamına gelmektedir. Masdar olan bu kelime, tek lafızla hem tekil hem de çoğul mânasını barındırır, zira masdarların çoğul mânası ifade etmesi için cemi kalıbında gelmelerine ihtiyaç yoktur. Kur'an-ı Kerim'de tekil kalıbında gelip de kendisiyle çoğul anlamın kastedildiği başkaca âyetler de bulunmaktadır. Enfâl 38. âyetteki “وَمَا” “Beytullah'ın yanında onların ibadetleri ıslık çalmak ve el çırpımdan ibarettir” şeklindeki âyet⁹⁷⁶ buna örnektir.⁹⁷⁷

Kelimenin cemi olarak okunması durumunda ise, “namaz/duâ”nın farklı türlerinin oluşu sebebiyledir. Bütün bu türlere işaret etmesi için masdar, cemi kalıbında gelmiştir. Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın “إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ” “seslerin en çirkini...”⁹⁷⁸ şeklindeki buyruğunda geçen “الْأَصْوَاتِ” “sesler” lafzına benzemektedir ki, bu kelime cemi kalıbında gelmek sûretiyle farklı türdeki seslere işaret etmektedir.⁹⁷⁹

Tûsî'ye göre, burada müfret kalıbında gelen “صَلَوْتِكَ” şeklindeki kırâat, daha güzel bir okuyuşu ifade etmektedir. Zira “Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir”⁹⁸⁰ ifadesinden de anlaşılacağı üzere, âyette geçen “salat” kelimesinden maksat, Hz. Peygamber'in onlar için “namazlar eda etmesi” değil, duada bulunmasıdır.⁹⁸¹

Tabersî, bu kelimeyle ilgili bir iddiaya yer vererek, “Birinci okuyuş olan “صَلَوْتِكَ” lafzı, cins isim olması sebebiyle, bu isim altındaki birden çok namaza delâlet

⁹⁷⁴ Hûd 11/87.

⁹⁷⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, V, 116.

⁹⁷⁶ Enfâl 8/35.

⁹⁷⁷ Tûsî, *Tibyân*, V, 291; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, V, 116. Benzer bilgiler için bkz. Mekkî, *Keşf*, I, 505-506.

⁹⁷⁸ Lokmân 31/19.

⁹⁷⁹ Tûsî, *Tibyân*, V, 291; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, V, 116. Benzer bilgiler için bkz. Fârisî, *Hucce*, IV, 217-218; Mekkî, *Keşf*, I, 505-506.

⁹⁸⁰ Tevbe 9/103.

⁹⁸¹ Tûsî, *Tibyân*, V, 291.

eder, “صَلَوَاتِكَ” ise cemi killete⁹⁸² delâlet eder. Dolayısıyla evlâ olan okuyuş “صَلَوَاتِكَ” şeklindeki kesret ifade eden kırâattir.”⁹⁸³ biçimindeki yaklaşıma karşı çıkar, bu sözün herhangi bir dayanağının olmadığını söyler. Tabersî’ye göre, cemi “tâ”sı (ات) her zaman killet mânası ifade etmez; kimi yerlerde azlık mânası verdiği gibi, kimi yerlerde çokluk mânası da verebilir. Zira Allah Teâlâ “مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ” “Allah’ın kelimeleri/sözleri tükenmez” buyurmuş,⁹⁸⁴ ancak bu âyette azlık mânası murad etmemiştir. Yine “وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ” “Onlar köşklerde içinde huzur ve güven içinde yaşayacaklar”⁹⁸⁵, “لَئِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ” “Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar..” âyetlerinde⁹⁸⁶ benzer durumlar söz konusudur. Örneklerden de anlaşılacağı üzere, “elif-tâ” (ات) ile gelen cemi’ler, azlık mânası ortaya koyduğu gibi, çokluk mânası da ortaya koyabilir.⁹⁸⁷

Yukarıda ele aldığımız örnekten de anlaşılacağı üzere Kur’an’da bulunan bazı kelimeler, kimi kırâat imamı tarafından müfret kalıbında okunurken, kimileri tarafından cemi’ kalıbında okunmuşlardır. Bu kelimelerin geçtiği herbir kırâat, Arapça’nın kendine özgü dil yapısı dikkate alınarak, Tûsî ve Tabersî tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Gerek Tûsî ve Tabersî’nin gerekse diğer kaynakların açıklamalarından ortaya çıkan sonuç, Araplar’ın kimi zaman müfret kelimeler yerine cemi’ kelimeleri kullanmaları; cemi’ kelimeler yerine cins ifade eden müfret kelimeleri kullanmaları, onların dillerinden kaynaklanan bir husûsiyet olduğu gerçektir.

⁹⁸² **Cemi’ killet:** Sayıları üçten ona kadar (on hariç) olan varlıklara delâlet eden cemi’lerdir, bu isimlerin farklı vezinlerde gelebilmektedir. (Bkz. Çörtü, **Sarf**, s. 536)

⁹⁸³ Bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 217-218; Râzî, bu görüşü, Ebû ‘Ubeyde’ye nispet eder. Ebû ‘Ubeyde’ye göre, birinci kırâat daha üstün bir okuyuşu ifade etmektedir; çünkü “salât” lafzı birden çok namaza delâlet eder. Allah Teâlâ, “أَقِيمُوا الصَّلَاةَ”, “*Namazı kılınız*” buyurmuştur. (“الصَّلَاةُ” kelimesi müfrettir, ama cins isim olduğu için çokluğa delâlet etmektedir.) “Salavât” kelimesi ise, cem’i killeter. Nitekim kişi, “Üç vakit namaz, beş vakit namaz” derken, “salât” lafzını “ثَلَاثُ صَلَوَاتٍ”, “*çem’s صَلَوَاتٍ*” şeklinde cemi’ killet (azlık çoğulu) olarak ifade eder (Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, XVI, 136.)

⁹⁸⁴ Lokmân 31/27.

⁹⁸⁵ Sebe’ 34/37.

⁹⁸⁶ Ahzâb 33/35.

⁹⁸⁷ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, V, 116. Benzer bilgiler için bkz. Bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 217-218; Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, XVI, 136.

3.2. Fiil Kalıplarında Görülen Farklı Kırâatler

Kaynaklarda fiil, belli bazı kalıplarla (mazi-muzari-emir) birlikte zaman ve şahıs göstererek eylem bildiren kelime olarak tanımlanmıştır.⁹⁸⁸ Zaman açısından fiiller, mâzî, muzârî ve emir olmak üzere üç kısım olarak mütalaa edilirken, bir işi yapanın belli olup olmaması açısından ise mâlum veya meçhul olmak üzere iki başlık altında ele alınıp incelenmiştir. Diğer taraftan Arapça’da kök itibariyle aslî harflerinden müteşekkil olan fiiller mücerred olarak isimlendirilirken, aslî harflerine ilaveler getirmek sûretiyle okunan fiiller ise mezîd olarak isimlendirilmiştir.⁹⁸⁹ Fiillerdeki sarfa dayalı bütün bu farklılıklar, Kur’an kırâatlerine de yansıyan bir unsur olmuş ve âyetleri yorumlamada kısmi mâna farklılıklarına yol açmıştır. Bu başlık altında, kırâat imamlarının farklı okumalarına konu olan fiil temelli kırâat ihtilafları; İmâmiyye Şîası’nın önemli müfessirlerinden olan Tûsî ve Tabersî’nin tefsirlerinden seçilen örnekler çerçevesinde ele alınıp incelenecek, her iki müellifin de bu türden kırâat ihtilaflarına yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Fiillerdeki İltifâta Dayalı Kırâat Vecihleri: Fiilin

Mütekellim-Gâib Sîgalarına Dönüşmesi

Lügatte, “bükme, burmak, çevirmek” anlamındaki “leyy/لَيَّ” kökünden türeyen iltifât, “bir kişiyi yöneldiği taraftan başka tarafa çevirmek” anlamındaki “لَفَتْ” fiilinin, iftiâl babında masdarıdır.⁹⁹⁰ Bu mânada, “لَفَتْ عُنُقَهُ” cümlesi, “boynunu çevirdi” anlamına gelirken,⁹⁹¹ “لَفْتُ فَلَانًا عَنْ رَأْيِهِ” cümlesi, “Falanca kişiyi görüşünden döndürdüm ve vaz geçirdim.”⁹⁹² anlamına gelmektedir. Bu kelime aynı zamanda Hz. Peygamber’in “أَنَّهُ كَانَ إِذَا انْتَفَتِ النَّفَتُ مَعًا” “Bir tarafa döndüğü vakit bütünüyle

⁹⁸⁸ Temmâm Hassân, *el-Lugatü'l-‘Arabiyye: Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, 6. bsm., Alemü'l-Kütüb, Kahire, 2009/1430, s. 104; Kılıç, *Arapça Dilbilgisi*, s. 5.

⁹⁸⁹ Hassân, *Lugatü'l-‘Arabiyye*, s. 104-108; Çörtü, *Sarf*, 89-91; Kılıç, *Arapça Dilbilgisi*, s. 5-6.

⁹⁹⁰ Tûsî, *Tibyân*, V, 415; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, V, 312-313.

⁹⁹¹ Tûsî, *Tibyân*, V, 415.

⁹⁹² İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, IV, 258.

Bakara sûresinde geçen “لَا تَعْبُدُونَ” kelimesinde bu türden bir ihtilâf söz konusudur. Yüce Allah’ın İsrâiloğullarına dinî ve ahlâkî vecîbelerden bazılarını hatırlattığı ve onlardan bu yükümlülükleri yerine getireceklerine dair söz aldığı âyet ilgili sûrede şu şekilde yer almaktadır:

“Bir vakit İsrailoğullarından söz alıp: ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyin. Anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara güzel muamelede bulunun. İnsanları güzel söz söyleyin, namazı hakkıyla eda edin, zekâtı verin’ demiştik. Sonra içinizden küçük bir kesim hariç sözünüzden döndünüz; hâlâ da yüz çevirmektesiniz.”¹⁰⁰¹

Tûsî, âyette yer alan her iki kırâat vechini de ele alarak, Arab'ın dilinde bu türden (gıyâbî yahut hitâbî) uslûb intikallerinin çokça bulunduğunu ifade etmiş; bunu şiirlerle delillendirmiştir. Buna göre âyetin gâib sığasıyla “لَا يَعْْبُدُونَ” şeklinde okunması durumunda bu kırâatin takdiri, “Biz bir vakit İsrâiloğullarından, yalnız Allah’a ibadet etmeleri, anne ve babaya, yetimlere, yoksullara güzel muamelede bulunmaları şeklinde söz almıştık.” biçiminde Allah Teâlâ’nın İsrâiloğullarından almış olduğu sözü haber vermektedir. Tûsî’ye göre, cümle gâib sığasıyla bu şekilde devam ederken, Allah Teâlâ “*İnsanlara güzel söz söyleyin!*” diyerek gıyâbî konuşmadan hitâbî uslûba geçmiştir. Tûsî’ye göre dilde bu şekildeki bir istimâl, Araplar’da çokça yaygın olan bir durumdur. Zira onlar gıyâbî anlam ifade eden haber cümlesinden sonra, hitâbî anlam ifade eden konuşma uslûbuna geçmeyi etkileyici bulmuşlardır. Kimi zaman bunun tersi de söz konusu olabilmıştır; yani sözü hitab

¹⁰⁰¹ Bakara 2/83.

cümlesiyle başlatıp, giyâbî anlam ifade eden haber cümlesiyle bitirmişlerdir. Eski Arap şiirlerinde bunların örnekleri bulunmaktadır.

Birincisine (gâibten-muhâtaba iltifât) şâirin şu beyti örnek teşkil etmektedir:

" شَطَّتْ مَزَارَ الْعَاشِقِينَ، فَأَصْبَحْتُ... عَسِيراً عَلَى طِلَابِكَ ابْنَةُ مَحْرَمٍ "

“(Sevgilim) Aşıkların mezarından uzaktadır, ey Mahrem’in kızı, seni arayıp bulmak bana zordur.”¹⁰⁰³

“فَأَصْبَحْتُ” fiilindeki “tâ” kadından kinâyedir; burada şâir gâib sığası kullanarak ondan haber vermiş; sonra “طِلَابِكَ” “seni bulmak” ifadesiyle hitâb uslûbuna geçiş yapmıştır.

İkincisine (muhâtabtan gâibe iltifât) örnek ise şâirin şu beytinde bulunmaktadır:

"أَسِيبُنِي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً... لَدَيْنَا وَلَا مَقْلَبَةً إِنْ تَقَلَّتْ "

“(Ey sevgili) İster bize cevri ü cefâ et, istersen güzel davran!... O sevgili bizi kınasa da, biz onu ne kınarız ne de ona buğz ederiz.” Burada da şâir sözünü hitâb uslûbuyla başlatmış, daha sonra giyâbî konuşma uslûbuna geçiş yapmıştır.¹⁰⁰⁴

Tûsî’ye göre, “لَا تَعْبُدُونَ” şeklinde okunan kırâate gelince, bu ifade daha önce hitâb cümlesiyle başlayan âyetin devamı niteliğinde olduğu için, mahâtab sîgasıyla devam etmiştir. Bu kırâate göre âyetin takdiri, “Biz bir vakit İsrailoğulları’ndan söz almıştık ve onlara: ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyin. Anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara güzel muamelede bulunun. İnsanları güzel söz söyleyin, namazı hakkıyla edâ edin, zekâtı verin’ demiştik.” şeklinde olmaktadır. Tûsî’ye göre bir kısım nahiv bilginleri bu kırâatin bir yemine taalluk ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre sanki Allah Teâlâ vaktiyle İsrâiloğulları’ndan aldığı yemini hikâye ederek, “Allah adına yemin olsun ki, biz ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz’

¹⁰⁰³ Şiir muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd’a (ö. m. 614 [?]) aittir. (Bkz. Muhammed Tebrîzî, **Şerhü’l-Kasâid**, tsh., Abdüsselam Hûfî, 2. bsm., Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1987, s. 180.

¹⁰⁰⁴ Tûsî, **Tibyân**, I, 327.

diye onlardan yemin almıştık.” şeklinde bir aktarımda bulunmuştur. Ancak, Tûsî, birinci getirilen yorumu daha isabetli bularak tercihini o yönde beyan etmiştir.¹⁰⁰⁵

Burada Tûsî’nin açıklamalarından hareketle, onun, eski Arap toplumlarının iltifâtı özgün bir anlatım tarzı olarak kullandıklarını vurgulaması ve bunu eski Arap şiirinden getirdiği beyitlerle desteklemesi kayda değer bir husûsiyet arz etmektedir. Zira ulaşabildiğimiz tefsir ve kırâat kaynaklarında bu kırâatin bu derinlikte ele alındığına şâhit olamadık.¹⁰⁰⁶

Tabersî bu âyette geçen iltifâta dayalı kırâat ihtilâfını biraz yüzeysel olarak ele almıştır. “لَا تَعْبُدُونَ” şeklindeki kırâati ele alıp incelerken, bu kırâatin hitâb cümlesiyle geldiğini, âyetin devamının da “*insanlara tatlı söz söyleyin*” ve “*Sonra içinizden küçük bir kesim hariç sözünüzden döndünüz*” şeklinde hitâb cümleleriyle devam ettiğini söylemiş, dolayısıyla bu şekilde hitâb uslûbuyla devam eden ifaların de “لَا تَعْبُدُونَ” şeklindeki kırâati kuvvetlendirdiğini belirtmiştir.¹⁰⁰⁷

Tûsî ve Tabersî bu kırâatlerle ilgili açık bir tercih ortaya koymazlarken Zemahşerî, İbn Mes‘ud ve ‘Ubey b. Ka‘b’a nispet edilen “لَا تَعْبُدُوا” şeklindeki kırâatin “لَا تَعْبُدُونَ” kırâatini destekler nitelikte olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁸ Yine tercihini “لَا تَعْبُدُونَ” şeklindeki muhâtab sîgasıyla olan kırâaatten yana koyan Râzî de Ebû Amr’dan naklettiği bir sözle bu şekildeki tercihini gerekçelendirmiştir. Ebû Amr’a bu kırâat sorulduğu zaman o şöyle demiştir: “Görmez misin, Yüce Allah bu sözün devamında, “*Ve insanlara tatlı söz söyleyin!*” buyurmuştur. Bu da kelimenin, onların muhatab sayılmak üzere “tâ” harfî ile okunmasını gerekli kılmaktadır.”¹⁰⁰⁹

Benzer durum İsrâ sûresinde yer alan “لَا تَتَّخِذُوا”¹⁰¹⁰ ifadesinde de bulunmaktadır. Bu ifadeyi sadece Ebû ‘Amr gâib sîgasıyla “لَا يَتَّخِذُوا” şeklinde

¹⁰⁰⁵ Tûsî, **Tibyân**, I, 327-328.

¹⁰⁰⁶ Krş. İçin bkz. Taberî, **Câmi‘ul-Beyân**, C.II, 82; Fârisî, **Hucce**, II, 122; Ezherî, **Me‘âni‘l-Kırâât**, I, 158; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 290; İbnü‘l-Cevzî, **Zâdü‘l-Mesîr**, I, 83; Râzî, **Mefâtihu‘l-Ğayb**, III, 585; Kurtubî, **Câmi‘**, II, 228; Ebû Hayyân, **Bahru‘l-Muhît**, II, 260; Halebî, **Dürri‘l-Masûn**, I, 458.

¹⁰⁰⁷ Tabersî, **Mecme‘u‘l-Beyân**, I, 28.

¹⁰⁰⁸ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 290.

¹⁰⁰⁹ Râzî, **Mefâtihu‘l-Ğayb**, III, 585.

¹⁰¹⁰ İsrâ 17/2. “وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا.” “Musa’ya kitap verdik ve İsrâiloğullarına: ‘Benden başkasına güvenmeyin’ diyerek, onu bir yol yol gösterici yaptık.”

okurken, diğer kırâat imamları hitâb sîgasıyla “أَلَّا تَتَّخِذُوا” şeklinde okumuşlardır.¹⁰¹¹ Tabersî’ye göre, bu kelimenin gâib sîgasıyla “أَلَّا يَتَّخِذُوا” şeklinde okunması, kendisinden önceki bu üslûpta olan cümleye uygunluk sebebiyledir. Bu durumda ilgili kırâatin ortaya koyduğu mâna, “Onu (kitabı) benden başkasına güvenip dayanmamaları için, İsrailoğullarına bir rehber kıldık.” şeklinde olmaktadır.¹⁰¹²

Kelimenin “أَلَّا تَتَّخِذُوا” şeklinde muhâhap sîgasıyla okunması durumunda ise, gâib üslûbundan hitâb üslûbuna geçiş (iltifât) söz konusudur ki, bunun örnekleri Kur’an’da çokça mevcuttur. Örneğin Fâtiha sûresinde yüce Allah, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” “*Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah’a mahsustur.*”¹⁰¹³ diyerek ifadeyi bu âyete kadar gâib sîgasıyla kullanmış, daha sonra, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” “*(Allahım!) Yalnız sana kullak eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁰¹⁴ diyerek hitâb üslûbuna geçmiştir.¹⁰¹⁵ Burada da benzer durum söz konusudur. “أَلَّا تَتَّخِذُوا” ifadesindeki müstetir zamir her ne kadar muhatap zamiri olsa da mâna itibariyle gâib kastedilmektedir.¹⁰¹⁶ “قلت لزيد قم، و قلت له ان يقوم” “Zeyd’e ‘kalk’ dedim ve Zeyd’e kalkmasını söyledim.” ifadelerinde olduğu gibi bu iki kırâat birbirlerine yakın mânalar ifade etmektedir.¹⁰¹⁷

İltifâta dayalı kırâat ihtilaflarında gâib sîgasından muhatap sîgasına geçişler olduğu gibi, muhatap sîgasından gâib sîgasına geçişler de söz konusu olmuştur. Yahudilerin veya müşriklerin mağlûp olacaklarının ve ahirette cehenneme sevkedileceklerinin bildirildiği Âl-i ‘İmrân sûresindeki كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ “*Kâfirlere de ki: ‘Yenilecek ve sonunda cehenneme sürüleceksiniz.*”¹⁰¹⁸ âyeti böylesi bir ihtilafa konu olmuştur. Bu âyette yer alan “سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ” ifadeleri kırâat imamları tarafından muhatap ve gâib olmak üzere iki farklı sîgada okunmuştur. Âsım dışındaki Kûfe kırâat ekolü (Hamza, Kiâi ve Halef) “yâ” ile

¹⁰¹¹ Tûsî, **Tibyân**, VI, 443; Tabersî, **Mecme‘ u’l-Beyân**, VI, 214. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 378; Mekkî, **Keşf**, II, 42; a.mlf., **Tebşıra**, 567; Dâni, **Teyşîr**, s. 139; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 306.

¹⁰¹² Tabersî, **Mecme‘ u’l-Beyân**, VI, 214.

¹⁰¹³ Fâtiha 1/2-4.

¹⁰¹⁴ Fâtiha 1/5.

¹⁰¹⁵ Tabersî, **Mecme‘ u’l-Beyân**, VI, 214.

¹⁰¹⁶ Tabersî, **Mecme‘ u’l-Beyân**, VI, 214.

¹⁰¹⁷ Tûsî, **Tibyân**, VI, 443.

¹⁰¹⁸ Âl-i ‘İmrân 3/12.

çünkü müşrikler o sırada hazır bulunmamaktadırlar ve onların gıyâbında konuşulmaktadır.¹⁰²⁴

Kaynaklar bu iki okuyuş arasındaki anlam farkını şu şekilde izah etmişlerdir. Muhatap sîgası ile "سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ" şeklindeki kırâatin anlamı, başlarına gelecek mağlubiyetin ve cehenneme sevk edilecek olmalarının haber verilmesine dair emirdir. Gâib sîgası ile "سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ" şeklindeki kırâatin mânası ise, müşrikler hakkında Hz. Peygamber'e iletilen uyarı ve tehdidin birebir aynı ifadelerle hikâye edilmesine ve nakledilmesine yönelik emirdir.¹⁰²⁵ Sanki "onlara (Yahudiler'e) bu sözü; yani benim sana 'yenilecekler ve cehenneme sevk edilecekler' sözünü ilet." denilmiştir.¹⁰²⁶

Taberî kendisinden sonra hitâb cümlesinin bulunmasından hareketle, tercihini "سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ" şeklindeki kırâatten yana koymuştur. Bu yöndeki tercihini ise, hitâb uslûbundan sonra kendisi gibi hitâb uslûbu taşıyan cümleye geçiş yapmanın, hitaptan sonra haber anlamı taşıyan gâib sîgasına geçiş yapmaktan daha evlâ olmasına bağlamıştır.¹⁰²⁷ Mekkî de kendisine bu kırâatin daha hoş geldiğini söyleyerek, tercihini "tâ" ile okunan kırâatten yana koymuştur.¹⁰²⁸

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, Tûsî ve Tabersî'nin iltifâta dayalı kırâat vecihlerini eserlerine konu edindikleri görülmektedir. Her iki müellif de bu yöndeki kırâat farklılıklarını ele alırken sadece ilgili âyetteki kırâat ihtilaflarını vermekle yetinmemişler; bu kırâatlerin tevcihini yapmışlar, nitpet edildiği kişileri -şâz veya mutevâtir- zikretmişler, kırâatlerin ortaya koyduğu farklı mânalara temas etmişler ve eski Arap şiirlerinden getirdikleri beytlerle kırâatleri temellendirmek sûretiyle bu mânada nâdir kitaplarda bulunabilecek bilgileri bizlere aktarmışlardır.

¹⁰²⁴ Tûsî, *Tibyân*, II, 405; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, II, 245.

¹⁰²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 531; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 154.

¹⁰²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 531.

¹⁰²⁷ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, V, 238.

¹⁰²⁸ Mekkî, *Keşf*, I, 335.

“Doğrusu Rabbin, baskı ve işkenceye uğratıldıktan sonra Allah yolunda göç eden, ardından da cihâd edip sabredenlere karşı bundan sonra da çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”¹⁰³²

Bu âyette geçen “فَتَنُوا” fiili mazisini, İbn Âmir dışındaki kırâat imamlarının tamamı âyette yer aldığı biçimde “فَتَنُوا” şeklinde meçhul fiil kalıbında okurlarken; sadece İbn Âmir “فَتَنُوا” şeklinde mâlum fiil kalıbında okumuştur.¹⁰³³

Tûsî ve Tabersî’ye göre Arap dilinde bu kelime, “sınamak, denemek, seçmek, imtihan etmek” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu mânada altının kaliteli olup olmadığını tespit etmek için ateşe sokulup kızdırılması, “فَتَنْتُ الذَّهَبَ فِي النَّارِ” şeklinde tâbir edilmektedir. Yine kişiyi önceden kabul etmiş olduğu düşünceden döndürmeyi ifade etmek için “فَتَنْتُ الرَّجُلَ عَنْ رَأْيِهِ” tâbiri kullanılmaktadır.¹⁰³⁴

Bu kelimenin fâilinin sarîh olarak zikredilmeden meçhul kalıbıyla “فَتَنُوا” şeklinde okunması durumunda, “baskı ve fitneye maruz bırakılan” müslümanlar kastedilmektedir. Çünkü âyet Mekke’de kalıp dinden dönmeleri için baskı ve işkenceye uğratılan Ammâr, Bilal ve Süheyb ve benzerleri gibi çaresiz müslümanlar hakkında inmiştir.¹⁰³⁵ Onlardan bir kısmı müşriklerin baskısından dolayı onları zâhiren razı etmek üzere takıyye yaparak küfür lafzını dilleriyle söylediler. Anne ve babası ilk İslâm şehidi olan Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) onlardan biriydi. Müşriklerin baskı ve eziyetleri sebebiyle diliyle dinden döndüğünü beyan etti. Sonra bir topluluk, Resûlullah’a gelerek “Ammâr kâfir oldu.” diye haber verdiler. Resûlullah, “Hâşâ! O kâfir olmaz. Baştan ayağa kadar imandır ve eti ile kanı iman ile dolmuştur.” buyurdu. Ammâr, kâfirlerin elinden kurtulup, ağlar bir vaziyette Resûlullah’ın huzuruna geldi. Resûlullah gözyaşlarını silerek, “Neyin var, ey Ammâr?” dedi. Ammâr, “Kötü bir durum ey Allah’ın Rasûlü, senden aldığım bütün güzellikleri terk ettim, onların ilahlarını iyi olarak zikrettim.” dedi. Sonra Allah Rasûlü, “Şayet onlar bu fiilerine tekrar dönerlerse, sen de söyleğin şeyi onlara tekrar et.” diyerek onu teselli etti.¹⁰³⁶

¹⁰³² Nahl 16/110.

¹⁰³³ Tûsî, **Tibyân**, VI, 431; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 202. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 376; Mekkî, **Keşf**, II, 41; a.mlf., **Tebsıra**, 566; Dâni, **Teysîr**, s. 138; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 305.

¹⁰³⁴ Tûsî, **Tibyân**, I, 376; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, I, 331.

¹⁰³⁵ Tûsî, **Tibyân**, VI, 431; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 202

¹⁰³⁶ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 203.

Yani çoğunluğun okuyuşunu göre ortaya çıkan mâna, “Şüphesiz ki Rabbin, dinlerinden döndürülmek üzere fitneye (baskı/işkence/zulüm) düşürüldükten sonra yurtlarından göç eden, sonra da Allah yolunda cihâd eden ve Allah’a yakın olmanın tüm zorluklarına katlanan -Ammâr ve arkadaşları gibi- kimselerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra kasem olsun ki senin Rabbin, onlardan daha önce sâdır olan hatalar için çok bağışlayıcıdır ve ondan sonra yaptıklarının mükâfatı olarak lutfedeceği nimetler hususunda da onlar hakkında pek merhametlidir.”¹⁰³⁷ şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla, müşrikler tarafından baskı ve işkenceye maruz bırakılan Ammâr ve benzerleri gibi zayıf müslümanların, söyledikleri bu sözlerden dolayı Allah’ın kendilerini affedeceği ve bu noktada sorumluluk taşımayacakları vurgulanmış olmaktadır.¹⁰³⁸

İbn ‘Âmir’in mâlum sîgasıyla “فَتْنًا” şeklinde okumuş olduğu kırâate gelince, burada müşriklerin baskısından canlarını korumak için takiyye yoluyla dinden dönmüş gibi görünen bazı müslümanlar kastedilmektedir. Burada “fitneye düşme eylemi” müslümanlara nispet edilmektedir. Bu durumda ilgili âyetten “kendi kendilerini fitneye düşürdükten sonra, yurtlarında göç eden müslümanlar...” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Zayıf ve aciz müslümanların bazıları, takiyye yoluyla da olsa küfür sözünü söyleyince, sanki kendi kendilerini fitneye düşürmüş olmaktadır. Bu durum bir fitne olarak kabul edilmekte, bunun faili ise, “kendi nefislerini böylesi fitneye düşüren” müslümanlar olmaktadır.¹⁰³⁹

Tabersî’nin de dahil olduğu kaynaklara göre, o dönemde baskı ve işkence esnasında küfür veya benzeri sözleri söyleme ruhsatı müslümanlara henüz verilmemişti. Sanki âyet, takiyye ruhsatı verilmezden evvel onların bu durumlarını nakil yoluyla hikâye etmektedir.¹⁰⁴⁰ Zira Medineye hicret etmeyip de müşrik toplum içinde kalanlar, âyette “*kendilerine zulmedenler*”¹⁰⁴¹ olarak nitendirilmiştir. “*Ancak,*

¹⁰³⁷ Tûsî, **Tibyân**, VI, 431.

¹⁰³⁸ İbn Hâleveyh, **Hucce**, 212; Ünal, **Kırâat Farklılıkları**, 256.

¹⁰³⁹ Tûsî, **Tibyân**, VI, 431.

¹⁰⁴⁰ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 203; Fârisî, **Hucce**, V, 79; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XX, 277.

¹⁰⁴¹ Nisâ 4/97 “*Melekler, İmân edip de hicret etmeyerek kendilerine zulmedenlere: ‘Niçin böyle yaptınız?’ der. Onlar da: ‘Biz yeryüzünde zayıf kimselerdik.’ derler. Melekler: ‘Allah’ın arzı geniş değil mi, hicret etseydiniz ya!’ derler. İşte onların varacağı yer cehennemdir. Orası ne kötü bir meskendir.*”

hiçbir gücü olmayan ve hicrete yol bulamayan zavallı erkek, kadın ve çocuklar”¹⁰⁴² kapsam dışı tutularak ruhsata kapı aralanmış, sonrasında, “*Kalbi iman ile dolu olduğu halde dini inkâr etmeye zorlanıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler*”¹⁰⁴³, Allah tarafından bir ruhsata tâbi tutulmuş, bu şekilde olan kişilere herhangi bir sorumluk yüklenmemiştir.¹⁰⁴⁴

Tûsî'nin Rummânî'den naklettiğine göre, malûm kalıbıyla okunan bu âyet, baskı ve işkenceye maruz kalan bazı müslümanların dinleri hakkında şüpheyeye düşerek günaha girdiklerine delâlet etmektedir. Zira âyetin devamındaki *إِنَّ رَبَّكَ مِنْ* "بَعْدَهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ" kısmındaki “mağfiret”, hatayı, günahı affetmeye dönük kullanılan bir ifadedir. Şayet onlar, takiyyeyi Allah'ın arzu ettiği şekilde gerçek mâhiyetiyle yerine getirmiş olsalardı, burada hata/günah diye bir durum söz konusu olmazdı. Tûsî'ye göre, Rummânî'nin bu şekildeki bir yorumu doğru bir düşüncüyü yansıtmamaktadır, ilgili âyetten böyle bir sonuca varmak da doğru değildir. Zira onlardan ızhar olan küfür lafzı kötü ve iyi olmak üzere iki şeye muhtemeldir. Allah'ın onların yapmış olduğu bu fiillerin gerçek yönünü ortaya çıkarması ve onların kalplerinin iman ile dolu olduğunu haber vermesi, bu fiilin özü itibariyle kötü olmadığına bir işarettir ve silinip örtülmesine de bir vesiledir. Burada zâhirinin anlaşılması muhtemel olan bir lafzın, Allah tarafından gerçek anlamıyla dikkate alınması söz konusudur. Bu da Allah'ın kendi rızasına uygun hasletlerin karşılığı olarak onlara olan nimet ve ikramlarının bir tezâhürüdür.¹⁰⁴⁵

Bazı kaynaklar, “فَتَّوْا” şeklinde okunan mâlum kırâatten, Hadrami ve benzerleri gibi, güçsüz müslümanlara eziyet eden müşriklerin kastetildiğini söylemişler;¹⁰⁴⁶ bundan hareketle de ilgili kırâati, “Müşriklerin ileri gelenleri, yani zayıf müslümanlara eziyet edenler, eğer tevbe eder, hicret eder ve sabrederlerse, Allah onların tevbelerini kabul eder.” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰⁴⁷ Zira onların yapmış oldukları bu davranışlar, İslâm'dan önceki durumlarını ortaya koymaktadır.

¹⁰⁴² Nisâ 4/98.

¹⁰⁴³ Nahl 16/106.

¹⁰⁴⁴ Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, VI, 203; Fârisî, *Hucce*, V, 79.

¹⁰⁴⁵ Tûsî, *Tibyan*, VI, 431.

¹⁰⁴⁶ Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. M. Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrût, 1418/1998, III, 242.

¹⁰⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 277.

Şayet iman ederlerse İslâm onların önceki günahlarını affetmekte, daha önce sâdır olan hata ve kusurlarını silerek yok etmektedir.¹⁰⁴⁸

Böylece son getirilen yoruma göre her iki kırâat ile daha geniş bir mâna elde edilmiş olmakta; hem baskıya maruz kalan müslümanlar, hem de müslümanlara baskı yapan fakat sonrasında müslüman olan kimseler âyette bahsedilen hükmün kapsamına dâhil olmaktadır.¹⁰⁴⁹

Konuyla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek, "مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَجِمَهُ" âyetindeki¹⁰⁵⁰ "يُصْرِفْ" fiilinin malûm veya meçhul fiil kalıbıyla okunmasıyla ilgilidir. Tûsî ve Tabersî'nin de işaret ettiği üzere bu kelime, Hafs dışındaki Kûfe kırâat ehli (Hamza, Kisâî, Halef, Ebû Bekir kanalıyla Âsım) ve Ya'kub tarafından malûm kalıbıyla, "يُصْرِفْ" şeklinde okunurken; diğer kırâat imamları tarafından meçhul fiil kalıbıyla âyette yer aldığı biçimde "يُصْرِفْ" şeklinde okunmuştur.¹⁰⁵¹

Her iki müellif de ilgili kırâati ele alıp incelerken yer yer Ebû Ali el-Fârisî'den alıntılar yapmışlardır. Tûsî'nin isim vermeden Tabersî'nin ise isim vererek aktardığı bilgilere göre, "يُصْرِفْ" şeklinde malûm olarak okunan kırâatteki müstetir zamir, kendisinden önceki "إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي" "*Ben Rabbime isyan etmem hâlinde...*" âyetinde¹⁰⁵² yer alan "Rabbe" râcî olmaktadır. Bu kırâati güzelleştiren hususlardan birisi, kendisinden sonra gelen "فَقَدْ رَجِمَهُ" "*ona merhamet etmiştir*" ifadesiyle bir uyumluluk içerisinde olmasıdır. Zira kendisinden sonra gelen "فَقَدْ رَجِمَهُ" ifadesi de malûm fiil kalıbıyla gelmiştir ve her iki kelime de Allah ismine râcî olan bir zamire isnâd edilmekte birleşmektedirler. Dolayısıyla, malûm sîgasıyla "azaptan uzaklaştırma" işi Allah'a nispet edilince, bundan sonraki "merhamet etme" işinin de yine Allah'a nispet edilmesi daha hoş gözükmetedir.¹⁰⁵³ Tûsî'ye göre bu kırâatin takdiri mânası -Zeccâc'ın da belirttiği üzere-¹⁰⁵⁴, "مَنْ يُصْرِفِ اللَّهُ عَنْهُ الْعَذَابَ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَجِمَهُ",

¹⁰⁴⁸ İbn Hâleveyh, **Hucce**, 213.

¹⁰⁴⁹ Çetin, **Kırâatların Tefsire Etkisi**, 224.

¹⁰⁵⁰ En'âm 6/116. "O gün kim azaptan uzaklaşırsa, Allah ona merhamet etmiştir. İşte apaçık kurtuluş budur."

¹⁰⁵¹ Tûsî, **Tibyân**, IV, 90; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 19. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 254; Mekkî, **Keşf**, I, 425; a.mlf., **Tebşıra**, 491; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 254.

¹⁰⁵² En'âm 6/15.

¹⁰⁵³ Tûsî, **Tibyân**, IV, 90; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 20. Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 285-286.

¹⁰⁵⁴ Bkz. Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'an**, II, 233.

“O gün Allah kimden azabı uzaklaştırırsa, ona merhamet etmiştir.” şeklinde olmaktadır. ‘Ubeyy b. Kâ‘b’a nispet edilen “مَنْ يُصْرِفَ اللَّهُ عَنْهُ” yönündeki okuyuş da bu kırâati güçlendirmektedir.¹⁰⁵⁵

Kelimenin meçhul fiil kalıbıyla okunması durumunda ise, daha önceki âyette zikri geçen “عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ” “büyük bir günün azabından...”¹⁰⁵⁶ ifadesindeki “azab” gizli nâib-i fâil olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tıpkı, “أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ” “Dikkat edin, o azap başlarına geldiği gün, artık geriye çevrilmez...”¹⁰⁵⁷ benzemektedir ki burada da “azab” kelimesi gizli nâib-i fâil olarak bulunmaktadır. Bu şekildeki kırâatin takdiri ise, “مَنْ يُصْرِفَ عَنْهُ الْعَذَابُ يَوْمَئِذٍ” “O gün o azap kimden uzaklaştırılırsa...” şeklinde olmaktadır.¹⁰⁵⁸

Kaynakların aktardığı bilgiler Tûsî ve Tabersî’de geçen bilgilerle benzerlik arz etmektedir.¹⁰⁵⁹ Ayrıca kaynaklar bu iki kırâatle ilgili olarak farklı tercihler ortaya koymuşlardır. Tûsî’nin de aralarında yer aldığı bazı kaynaklar, “يُصْرِفُ” ifadesi ile, “فَقَدْ رَحِمَهُ” ifadelerinin her ikisinin de malûm sîgasıyla gelmesi ve ortak faile (Allah) isnâd edilmeleri sebebiyle “يُصْرِفُ” şeklindeki birinci kırâati tercih etmişlerdir.¹⁰⁶⁰ Bu şekildeki tercihlerini ise, ‘Ubeyy b. Kâ‘b’a nispet edilen “مَنْ يُصْرِفَ اللَّهُ عَنْهُ” kırâatiyle desteklemişlerdir.¹⁰⁶¹ Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm¹⁰⁶² ve Taberî’nin¹⁰⁶³ tercihleri de bu yönde olmuştur.

Bazıları ise, Sîbeyhi’de olduğu gibi, “Sözde hazfedilenler ne kadar az olursa, kelâm o kadar güzel olur.” diyerek “مَنْ يُصْرِفُ” şeklindeki meçhul ile okunan kırâati tercih etmişlerdir.¹⁰⁶⁴ Mekkî b. Ebû Tâlib’in tercihi de bu kırâatten yana olmuştur.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁵⁵ Tûsî, **Tibyân**, IV, 90.

¹⁰⁵⁶ En‘âm 6/15.

¹⁰⁵⁷ Hûd 11/8.

¹⁰⁵⁸ Tûsî, **Tibyân**, IV, 90.

¹⁰⁵⁹ Benzer bilgileri krş. için bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 285-286; Mekkî, **Keşf**, I, 425; Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 330; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 274; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr**; II, 14; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXII, 493.

¹⁰⁶⁰ Taberî, **Câmi**, IX, 178; Fârisî, **Hucce**, III, 285-286; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr**; II, 14; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXII, 493.

¹⁰⁶¹ Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 330; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 274; Kurtubî, **Câmi**, VIII, 334.

¹⁰⁶² Bkz. Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, 259; Kurtubî, **Câmi**, VIII, 334.

¹⁰⁶³ Bkz. Taberî, **Câmi**, IX, 178.

¹⁰⁶⁴ Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, 259; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 274; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, IV, 563.

Ebû Hayyân ve Semîn Halebî ise, her iki kırâatin de mütevâtir kırâatler olduğuna dikkat çekerek, bu kırâatlerden birini diğerine tercih etmenin diğer kırâati zayıf düşüreceğini ileri sürmüşler ve bu şekildeki bir tercihin yersizliğine işaret etmişlerdir.¹⁰⁶⁶

Konuyla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek şâz kırâatlerden olacaktır. Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 73/692 [?]) Hz. Ali'ye nispet ettiği bir kırâate göre o, "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا" âyetinde¹⁰⁶⁷ yer alan "يُتَوَفَّوْنَ" kelimesini malûm fiil kalıbıyla "يُتَوَفَّوْنَ" şeklinde okumuştur. Bu kelimeyi cumhûr ise âyette yer aldığı biçiminde "يُتَوَفَّوْنَ" şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁶⁸

Tabersî, Hz. Ali'ye nispet edilen "يُتَوَفَّوْنَ" şeklindeki kırâatin açıklamasını İbn Cinnî'den aldığı bilgilerle yapmıştır. Buna göre bu kırâatte mef'ûl hazfedilmeş olup, kırâatin takdiri mânası, "İçinizden günlerini, sürelerini, ömürlerini tamamlayanlar..."¹⁰⁶⁹ şeklinde olmaktadır. İbn Mücâhid, bu kırâatle Kur'an okunamayacağını söyleyerek ilgili kırâati reddetmiştir. Ancak, bu şekilde cümlede mef'ûlün hazfedilmesine yönelik örnekler Kur'an'da ve fasih kelâmda çokça bulunmaktadır. Allah Teâlâ'nın "وَأُولَئِكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" sözü¹⁰⁷⁰ buna delil teşkil etmektedir.¹⁰⁷¹

Tabersî'nin tefsirine alıp değerlendirmelerde bulunduğu bu kırâat, çok az sayıda eserde yer almaktadır. Zemahşerî, bu kırâate değinen müelliflerden bir tanesidir. Zemahşerî bu kırâatle ilgili bilgi verirken, içerisinde Arapça bir nükte bulunan hikâyeden bahseder. Zemahşerî'nin nakline göre, Ebü'l-Esved ed-Düelî bir cenazenin ardında peşi sıra yürürken, adamın biri cenazeye ilgili olarak kendisine,

¹⁰⁶⁵ Bkz. Mekkî, **Keşf**, I, 425

¹⁰⁶⁶ Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, IX, 61; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, IV, 563.

¹⁰⁶⁷ Bakara 2/234 "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler..."

¹⁰⁶⁸ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 116. Ayrıca bkz. Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'an**, I, 222; İbn Cinnî, **Muhtesab**, I, 125; Dâni, **Câmi'ul-Beyân fi'l-Kırââtî's-Seb'aa**, nşr. Câmiatü's-Şârîka, el-İmârât, 1. bsm., 1428/2007, II, 915 (Bu eserde ilgili kırâat, Mufaddal (ö. 168/784) rivâyetiyle Âsım'a da nispet edilmektedir. Ancak Âsım'a nispet edilen meşhur okuyuş, meçhul kalıbıyla "يُتَوَفَّوْنَ" şeklinde olan okuyuştur.)

¹⁰⁶⁹ İlgili kırâatin takdiri şu şekildedir: "الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ أَيَّامَهُمْ، أَوْ أَجَالَهُمْ وَأَعْمَارَهُمْ"

¹⁰⁷⁰ Neml 27/23. "Onları bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş; bir de muhteşem tahtı var."

¹⁰⁷¹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 116. Ayrıca bkz. İbn Cinnî, **Muhtesab**, I, 125.

“ölen kim?” anlamında, “مَنْ الْمُتَوَفِّي” diye sorması gerekirken, ismi fâil kalıbında مَنْ " "مَنْ الْمُتَوَفِّي" “öldüren kim?” diye soru yöneltmiştir. Ebü'l-Esved ise ilgili muhataba, “Allah” diye cevap vermiştir ki, Hz. Ali’yi nahiv ilmi hakkında Ebü'l-Esved’e bir kitap yazdırmaya yönelten sebeplerden biri bu olay olduğu söylenmektedir. Zemahşerî’ye göre, bu anlatı, Hz. Ali’nin “يَتَوَفَّنَ” şeklindeki kırâatiyle çelişmektedir.¹⁰⁷²

Zemahşerî burada Hz. Ali’ye nispet edilen “يَتَوَفَّنَ” şeklindeki kırâatle, bir kişinin kendisine (veya ebü'l-Esved’e) ism-i fâil kipiyle “مَنْ الْمُتَوَفِّي” “öldüren kim?” şeklindeki sorduğu soruya “Allah” demesi arasında bir çelişki görmektedir. Zemahşerî Hz. Ali’ye nispet edilen kırâati ön kabul olarak doğru saymakla birlikte, mezkûr rivâyetin sihhatine şüpheyile yaklaşmıştır. Sekkâkî, “*Miftâhu’l-‘Ulûm*” adlı eserinde, olayı Hz. Ali ile irtibatlandırarak, bu şekildeki cevâbı Hz. Ali’nin verdiğini söyler. Sekkâkî’ye göre Hz. Ali’nin, “مَنْ الْمُتَوَفِّي” diye soru soran kişiye “falan kişi” şeklinde değil de “Allah” demesi, ona hatasını üstü kapalı bir şekilde göstermek istemesinden ve böylesi bir durumda ismi mef’ûl kipiyle “مَنْ الْمُتَوَفِّي” “ölen kim?” demesi gerektiğine dikkat çekmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü soru soran kişi ruhu kabzedenin kim olduğunu değil, ölen kişinin kim olduğunu sormak istemiştir. Hz. Ali’nin bu zatın sorusuna ve kullanımına mezkûr şekilde cevap vermesi, soru soran kişinin “مَنْ الْمُتَوَفِّي” kelimesinin mânasındaki inceliği dikkate alarak kullanmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu kelimedeki anlam zenginliği, ancak dilde incelik zevkine erişen kişiler tarafından fark edilebilecek bir durumdur.¹⁰⁷³

Şöyle ki bu kelimenin, yani “مَنْ الْمُتَوَفِّي” kelimesinin, iki mânası bulunmaktadır: Birincisi, “öldürme, ruhu kabzetme”; ikincisi ise, “tamamlamak, bir hakkı tastamam almak” anlamlarıdır. “Öldürme, ruhu kabzetme” mânasına göre, bu fiilin fâili Allah veya melek olmaktadır. “ömür müddetini tamamlamak” şeklindeki mânaya göre ise, ölümden kinâye söz konusudur ki, bu durumda bu fiilin fâili “ölü” olmaktadır. Hz.

¹⁰⁷² Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 458.

¹⁰⁷³ Sekkâkî, **Miftâhü’l-‘Ulûm**, 227; İbn Âşûr, **Tahrîr**, II, 449.

Ali'ye nispet edilen ve kelimenin malûm okunduğu kırâatte de bu anlam, yani “ömür ve ecel sürelerini tamamlayanlar” mânası kastedilmiştir.¹⁰⁷⁴

Böylece âyetteki fiil, meçhul okununca “ölenler, ruhları kabzolunanlar” mânasında gelmekte iken; malûm okununca ise, “ecel ve ömürlerini tamamlayanlar” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Zaten ölen kişi, ömrünü tamamıyla yaşayıp bitirmiş demektir.¹⁰⁷⁵

3.2.3. Fiilin Sülâsî veya Mezîd Kalıplarla Okunması

Arapça'da kök itibariyle aslî harflerinden müteşekkil olan fiiller mücerred olarak tanımlanırken, aslî harflerine ilaveler getirmek sûretiyle okunan fiiller ise mezîd olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca, genel olarak üç harften meydana gelen fiiller sülâsî fiiller olarak isimlendirilmiştir. Şayet sülâsî bir fiile, bir harf ziyâde edilirse, bundan üç ayrı kalıp meydana gelmektedir ki bu fiillere “rubâî” fiiller denmektedir. Bunlar, if'âl, tef'îl ve müfâ'ale kalıplarıdır. İki harf ziyâde etmek sûretiyle oluşturulan fiillere “humâsî” fiiller denmekte iken, üç harf ziyâde etmek sûretiyle meydana gelen fiillere ise “südâsî” fiiller denmektedir.¹⁰⁷⁶

Fiillerdeki sarfa dayalı bütün bu farklılıklar, Kur'an kırâatlerine de yansıyan bir unsur olmuş ve âyetleri yorumlamada kısmi mâna farklılıklarına yol açmıştır. Bu meydana Kur'an'da kırâat imamlarının ihtilafına konu olan çok sayıda örnek bulunmaktadır. Biz bu başlık altında, kırâat imamlarının farklı okumalarına konu olan bu türden kelimeleri; İmâmiyye Şîası'nın önemli müfessirlerinden olan Tûsî ve

¹⁰⁷⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, **el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh**, thk. Yüksel Çelik, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009, s. 250; İbn Âşûr, **Tahrîr**, II, 449.

¹⁰⁷⁵ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 116. Ayrıca bkz. İbn Atıyye, **Muharraru'l-Vecîz**, I, 314; İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**; I, 208; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, IV, 316; Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, III, 323; İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an**, trc. Ali Hüsrevoğlu vd., Erkam yay., İstanbul, 2005, II, 397.

¹⁰⁷⁶ Hassân, **Lugatü'l-'Arabiyye**, s. 104-108; Çörtü, **Sarf**, 89-91, 166-167; Hulusi Kılıç, **Arapça Dilbilgisi Sarf**, Ragbet yay., 2005, s. 5-6.

Tabersî'nin tefsirlerinden seçtiğimiz birkaç örnek üzerinden ele alınıp incelemeye çalışacağız.¹⁰⁷⁷

Bu konuda vereceğimiz ilk örnek, “يُدْفَعُ/يُدَافِعُ” kelimesinin farklı okunuşlarıyla ilgili olacaktır. Hac sûresi "إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا" âyetinde¹⁰⁷⁸ yer alan bu kelime, İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr tarafından, “يُدْفَعُ” şeklinde sülâsî kalıpta okunurken; aynı kelime diğer kırâat imamları tarafından müfâ‘ale kalıbında “يُدَافِعُ” şeklinde okunmuştur.¹⁰⁷⁹

Tûsî'ye göre, bu iki kelime benzer mânaları ifade eden farklı lehçelerdir; ancak mâna açısından daha belîğ olan kullanım, müfâ'ale kalıbındaki “يُدَافِعُ” şeklindeki kullanımdır. Bu kalıp çoğu kere iki kişi arasında müşâreket (işteşlik) ifade ettiği gibi, bazen tek kişi için de kullanılabilir. “طَارَقْتُ النَّعْلَ” “Ayakkakabıyı çaldım”, “عَافَاهُ اللَّهُ” “Allah ona afiyet versin!” cümlelerindeki fiiller buna örnek teşkil etmektedir. Bu fiiller müfâ'ale kalıbında olmasına rağmen müşâreket anlamı içermemekte ve tek fâil için kullanılmaktadırlar. Tûsî'ye göre “يُدَافِعُ” şeklindeki kırâat

[illegible]

¹⁰⁷⁸ Hac 22/38. “*Süphesiz Allah, iman edenleri savunur, korur.*”

¹⁰⁷⁹ Tûsî, **Tihyân**, VII, 316; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VII, 152. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 437; Mekki, **Keşf**, II, 119-120; Dâni, **Teysîr**, s. 157; İbnü’l-Cezerî, **Nesr**, II, 326.

müşâreket anlamına da muhtemel olması sebebiyle, İbn Ömer (ö. 73/692) tarafından “lahn” olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁸⁰ Daha sonra Tûsî, daha belîğ olarak ifade ettiği ve kurrânın çoğunluğu tarafından da tercih edilen “يُدَافِعُ” şeklindeki kırâati anlamlandırır. Bu kırâate göre âyetin anlamı “Şüphesiz Allah iman edenlere her türlü desteği sağlar ve düşmanlarının kötülüklerini gerek yok ederek gerekse hüccetleriyle, onların üzerlerinden savuşturur.” şeklinde olmaktadır.¹⁰⁸¹

Tabersî de “يُدَافِعُ” kırâatini açıklarken, Arap dilinde “فَاعِلٌ” kalıbının bazen “فَعَلٌ” anlamında kullanıldığına dikkat çekerek, “طَارَقْتُ النَّعْلَ” “Ayakkakabıyı çaldım.”, “عَاقَبْتُ اللَّصَّ” “Hırsızlı cezalandırdım.” örneklerini vermiştir. Buna göre Tabersî, bu âyette de “يُدَافِعُ” kırâatinin, “يُدْفَعُ” anlamında kullanıldığına işaret etmiştir.¹⁰⁸² Başta Ezherî olmak üzere birçok dil, kırâat ve tefsir âlimlerinin de benzer görüşler ileri sürdüklerini görmekteyiz.¹⁰⁸³

Kaynaklara baktığımız zaman bu iki kırâatle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koyduklarını görmekteyiz.

a. Bazı âlimler, kelimenin “يُدَافِعُ” şeklindeki “elif” ile okunuşunun, cümleye müşâreket (işteşlik) anlamı kattığını da varsayarak, müdâfaanın Allah ile, müminlere eziyet eden kâfirler arasında geçtiğini söylemişlerdir. Bu durumda “يُدَافِعُ” fiili hem Allah’a hem de müminlere eziyet eden kâfirlere hamledilmiş olmaktadır.¹⁰⁸⁴

b. Bazı âlimler ise, müdâfaa işinin yegâne fâilinin Allah olduğunu söyleyerek, müşâreket anlamına da muhtemel olan “يُدَافِعُ” şeklindeki kırâate karşı çıkmışlardır. Onlara göre müminleri koruyup gözetme işini sadece Allah yapmaktadır ve korunma durumundaki olan kişinin ise bu korumada herhangi bir payı bulunmamaktadır. Bu gerekçeyle onlar, “يُدْفَعُ” şeklindeki okunan kırâatin bu mânayı en açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirterek bu kırâati evlâ olan okuyuş olarak görmüşlerdir.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸⁰ Benzer bilgi İbn Atıyye’de de yer almaktadır. (Bkz. İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, I, 338.)

¹⁰⁸¹ Tûsî, **Tibyân**, VII, 317.

¹⁰⁸² Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, VII, 152.

¹⁰⁸³ Bkz. Ezherî, **Me’âni’l-Kırâât**, II, 181-182; Fârisî, **Hucce**, V, 278-279; İbn Zencele, **Hucce**, 478; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, IV, 128; Kurtubî, **Câmi’**, XIV, 405; Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XV, 367-368; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, VIII, 281.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Ukberî, **Tibyân**, II, 943; Düleymî, **Kitâbü’l-Kırâât**, 219.

¹⁰⁸⁵ Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, III, 429; İbn Zencele, **Hucce**, 477-478; Mekki, **Keşf**, II, 120.

c. Aralarında Tûsî'nin de yer aldığı dil kırâat ve tefsir âlimlerinden bir kısmı da bu âyette fiilin anlam bakımından mübalağa ifade etmesi maksadıyla “فَاعِلٌ” kalıbında “يُدَافِعُ” şeklinde kullanıldığını belirtmişler ve müfâ‘ale kalıbının daha belirg bir mâna ifade ettiğini savunmuşlardır.¹⁰⁸⁶ Zira bu kalıptan, “Cenab-ı Hakk’ın inkarcıları müminlerden def etme, savuşturma hususunda hiçbir şeyi eksik bırakmayacağı, herşeyi tastamam yapacağı”¹⁰⁸⁷ ve “onları savunma hususunda son derece hassas davranacağı” şeklinde mübâlağalı bir mâna anlaşılmaktadır.¹⁰⁸⁸

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bu iki kırâatin birbirleriyle anlam açısından eşit mânalar ifade eden lehçe farklılıklarına dayalı bir okuyuş oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Arap dilinde de “فَاعِلٌ” kalıbında kullanılan bir fiilin bazen “فَعَلَ” anlamına geldiğine yönelik verilen örnekler bunu teyid etmektedir. Ancak müfâ‘ale kalıbı olan “يُدَافِعُ” kırâatinin, “يُدْفَعُ” kırâatine göre “onları koruyup muhafaza etmede son derece hassas davranma” mânasında daha mübâlağalı bir anlam ifade ettiği de gerek Tûsî gerekse diğer âlimler tarafından vurgulanan bir husus olmuştur.

Yine En‘âm sûresi “كَانَ مَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ” âyetinde¹⁰⁸⁹ yer alan “يَصْعَدُ” fiili, İbn Kesîr tarafından “يَصْعَدُ” şeklinde sülâsî mücerred kalıbında okunurken; aynı fiil diğer kırâat imamları tarafından âyette yer aldığı biçimde “يَصْعَدُ” şeklinde tef‘îl kalıbında okunmuştur. Âsım’dan Ebû Bekir kanalıyla gelen bir başka rivâyete göre ise, o, bu fiili “يَصَاعَدُ” şeklinde okunmuştur.¹⁰⁹⁰

Tûsî ve Tabersî’ye göre, İbn Kesîr’in “يَصْعَدُ” şeklindeki kırâati, “yükselmek, yukarı çıkmak” anlamındaki “الصَّعُودُ” kelimesinden türemiştir. Bu durumda Yüce Allah kâfiri, imânî sorumlulukların kendisine ağır gelmesi bu sebeple onun İslam’dan nefret edip kaçışını, tıpkı kişinin göğe yükselmeye güç yetiremeyeşi gibi, güç yetiremeyeceği şeye kendisini koşan kimse olarak nitelemiştir. “يَصْعَدُ” ve “يَصَاعَدُ”

¹⁰⁸⁶ Zemahşerî, **Keşşâf**, IV, 198; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, VIII, 281; Dimyâtî, **İthâf**, s. 399; Kılıç, **Kırâat Tefsir İlişkisi**, 193.

¹⁰⁸⁷ Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXIII, 228.

¹⁰⁸⁸ Nesefî, **Medârik**, II, 442.

¹⁰⁸⁹ En‘âm 6/125. “Allah kimi doğru yola iletmeyi dilerse, onun gönlünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmayı dilerse, onun da göğsünü göğe yükseliyormuşçasına daraltır, sıkar.”

¹⁰⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, IV, 263; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IV, 156. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 269; Mekkî, **Keşf**, I, 451; Dâni, **Teyisr**, s. 106; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 262.

şeklindeki kırâatlere gelince, bu kelimelerin asılları, “يَصْعَدُ”¹⁰⁹¹ ve “يَصَاعَدُ” şeklinde olmaktadır ki, buradaki “tâ” harfleri “sâd” harflerine tahfif sebebiyle idgam edilmiştir. “يَصْعَدُ” ve “يَصَاعَدُ” kırâatleri, bir şeyde zorluk ve meşakkati ifade etmede benzer mânaları taşımaktadırlar. Hz. Ömer’den nakledilen şu söz, bu mânaya işaret etmektedir: “مَا تَصْعَدَنِي شَيْءٌ، كَمَا تَصْعَدَنِي فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ” “Hiçbir şey bana nikâh konuşması (kız isteme) kadar zor gelmemiştir.”¹⁰⁹²

Sonuç olarak, bir kelimenin farklı fiil kalıplarında okunmasını ifade eden bu kırâatler (يَصَاعَدُ/يَصْعَدُ/يَصْعَدُ), birbirleriyle yakın mânalar ifade etmekle birlikte, “يَصْعَدُ” ve “يَصَاعَدُ” kırâatleri, “Kişinin kendisine ağır gelen bir şeyi zorlanarak tekrar tekrar yüklenmeye çalışması” anlamına gelmesi sebebiyle, “يَصْعَدُ” şeklindeki kırâate göre, daha mübâlağalı bir anlam ifade etmektedirler.¹⁰⁹³

Tûsî ve Tabersî ilgili kırâatlerin tevcihini yaparken, o kırâatleri âyet, hadis, eski Arap şiiri vb. şeylerle istişhâd etmişlerdir. “يَصْعَدُ” ve “يَصَاعَدُ” kırâatlerinin “zorluk ve meşakkat” anlamında ifade ettikleri mânayı ise, Hz. Ömer’e nispet edilen ve bazı kaynaklarda da geçen bir sözle delillendirmişlerdir. Şîa’nın sahabeden belli isimlere olan yaklaşımları dikkate alındığında, Tûsî ve Tabersî’nin tefsirlerinde buna benzer örneklerin çokça yer alması, onların bu hususlarda daha mutedil olduklarını görmemiz açısından dikkate değer bir husustur.

Bu konuda ele aldığımız diğer örnekleri de dikkate alarak; her iki müellifin de tefsirlerinde, başta fiil kalıplarındaki değişiklikler olmak üzere, âyetlerde var olan kırâat farklılıklarına azami ölçüde yer verdikleri; ayrıca bu kırâatlerin nispet edildiği imamları da -mütevâtir veya şazz- olmak üzere zikrettikleri; bu kırâatlerin -âyet, eski Arap şiiri veya lehçelerle istişhad ederek- tevcihini yaptıkları; kırâatlerin ortaya koyduğu anlam farklılıklarına ayrıntılı bir şekilde temas ettikleri; kırâatleri tevcih

¹⁰⁹¹ Abdullâh İbn Mes’ûd’un “يَصْعَدُ” şeklindeki kırâati de bunu desteklemektedir. (Bkz. Zemahşeri, **Keşşâf**, II, 394; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, V, 146)

¹⁰⁹² Tûsî, **Tibyân**, IV, 264-265; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, IV, 157. Bu haber Taberî ve başka kaynaklarda da geçmektedir. (Bkz. Taberî, **Câmi’**, IX, 178; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, **Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne**, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, IV, 255)

¹⁰⁹³ Tûsî, **Tibyân**, IV, 265; Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, IV, 157, 159. Benzer bilgiler için bkz. Nehhâs, **Me’âni’l-Kur’ân**, II, 487; Fârisî, **Hucce**, III, 401-402; İbnu’l-Cevzî, **Zâdu’l-Mesîr**, II, 76; Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, XIII, 142; Kurtubî, **Câmi’**, IX, 25-26; Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, IX, 394)

bağlamında kendilerinden önce veya sonraki kaynaklarla genel olarak uyum içinde oldukları, aktardığımız bu ve benzeri örneklerde müşahade ettiğimiz hususlar olmuştur.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÛSÎ VE TABERSÎ'NİN KİRÂAT ALGISİNİN TEFSİRE

YANSIMASI

1. Resm-i Mushafta Farklı Okuyuşlara Muhtemel Olan Kelimelerin Tefsire Yansımaları

Tûsî ve Tabersî'ye göre, mütekaddim âlimler, kırâatleri yedi harf bağlamında, resm-i mushaf ilişkisini de dikkate almak sûretiyle yedi vecihte tasnif etmişlerdir. Bu farklılıklar şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

Birincisi: Kelimenin i'rabında yahut harekesinde ortaya çıkan, ancak resm-i hatta ve mânada herhangi bir değişikliğe yol açmayan, (بِالْبُحْلِ/بِالْبُحْلِ)¹⁰⁹⁴; (مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ/مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ)¹⁰⁹⁵; (مَيْسِرَةٌ/مَيْسِرَةٌ)¹⁰⁹⁶ şeklindeki farklılıklardır.¹⁰⁹⁷

İkincisi: Kelimenin i'rabında yahut harekesinde ortaya çıkan, resm-i hatta herhangi bir değişikliğe yol açmamakla birlikte, kelimedede farklı mânalar ortaya koyan, (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ/إِذْ تَلَقَّوْنَهُ)¹⁰⁹⁸ örneğindeki gibi kırâatlerdir.¹⁰⁹⁹

Üçüncüsü: Kelimedede bir harfin başka bir harfle yer değiştirmesi: Resm-i hatta ve i'rabta herhangi bir değişiklik olmamakla birlikte anlamın değiştiği kırâatlerdir.

¹⁰⁹⁴ Bakara 2/280. Bu kelimeyi, Âsım dışındaki Kûfe kırâat ehli fetha ile, “بِالْبُحْلِ” şeklinde okurken, diğer kırâat imamları zamme ile, “بِالْبُحْلِ” şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, III, 196; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 84.)

¹⁰⁹⁵ Bakara 2/289. Nâfi' zamme ile, “مَيْسِرَةٌ” şeklinde okumuş; diğer kırâat imamları, fetha ile, “مَيْسِرَةٌ” şeklinde okumuşlardır. Tûsî'ye göre bunlar farklı iki lehçeyi ifade etmektedir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, II, 368; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 212.)

¹⁰⁹⁶ Mücadele 58/2. “أُمَّهَاتُهُمْ” şeklinde ötre ile okuyuş, Mufaddal'ın (ö. 168/785) Âsım'dan aldığı okuyuştur; “أُمَّهَاتُهُمْ” şeklinde esre ile okuyuş ise diğer bütün kırâat imamlarının okuyuşlarıdır. Tûsî'ye göre, ötre ile okuyuş Temîm lehçesine, esre ile okuyuş ise aynı zaman da Kur'an'ın da lehçesi olan Hicâz lehçesine ait bir telaffuz biçimidir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IX, 540; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 408.)

¹⁰⁹⁷ Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

¹⁰⁹⁸ Nûr 24/15. Meşhur kırâatler içerisinde yer almamaktadır. Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) de aralarında bulunduğu bir grup sahabe, tahfif ile تَلَقَّوْنَهُ şeklinde okurlarken, seb'a ve aşere içerisinde yer alan kurrânın tamamı âyette olduğu gibi okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, VII, 417; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VII, 227.)

¹⁰⁹⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

“نُنشِرُهَا/doğrulup ayağa kalkmak, canlanmak” kelimesinin,¹¹⁰⁰ “نُنشِرُهَا/diriltmek, ihyâ etmek” şeklinde okunması; yine “يُقْضَى الْحَقُّ” kelimesinin,¹¹⁰¹ “يُقْضَى الْحَقُّ” şeklinde okunması buna örnektir.¹¹⁰²

Dördüncüsü: Kelimede resm-i hattın değişip mânanın değişmediği, (إِنْ كَانَتْ إِلَّا) ¹¹⁰⁴ (كَالْصُّوفِ الْمُنْفُوشِ/كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ), ¹¹⁰³ (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صِيْحَةً وَاحِدَةً/نَفِيَةً وَاحِدَةً) şeklindeki kırâatlerdir.¹¹⁰⁵ Mekkî b. Ebû Tâlib'e göre, bu çeşit kırâatler rivâyeti sahih olduğu sürece, kabul edilir, ancak resm-i mushafa muhalefetlerinden dolayı bugün okunmazlar. Zira bunlar, haber-i vâhidle sâbit olmuşlardır.¹¹⁰⁶

Beşincisi: Resm-i hatta bir harfin değiştiği buna bağlı olarak mânanın da değiştiği ihtilaf çeşididir. “وَطَلَعَ مَنْصُودٌ” âyetinin,¹¹⁰⁷ “وَطَلَعَ مَنْصُودٌ” şeklinde okunması¹¹⁰⁸ buna örnektir. İhtilaf kelimede olmakla birlikte hem mâna hem de mushaf hattı kısmen değişmektedir.¹¹⁰⁹

Altıncısı: Mushafta (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ/وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ) ¹¹¹⁰ örneğinde olduğu gibi, takdim-tehir şeklinde meydana gelen farklılıklardır.¹¹¹¹

Yedincisi: Mushafta ziyadelik veya noksanlıkla ortaya çıkan ihtilaf çeşididir ki, “فَإِنَّ اللَّهَ الْعَنِيَّ الْحَمِيدُ” ¹¹¹² âyetinin, “فَإِنَّ اللَّهَ الْعَنِيَّ الْحَمِيدُ” şeklinde okunması buna örnektir.¹¹¹³

¹¹⁰⁰ Bakara 2/259. İbn Âmir ve Kûfe kırâat ehli “نُنشِرُهَا” şeklinde okurlarken, diğer kırâat imamları, “نُنشِرُهَا” şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, II, 320; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 169.)

¹¹⁰¹ En'âm 6/57. Hicâz kırâat ehli (Ebû Ca'fer, Nâfi', İbn Kesir) ve Âsım, “يُقْضَى الْحَقُّ” şeklinde okurken, diğer kırâat imamları “يُقْضَى الْحَقُّ” şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IV, 152; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 68; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 258)

¹¹⁰² Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

¹¹⁰³ Yâsîn 36/29. Meşhûr kırâatler içerisinde yer almamaktadır. İbn Mes'ûd ve Abdurrahman b. Esved'in (ö. 99/717) kırâatidir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, VIII, 452; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 267.)

¹¹⁰⁴ Kâri'a 101/5. “كَالْصُّوفِ الْمُنْفُوشِ” meşhur kırâatler içerisinde yer almamaktadır. Bu kırâat kaynaklarda, Abdullah İbn Mes'ûd'a nispet edilmektedir. (Bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, III, 286.)

¹¹⁰⁵ Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

¹¹⁰⁶ Bkz. Mekkî, **İbâne**, s. 76.

¹¹⁰⁷ Vâkı'a 56/29.

¹¹⁰⁸ Bu kelime, cumhur tarafından “طَلَعَ” şeklinde okunurken; Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Muhammed el-Bâkır tarafından “ayn” harfiyle “طَلَعَ” şeklinde okunmuştur. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IX, 495; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 364.)

¹¹⁰⁹ Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

¹¹¹⁰ Kâf 50/18. Bu kelime, cumhur tarafından âyette yer aldığı biçimde okunurken; içerisinde Hz. Ebûbekir'in de bulunduğu bir grup sahabe tarafından diğer vecih ile okunmuştur. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IX, 365; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 238.)

¹¹¹¹ Tûsî, **Tibyân**, I, 8; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38.

Biz daha önceki bölümlerde, değişik tasnifler altında yukarıdaki farklılıkların birçoğuna temas etmiştik. Bu bölümde, kelimedede (isimlerde) bir noktanın veya harfin değişmesi, kelimedede (fiillerde) bir noktanın veya harfin değişmesi, kelimenin isim veya fiil kalıbında okunması, kelimenin teşdîd veya tahfif ile okunması gibi resm-i mushafta farklı okuyuşlara muhtemel olan bazı kelimelerin, Kur'an tefsirine nasıl bir anlam zenginliği kattıklarını, Tûsî ve Tabersî'nin verdiği bilgiler bağlamında işlemeye çalışacağız.

1.1. İsimde Bir Noktanın veya Harfin Değişmesi

Mushaf-ı şerifte kimi isimlerin farklı kalıplarda okunması kırâat ihtilaflarına yansıyan bir özellik olmuştur. Kelimelerde bir harfin veya bir noktanın değişmesiyle meydana gelen bu farklı kırâatler, ilgili âyetlerde çok zaman köklü bir anlam farklılığına yol açmamakla birlikte, kimi zaman ilgili âyetlerin anlamını genişlettiği hatta tamamen farklı bir anlama dönüştürdüğü bir gerçektir. Anlam dönüşmesinin yoğun yaşandığı kırâatler daha çok şâz kırâatler olurken, sahih kırâatlerde de bunun örnekleri mevcuttur. Örneğin “ضَنِين” kelimesinin¹¹¹⁴ “ظَنِين”, “كَبِير” kelimesinin¹¹¹⁵ “كَبِير”, “كَبِير” kelimesinin¹¹¹⁶ “كَبِير”, “كَبِير” kelimesinin¹¹¹⁷ “كَبِير”, “كَبِير” kelimesinin¹¹¹⁸ “كَبِير” şeklinde okunması¹¹¹⁹ bu farklılıktan bazılarını oluşturmaktadır. Mushaf hattı bu tür okuyuşların bir kısmını mümkün kılmakla birlikte, buradan bir kırâat imamının seleften herhangi bir rivâyete itimat etmeden tamamen kendi tasarrufuna göre

¹¹¹² Hadîd 57/24. Bu âyet, Medine kırâat ehli tarafından “هُوَ” kelimesinin hazfiyle, “فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” şeklinde okunurken; diğer kırâat imamları tarafından “هُوَ” kelimesinin isbâtıyla okunmuştur. Tûsî ve Tabersî'nin belirttiğine göre, her iki grubun mushaflarında da âyet kendi kırâatleri gibi geçmektedir. (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, IX, 534; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 397.)

¹¹¹³ Tûsî, **Tibyân**, I, 9; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, I, 38. Benzer vecihler İbn Kuteybe'de de geçmektedir. (Krş için bkz. İbn Kuteybe, **Muşkilü'l-Kur'ân**, s. 31-32.)

¹¹¹⁴ Tekvîr 81/24.

¹¹¹⁵ Bakara 2/219.

¹¹¹⁶ Tevbe 9/12.

¹¹¹⁷ Sadece İbn Âmir “إِيمَان” şeklinde okurken, diğer kırâat imamları “أَيْمَان” şeklinde okumuşlardır. (Tûsî, **Tibyân**, V, 181; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, V, 20.)

¹¹¹⁸ A' râf 7/57.

¹¹¹⁹ Bu kelime kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Âsım “بُشْرًا” şeklinde okumuş, İbn Âmir “بُشْرًا” şeklinde okumuş, Hamza, Kisâî ve Halef “بُشْرًا” şeklinde okumuş, diğer kırâat imamları ise “بُشْرًا” şeklinde okumuşlardır. (Tûsî, **Tibyân**, IV, 427; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IV, 273.)

tercihte bulunup Kur'an'ı ona göre okuduğu da elbette anlaşılmamalıdır. Kelimenin farklı kalıplarda okunmasını ihtiva eden kırâat farklılıklarını, Tûsî ve Tabersî'de geçen örnekler üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.¹¹²⁰

Bakara sûresinde geçen “كَبِيرٌ” kelimesinde bu türden bir ihtilaf söz konusudur. Yüce Allah'ın içkinin ve kumarın haram oluşunu ifade ettiği âyette bu kelime şu şekilde yer almaktadır:

"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا"

*“Sana içki ve kumarın hükmünü soruyorlar: Deki: Bu ikisinde hem büyük günâh, hem de bazı faydalar vardır. Fakat günahı faydasından çok büyüktür...”*¹¹²¹

İlgili âyette geçen “كَبِيرٌ” ifadesini, Hamza ve Kisâî dışındaki kırâat-ı aşere imamlarının tamamı âyette geçtiği biçimde “ب” ile “كَبِيرٌ” şeklinde okurlarken; Hamza ve Kisâî “ث” ile “كَثِيرٌ” şeklinde okumuştur.¹¹²²

Tûsî âyette geçen kırâat farklılığına tefsirinde yer verdikten sonra başkaca bir bilgi vermemiş, Tabersî ise daha çok Fârisî'den naklettiği bilgilerle ilgili kırâat farklılığını şu şekilde açıklamaya çalışmıştır.

a. Tabersî'ye göre cumhurun okuyuşu olan “إِثْمٌ كَبِيرٌ” şeklindeki kırâatin hücceti şu şekildedir: Yüce Allah içki içmek ve kumar oynamayı Kur'an'da “كَبَائِرٌ” “ب” ile “كَبَائِرٌ” şeklinde okumuştur. Allah Teâlâ'nın “إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ”¹¹²³ saymıştır. Allah Teâlâ'nın “إِثْمٌ كَبِيرٌ”¹¹²⁴ âyetindeki kelimesi de buna delâlet etmektedir ve bu âyetlerde zikredilen “büyük günahlar”, “كَبَائِرٌ” lafzıyla ifade edilmiştir. Kur'an'da “كَثِيرٌ” “çok” kelimesinin karşılığı “كَثِيرٌ” “çok” kelimesiyle ifade edilirken, “كَبِيرٌ” “büyük” kelimesinin karşılığı da “صَغِيرٌ” “küçük” kelimesiyle ifade edilmektedir.

¹¹²⁰ Tûsî ve Tabersî'de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. A'raf 7/148 (خَوَارِجُ الْوَارِثَةِ); Ahzâb 33/69 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Yâsîn 36/29 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Zuhuruf 43/19 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Vâkıa 56/89 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Hâkka 69/9 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Tekvîr 81/8 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Kadr 97/4 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا); Beyyine 98/7 (وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا).

¹¹²¹ Bakara 2/219.

¹¹²² Tûsî, *Tibyân*, II, 212; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, II, 78. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 182; Mekkî, *Keşf*, I, 291; a.mlf., *Tebssira*, 439; Dâni, *Teyssir*, s. 80; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, 227.

¹¹²³ Şûrâ 42/37 “وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ”
“Onlar büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar”

¹¹²⁴ Nisâ 4/31 “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız...”

"Büyük küçük hepsi satır satır yazılmıştır." âyetinde¹¹²⁵ böyle bir kullanım söz konusudur. Bir günahın ne kadar büyük olduğunu nitelemek de ancak "وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" kelimesiyle mümkündür. Ve yine âyetin devamındaki "Fakat günahı faydasından çok büyüktür..."¹¹²⁶ bölümündeki "أَكْبَرُ" kelimesinin kırâat imamları tarafından "أَكْثَرُ" şeklinde değil, ittifakla "أَكْبَرُ" şeklinde okunması,¹¹²⁷ "إِنَّمْ كَبِيرُ" şeklindeki kırâatin daha kuvvetli bir okuyuş olduğuna delâlet etmektedir.¹¹²⁸

b. "إِنَّمْ كَثِيرُ" "Onda birçok günah vardır." şeklindeki kırâatin hüccetine gelince, "كَثِيرُ" kelimesi, içki ve kumardaki günahların birçok çeşidine gönderme yapmaktadır. İçki ve kumarla ilgili olarak Mâide sûresi 91. âyette, "Doğrusu şeytan, içki ve kumarla (şans oyunları) aranızda kin ve düşmanlık sokmak; sizi Allah'ı anmak ve namaz kılmaktan alıkoymak ister."¹¹²⁹ buyurarak içki ve kumardan kaynaklı kötülüklerin çokluğuna işaret eder. Yine Hz. Peygamber'in içkiyi ve içki ile birlikte on kişiyi lanetlemiş olması¹¹³⁰ bu okuyuşun bir başka hüccetidir. Allah Resûlü'nün, "İçkinin kendisini, onu içeni, sunanı, satanı, satın alanı, onu üzümünden sıkıp üretimini yapanı, onu üretme emri vereni, taşıyıcılığını yapanı, onun parasını yiyeni lanetlemiş olması" bu günahın çeşitli boyutlarını ortaya koyması açısından önemlidir. Bütün bu unsurlar "كَثِيرُ" şeklindeki okuyanların kırâatini kuvvetlendiren sebeplerdir. Tabersî, her iki kırâate dair yaklaşımları ortaya koyduktan sonra, cumhurun üzerinde ittifakı olan "إِنَّمْ كَبِيرُ" şeklindeki okuyuşu, "evlâ olan kırâat" olarak görmüştür.¹¹³¹

¹¹²⁵ Kamer 54/53.

¹¹²⁶ Bakara 2/219.

¹¹²⁷ Bazı sahabelerden gelen okuyuşlar, burada farklı kırâatlerin de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kaynaklar, İbn Mes'ûd'un mushafında bu kelimenin "إِنَّمْ كَثِيرُ" şeklinde olduğunu, devamındaki "وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" kısmında ise, "وَإِنَّمْهُمَا أَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" "Fakat her ikisinin de günahı faydasından daha çoktur..." şeklinde bulunduğunu bildirmişlerdir. (Bkz. İbn Atıyye, **Muharraru'l-Veciz**, I, 294; Kurtubî, **Câmi'**, III, 445; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, IV, 140; Halebî, **Dürri'l-Masûn**, II s. 407) Yine 'Ubeyy b. Ka'b'ın, "وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ" ifadesini "وَإِنَّمْهُمَا أَقْرَبُ" "Ama günahları yararlarından daha yakındır" şeklinde okuduğunu bildirmişlerdir. (Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 429; Halebî, **Dürri'l-Masûn**, II s. 407.)

¹¹²⁸ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 78. Benzer bilgiler için bkz. Fârisî, **Hucce**, II, 312-313; Mekkî, **Keşf**, I, 291-292.

¹¹²⁹ Mâide 5/91.

¹¹³⁰ Hadis kitaplarda değişik varyantlarıyla yer almaktadır ve farklı sahabelerden rivâyet edilmektedir. Hadisin metni muteber hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir:

"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا، وَالْمَعْصُورَةَ لَهُ، وَمَشْتَرِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَالْحَامِلَ، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ،" (Bkz. Ebû Dâvud, "Eşribe" 2; İbn Mâce "Eşribe" 6; Tirmizî, "Büyû" 58.)

¹¹³¹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 78.

Kaynakların verdiği bilgiler Tabersî'nin aktardığı bilgilerle örtüşmektedir. Kaynaklar, bu kelimenin “إِثْمٌ كَثِيرٌ” şeklinde okunmasını, “الْإِثْمُ” “günah” kelimesinin, “الْكَثْرَةُ” “çokluk” ile nitelenmesinin, “الْكِبِيرُ” “büyüklük” olarak nitelenmesinden daha belîğ olmasına bağlamışlar, buna delil olarak da Kur'an'ın, “وَادْعُوا تُبُورًا كَثِيرًا”¹¹³², “ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا”¹¹³³ gibi birçok âyetinde “كَثِيرٌ” kelimesinin yaygın olarak kullanımını örnek olarak göstermişlerdir.¹¹³⁴

“إِثْمٌ كَبِيرٌ” şeklinde okunmasını ise, şarap içmek ve kumar oynamanın büyük günahlardan (günah-ı kebâir) olduğu hakkında ümmetin ittifakının bulunmasına, bu büyüklükteki bir günahın da ancak “kebîre” diye vasıflandırılması gerektiğini kaydetmişlerdir. Âyetin devamında bulunan “وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ” kısmında bulunan “أَكْبَرُ” kısmının da bu okuyuşu pekiştirdiğini söylemişlerdir.¹¹³⁵

Taberî, ortaya koyduğu anlamın âyetin devamıyla uyumlu olması ve kurrânın icmâına mazhar olması sebebiyle tercihini “إِثْمٌ كَبِيرٌ” şeklindeki kırâatten yana koymuştur.¹¹³⁶ Benzer durum Mekkî'de de söz konusudur. Mekkî, önce her iki kırâatin de birbirleriye iç içe anlamlar taşıdığını, dolayısıyla her ikisinin de güzel olduğunu söylemiş, ancak yine Taberî'de olduğu gibi, cumhurun üzerinde ittifakı olan “إِثْمٌ كَبِيرٌ” şeklindeki kırâatin kendisine daha hoş geldiğini belirtmiştir.¹¹³⁷ Ukberî'nin tercihi de bu yönde olmuştur.¹¹³⁸ Ebû Hayyân, her iki kırâatin de Allah kelâmı olduğu gerçeğinden hareketle, bu iki kırâat arasında tefrike gidip birisini diğerine tercih etmenin anlamsızlığına işaret etmiştir.¹¹³⁹

Kaynaklar bu iki kırâatin âyete kattığı anlama da temas etmişlerdir. “فِيهِمَا إِثْمٌ” “Her ikisinde de birçok günah/zarar ve birçok

¹¹³² Furkân 21/41 “... Birçok ölüm çağırın.”

¹¹³³ Ahzâb 33/41 “... Allah'ı çokça anın”

¹¹³⁴ İbn Zencele, **Hucce**, s. 133; Mekkî, **Keşf**, I, 291; İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi**, İFAV, İstanbul, 1996, s. 158.

¹¹³⁵ Mekkî, **Keşf**, I, 291; Halebi, **Dürri'l-Masûn**, II s. 407; Ünal, **Kırâat Farklılıkları**, s. 297.

¹¹³⁶ Taberî, **Câmi'ul-Beyân**, III, 678.

¹¹³⁷ Mekkî, **Keşf**, I, 292.

¹¹³⁸ Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, **İmlâü Mâ Menne bihi'r-Rahmân min Vucûhi'l- İ'râb ve'l-Kırâat fi Cemî'i'l-Kur'an**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, s. 93.

¹¹³⁹ Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhît**, III, 678.

fayda vardır.” biçiminde anlamlandırmışlar;¹¹⁴⁰ günahın çokluğunu, içki içen ve kumar oynayanların bu ikisinin özünden kaynaklı birçok günah işlemleri mânasına geldiğini söylemişlerdir.¹¹⁴¹

"اَنْتُمْ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ" şeklindeki okuyuşu ise “Her ikisinde de büyük günah/zarar ve bazı faydalar vardır...” biçiminde anlamlandırmışlar;¹¹⁴² buradaki günahın “büyük” olarak ifade edilmesini ise, içki içmek ve kumar oynamanın ümmetin icmâsı ile “كَبَائِرُ الْاَنْثَم” “büyük günahlardan” sayılmasına bağlamışlardır.¹¹⁴³

Aslında her iki kırâat de, günahın “büyüklük” ve “çokluğu”na delalet etme bakımından farklı mâna zenginliklerini ifade etmektedir.

Buna göre her iki kırâati de dikkate aldığımızda, içki içmenin ve kumar oynamanın, ibadetleri yapmaya engel olma, insanlar arasına kin, kavga ve düşmanlığın girmesini kolaylaştırma, aile birlik ve dirliğini bozma gibi birçok günâhın ana unsuru olmaları sebebiyle büyük günahlardan sayıldıkları anlaşılmaktadır.¹¹⁴⁴

Ele aldığımız birçok örnekte Tûsî ve Tabersî’nin ilgili kırâat farklılıklarına benzer nitelikte yahut birbirlerini tamamlar nitelikte yorumlar ortaya koyduklarını görmekteydik. Bu örnekte ise, Tûsî’nin sadece kırâat ihtilafına yer vermesi, Tûsî’den sonraki yüzyılda yaşayıp onun tefsirinden çokça istifade eden Tabersî’nin ise başka kaynaklardan da bilgiler aktarmak sûretiyle konuyu derinleştirmesi, kayda değer bir husustur. Tabersî’nin burada geçen kırâatle ilgili yaptığı değerlendirmelerin, kendisinden önce ve sonraki muteber kaynaklarla örtüşüyor olması, aktardığı bilgilerin güvenilirliği açısından dikkat çekici olan bir başka husustur.

İsmi farklı kalıplarda okunmasına dair vereceğimiz bir diğer örnek Tekvîr sûresi "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" “O, gayba ait bilgilerde cimri davranan bir zat

¹¹⁴⁰ Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VI, 401.

¹¹⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 429.

¹¹⁴² Karaman vd., *Kur’an Yolu*, I, 344.

¹¹⁴³ Mekki, *Keşf*, I, 292.

¹¹⁴⁴ Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 119; Ünal, *Kırâat Farklılıkları*, s. 297.

değildir” âyetinde¹¹⁴⁵ geçen “بُظْنِيْنِ” ifadesidir. Bu lafız kırâat-ı aşere imamları tarafından, “ض” ve “ظ” harfinin kendi aralarında ibdâliyle iki farklı biçimde kırâat edilmiştir. “بُظْنِيْنِ” lafzını, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve Ya‘kub’un birinci râvisi Ruveys (ö. 238/852) “ظ” harfiyle “بُظْنِيْنِ” şeklinde;¹¹⁴⁶ diğer kırâat imamları “ض” harfiyle “بُظْنِيْنِ” şeklinde okumuşlardır.¹¹⁴⁷ Tûsî, bu kelimenin resm-i mushafta “ض” ile olduğuna dair ayrıca bir kayıt düşmüştür.¹¹⁴⁸

Tûsî ve Tabersî hemen hemen benzer ifadeleri kullanmak sûretiyle her iki kırâatin de tahlilini yapmışlar ve bu kırâatlerin ortaya koyduğu muhtelif mânalara temas etmişlerdir.

a. Buna göre, birinci kırâati ifade eden “بُظْنِيْنِ” kelimesi, “الْمُتَّهَمُ” “ithâm edilen, töhmet altında olan” anlamına gelmektedir. Araplar, “إِنَّمَتُّ” “onu ithâm ettim, suçladım” anlamını, “بُظْنِيْنِ” kökünden olan “ظَنَنْتُ” kelimesiyle karşılamışlardır. Burada dikkat edilmesi gereken husus “بُظْنِيْنِ” kelimesinin müteaddî olan ve iki mef‘ûl alan “ظَنَ” fiiliyle karıştırılmamasıdır. Şayet bu kelime, müteaddî olan ve iki mef‘ûl alan “ظَنَ” fiilinden türemiş olsaydı, o takdirde cümlede ikinci bir mef‘ûlün zikredilmesi gerekli olurdu. Dolayısıyla âyet pasajında ikinci bir mef‘ûlün bulunmaması, bu kelimenin “إِنَّمَتُّ” “onu ithâm ettim, suçladım” mânasındaki tek mef‘ûl alan “ظَنَنْتُ” kelimesinden geldiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁴⁹ Buna göre âyetin anlamı, “O, gayb/vahiy konusunda her türlü töhmetten uzaktır. Allah adına vahye dayalı olarak verdiği haberlerde kimse tarafından şüpheyile itham edilmemiştir. Çünkü onun davranışları muhataplarınca doğru ve güvenilir olarak nitelendirilmiştir.” şeklinde olmaktadır. Tûsî ve Tabersî’ye göre, bu şekildeki yorum, İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Dahhâk’a dayandırılmaktadır.¹¹⁵⁰

Hz. Peygamber’in Mekkelilerce “emîn” vasfıyla bilinir olması da وَمَا هُوَ عَلَىٰ "O, gayb/vahiy hakkında her türlü töhmetten uzaktır” şeklindeki kırâati

¹¹⁴⁵ Tekvîr 81/24.

¹¹⁴⁶ Tabersî ilgili kırâat imamlarını biraz farklı olarak “Sehl’in dışında Basra kırâat ehli (Ebû Amr, Ya‘kub) İbn Kesîr ve Kisâî” şeklinde nakletmiştir. (Bkz. Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 279)

¹¹⁴⁷ Tûsî, **Tibyân**, X, 284; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 279. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb‘a**, s. 673; Mekkî, **Keşf**, II, 364; a.mlf., **Tebsıra**, 115; Dâni, **Teyisr**, s. 220; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 398.

¹¹⁴⁸ Tûsî, **Tibyân**, X, 285.

¹¹⁴⁹ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 279.

¹¹⁵⁰ Tûsî, **Tibyân**, X, 284, 287; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 279, 281.

destekler niteliktedir. Kendisini yıllarca himâye eden Ebû Tâlib'e (ö. 619 m.) nispet edilen şu söz onun bu özelliğini vasfetmektedir:

"إِنَّ ابْنَ أَمْنَةِ الْأَمِينِ مُحَمَّدًا * عِنْدِي بِمِثْلِ مَنَازِلِ الْأَوْلَادِ"

"Amine'nin oğlu "emin" Muhammed, hanenin çocuklarından değerce, farkı yoktur gözümde elbet."¹¹⁵¹

b. "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" şeklinde okunması durumunda, "ض" ile okunan "بِضَنِينٍ" kelimesi, "cimri, eli sıkı" anlamına gelmektedir. Bu durumda âyetin anlamı, "O, vahiy/gayb hususunda cimri davranan bir şahıs değildir."¹¹⁵² Allah'ın kendisine vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri başkasından esirgemez. Kâhinlerin yaptığı gibi ücret elde etmek için bu bilgileri haber vermekten kaçınmaz." şeklinde olmaktadır.¹¹⁵³

Kaynakların verdiği bilgiye göre Arapça'da "Bir şey hakkında cimrilik yaptım." mânasında, "ضَنَنْتُ بِالشَّيْءِ" ifadesi kullanılmaktadır.¹¹⁵⁴ Bu mânada, Ferrâ "بِضَنِينٍ" şeklindeki kırâate, "Ona semânın bilgileri geliyordu. Bu bilgiler son derece değerli bilgiler olmasına karşın, hiçbirini size aktarma hususunda cimrilik etmemiştir."¹¹⁵⁵ şeklinde bir anlam vermektedir.

Kaynaklar, "ظَنِينٍ" kelimesine "töhmetsiz olma"nın dışında başkaca anlamlar da yüklemişlerdir. Ferrâ ve Taberî'ye göre bu kelime "zayıf" anlamına da gelmektedir. Araplar zayıf adama, "رَجُلٌ ظَنُونٌ" tâbirini kullanırken, suyu zayıf ve az olan kuyuya da "بُئْرٌ ظَنُونٌ" ifadesini kullanmışlardır. Her iki müellife göre bu durumda âyetin ortaya koyduğu anlam, "O, gayb/vahiy hususunda zayıflık gösteren bir zat değildir." şeklinde olmaktadır.¹¹⁵⁶

Bu iki kırâat arasında farklı tercihlerin de ortaya çıktığını görmekteyiz. Ferrâ aynı zamanda Zeyd b. Sâbit'in de kırâati olan, "بِضَنِينٍ" şeklindeki okuyuşu, "güzel, hoş bir kırâat" diye nitelemiştir.¹¹⁵⁷ Taberî, Tûsî'de olduğu gibi resm-i mesâhife

¹¹⁵¹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 279. Benzer bilgiler için bkz. Fârisî, **Hucce**, VI, 379-381.

¹¹⁵² Tûsî, **Tibyân**, X, 287.

¹¹⁵³ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 279. Benzer bilgiler için bkz. Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân**, V, 293.

¹¹⁵⁴ Kurtubî, **Câmi'**, XXII, 117; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XXXI, 70.

¹¹⁵⁵ Ferra, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 242; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XXXI, 70.

¹¹⁵⁶ Ferra, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 243. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, XXIV, 170.

¹¹⁵⁷ Ferra, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 242.

muvafık olması sebebiyle evlâ olan okuyuşu, “بُضْنَيْنِ” şeklindeki kırâat olarak görmüştür.¹¹⁵⁸ Ebû ‘Ubeyd -Kâsım b. Sellâm- ise “Kureyşliler onu bu hususta cimri bulmuyorlar, fakat onun verdiği bilgileri yalanlayarak, onu töhmet altında bırakıyorlardı. Dolayısıyla burada, onun töhmete müstehak olmadığını söylemek, cimri olmadığını söylemekten daha evladır.” diyerek, “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ” “O, gayb/vahiy hakkında her türlü töhmetten uzaktır” şeklindeki kırâati tercihe daha elverişli olarak görmüştür.¹¹⁵⁹ Nehhâs bu hususta daha orta bir yol izleyerek, mushaflarda “بُضْنَيْنِ” şeklinde gelmekle birlikte, her iki okuyuşun da muteber kırâat imamları tarafından nakledilmeleri sebebiyle sıhhatlerinden şüphe edilemeyeceğini söylemiş ve bu iki kırâat arasında herhangi bir tercihte bulunmanın yersiz olacağına işaret etmiştir.¹¹⁶⁰

Kelimelerin farklı kalıba dönüşmesiyle ilgili bir örnek de şâz kırâatlerden verelim. Vâkıa sûresi “وَطَلْحٍ مُنْضُودٍ” “(Onlar), meyve yüklü muz ağaçları arasındadır” âyetinde¹¹⁶¹ geçen “طَلْحٍ” kelimesi, cumhur tarafından “طَلْحٍ” şeklinde okunurken; Hz. Ali, İbn Mes‘ûd ve Ca‘fer b. Muhammed el-Bâkır (ö. 148/765) tarafından “ayn” harfiyle “طَلْعٍ” şeklinde okunmuştur.¹¹⁶²

Tûsî ve Taberî’nin Hz. Ali’ye nispet ettiği bu kırâate göre, bir topluluk Hz. Ali’den rivâyet etmiştir ki, birisi onun huzurunda “وَطَلْحٍ مُنْضُودٍ” “(Onlar), meyve yüklü muz ağaçları arasındadır” şeklinde okuyunca, Hz. Ali ona: “طَلْحٍ/talh” ne demek? O ancak “وَطَلْعٍ مُنْضُودٍ” “salkım salkım meyveler” şeklindedir demiş, sonra da okumuş olduğu bu kırâatine şahit olarak Allah Teâlâ’nın, “وَالنَّخْلُ بِاسْفَاطٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ” “Salkım salkım meyvesiyle göğe uzanan hurma ağaçları...” buyruğunu¹¹⁶³ delil olarak getirmiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar: “Peki, bu kırâati değiştirmeyelim

¹¹⁵⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, XXIV, 170.

¹¹⁵⁹ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 1281; İbn Atıyye, *Muharraru’l-Vecîz*, V, 444; Kurtubî, *Câmi‘*, XXII, 117; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 70.

¹¹⁶⁰ Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’an*, s. 1281.

¹¹⁶¹ Vâkıa 56/29.

¹¹⁶² Tûsî, *Tibyân*, IX, 495; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, IX, 364. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Müşkilü’l-Kur’an*, s. 31; İbn Hâleveyh, *el-Kırââtü’s-Şâzze*, thk. Muhammed İd eş-Şa‘bânî, Dârü’s-Sahabe li’t-Türâs, 2008/1428, s. 222.

¹¹⁶³ Kâf 50/10.

mi?” diye sorduklarında, o: “Kur’an âyetlerinin bugün ne heceleri ne de yerleri değiştirilebilir.” demiş ve böylece mushafın değiştirilmesine müsaade etmemiştir.¹¹⁶⁴

Hiz. Ali’ye nispet edilen bu kırâatle ilgi olarak kaynakların tamamına yakını hemen hemen benzer bilgileri aktarmakla birlikte, İbn Hâleveyh, Hiz. Ali’nin "وَطَّلَعَ" "مَنْضُودٍ" şeklindeki okuyuşunu minberde yaptığını söylemiş, bunun üzerine orada bulunanların kendisine, “Mushafta bunu değiştirmeyelim mi?”, diye sormaları üzerine, Hiz. Ali’nin “Kur’an’ın bu şekilde değiştirilmesi ve tahvil edilmesi gerekmez.” dediğini nakletmiştir.¹¹⁶⁵

Tûsi ve Tabersî’nin de içinde bulunduğu kaynakların aktardığı bilgilerden ortaya çıkan sonuç, Hiz. Ali "وَطَّلَعَ مَنْضُودٍ" şeklinde okumakla birlikte, icmâ ile kabul edilmiş mushaf hattına yönelik değişiklik taleplerini geri çevirmiş ve mushaf hattında herhangi bir müdahaleye izin vermemiştir.¹¹⁶⁶ Hâdî Ma‘rifet, Hiz. Ali’nin bu tavrının tüm Ehl-i beyt mensupları tarafından temel bir prensip olarak kabul görüldüğünü söylemiş, bu sebeple hiç kimsenin Kur’an’ın mevcut hattına müdâhale etmediğini yahut bir değişiklik yapmaya kalkışmadığını belirtmiştir.¹¹⁶⁷ Kurtubî’ye göre, bu davranışıyla o, doğru olan okuyuşun da o olduğunu görerek mushafta yazılı olana dönmüş ve böylelikle daha önce kullanmış olduğu yanlış ifadeyi ortadan kaldırmıştır.¹¹⁶⁸ Râzî’ye göre Hiz. Ali, "طَّلَعَ" kelimesinin hakikatine muttali olduktan sonra, bu lafzın âyet metnine daha uygun düşeceğini anlamış, dolayısıyla bu lafzın kendisinin fasih zannettiğı "طَّلَعَ" kelimesinden daha fasih olduğunu görerek, “Önümdeki mushaf bana, zihnimde iyi görünenden daha iyisini gösterdi, dolayısıyla mushaf değiştirilemez.” sonucuna ulaşmıştır. Râzî’ye göre, hem burada bu kelimenin, "طَّلَعَ" şeklinde okunması, bu âyetten sonra gelen, "وَفَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ" “*Birçok meyveler...*”¹¹⁶⁹ ifadesiyle daha uyumlu bir mâna ortaya koymaktadır. Eğer, bu kelime, "وَطَّلَعَ مَنْضُودٍ" şeklinde okunmuş olsaydı, bu kırâatin ifade ettiği, “*salkım*

¹¹⁶⁴ Tûsî, **Tibyân**, IX, 495; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IX, 364. Benzer bilgiler için bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, XXII, 309; Zemahşeri, **Keşşâf**, VI, 27; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, V, 224; Kurtubî, **Câmi‘**, XX, 195; Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, XXIX, 405.

¹¹⁶⁵ İbn Hâleveyh, **Kırââtü’ş-Şâze**, s. 222.

¹¹⁶⁶ Tûsî, **Tibyân**, IX, 495; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IX, 364. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, XXII, 309; Zemahşeri, **Keşşâf**, VI, 27; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, V, 224.

¹¹⁶⁷ Ma‘rifet, **Temhîd**, I, 338.

¹¹⁶⁸ Kurtubî, **Câmi‘**, XX, 195.

¹¹⁶⁹ Vâkıa 56/32.

salkım meyveler” ile, kendisinden sonraki âyette gelen “*Birçok meyveler*” ifadesi benzer mânalar ortaya koymuş olacak ve faydasız bir tekrara girmiş olacaktı. Ama bu kelime "طَلْح" şeklinde okununca, “*birçok meyveler*” ifadesinin de hikmeti ortaya çıkmış olmaktadır.¹¹⁷⁰

Âlûsî, ilgili kırâatteki sened zincirine yer vererek, Tayyibî'nin (ö. 743/1343) de dikkat çektiği üzere böylesi bir rivâyetin sahih olamayacağını dile getirerek şu açıklamaya yer vermiştir: “Müminlerin emiri Hz. Ali, insanların icmâına mazhar olmuş ve bu yönüyle elden ele dolaşan Kur'an hakkında tahrife varacak bir söze nasıl rıza gösterebilir, böyle bir şey mümkün müdür? Kur'an-ı Kerim'i nakleden, rivâyet eden, yazan seçkin insanların bilerek veya bilmeyerek böyle bir hataya düştükleri nasıl düşünülebilir? Şüphesiz o, her türlü tahrife karşı Allah Teâlâ'nın koruması altındadır. Hâşa! Kur'an'a yakıştırılan böylesi şeyler pek büyük, pek çirkin bühthanlardır.”¹¹⁷¹

İbn Âşûr ise söz konusu âyette geçen mezkûr kelimeyle ilgili olarak yukarıda aktarılan bilgilere temas ettikten sonra Hz. Ali'nin buna rağmen kendi rivâyet etmiş olduğu bu kırâati terk etmediğini ve Hz. Osman'ın mushafına muhalif olan Abdullah b. Mes'ûd, 'Ubeyy b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim gibilerin kırâatlerinin de insanlar tarafından ancak tedricî olarak terk edildiklerini dile getirmiştir.¹¹⁷²

Tûsî ve Tabersî farklı dil ve tefsir kaynaklarından alıntılar yaparak "طَلْح" kelimesinin muhtemel mânaları üzerinde de durmuşlardır. Buna göre, İbn Abbâs, Mücâhid, Atâ ve Katâde gibi sahabe ve tâbiînin de yer aldığı birçok ehl-i te'vilin yorumuna göre "طَلْح" kelimesi, “muz” anlamına gelmektedir.¹¹⁷³ Hasan-ı Basrî farklı görüştedir, ona göre bu kelime, Hicâz ve Yemen bölgelerinde yetişen, hoş bir koku ve görüntüye sahip, ayrıca serin gölgeliği olan muzdan farklı bir ağaç türünü ifade

¹¹⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 405.

¹¹⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIV, 336

¹¹⁷² İbn Âşûr, *Tahrîr*, I, 52-53; Necdet Çağır, “Kırâatlar Hakkında Bir Değerlendirme-Tâhir b. Âşûr-”, *AÜİFD*, Erzurum, Sayı: 16, s. 265-266.

¹¹⁷³ Tûsî, *Tibyân*, IX, 495; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, IX, 364. Benzer bilgiler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 309.

etmektedir.¹¹⁷⁴ Ebû ‘Ubeyde’ye göre, Araplar, dikenini bol ve büyük olan her ağacı “talh” diye isimlendirmektedirler.¹¹⁷⁵ Zeccâc’a göre ise, bu ağaç Araplar’ın çokça tanıdıkları ümmü ğaylân ağacına benzemektedir ki, kendisinin hoş beyaz bir çiçeği bulunmaktadır. Araplar’a benzerini sevdikleri şeyler vadedilerek bu şekilde hitap edilmiştir.¹¹⁷⁶

Yukarıda ele aldığımız örneklerden hareketle, Tûsî ve Tabersî’nin bir kelimenin/ismin noktasının veya harfinin değişerek farklı bir kelimeye dönüşmesine yönelik kırâat farklılıklarına eserlerinde yer verdiklerini görmekteyiz. Eserlerine yansıyan bu türden farklılıklar sadece sahih kırâatlerden değil, sâz kırâatlerden de olmuştur. Her iki müellifin de bu kırâat farklılıklarını ele alıp incelerken, öncelikle kırâatlerin kendilerine nispet edildiği kişileri/imamları ismen zikretmeleri; zikrettikleri kırâat farklılıklarının mushaf hattıyla olan ilişkilerine temas etmeleri; kırâatlerin kelime ıstikaklarına girmeleri ve ortaya koydukları anlam farklılıklarına dikkat çekmeleri, iki kırâat arasında kimi zaman kendi tercihlerini ortaya koymaları gibi hususlar kendi yaklaşımlarını ortaya koyması açısından dikkate değer bir husustur. Onların ortaya koydukları yaklaşımların benzerlerinin önceki ve sonraki kimi zaman az sayıda kimi zaman çok sayıdaki dil, kırâat ve tefsir âlimi tarafından da yapılmış olması, verdikleri bilgilerin güvenilirliği açısından önemlidir.

1.2. Fiilde Bir Noktanın veya Harfin Değişmesi

Kur’an-ı Kerim’de bazı kelimelerin bir harfinin veya noktasının değişmesine dayalı kırâat ihtilafları sadece isimlerde değil fiillerde de söz konusu olmaktadır. Bu yöndeki kırâat ihtilafları, ilgili âyetlerde çok zaman köklü bir anlam farklılığına yol açmamakla birlikte, kimi zaman ilgili âyetlerin anlamını genişlettiği hatta tamamen farklı bir mânaya dönüştürdüğü de bilinen bir husustur. Anlam dönüşmesinin yoğun

¹¹⁷⁴ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IX, 363-364. Benzer bilgiler için bkz. İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, V, 224; Kurtubî, **Câmi’**, XX, 195.

¹¹⁷⁵ Bkz. Ebû ‘Ubeyde, **Mecâzü’l-Kur’an**, II, 250.

¹¹⁷⁶ Tûsî, **Tibyân**, IX, 495; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, IX, 363. Ayrıca bkz. Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur’ân**, V, 112.

yaşandığı kırâatler daha çok şâz kırâatler olurken, sahih kırâatlerde de bunun örnekleri mevcuttur. Örneğin, “فَتَبَيَّنُوا/araştırmak, incelemek” kelimesinin,¹¹⁷⁷ “فَتَنَّبُوا/teenni ile hareket etmek” şeklinde okunması;¹¹⁷⁸ “نُشِرُهَا/doğrulup ayağa kalkmak, canlanmak” kelimesinin,¹¹⁷⁹ “نُشِرُهَا/diriltmek, ihyâ etmek” şeklinde okunması¹¹⁸⁰ sahih kırâatlerin farklı fiil kalıplarında okunmasına verilecek örneklerdendir. Yine, “أَهْشُ/yaprak vb. şeye vurmak, onu silkelemek” kelimesinin,¹¹⁸¹ “أَهْشُ/sevketmek, yola koymak, sürmek” şeklinde okunması,¹¹⁸² “وَحَرَفُوا/yakıştırmak uydurmak” kelimesinin,¹¹⁸³ “وَحَرَفُوا/tahrif etmek, çarpıtmak” şeklinde okunması¹¹⁸⁴ şâz kırâatlerin örneğini oluşturmaktadır. Biz bu konuyu Tûsî ve Tabersî’de geçen sahih ve şâz kırâatlerden vereceğimiz bir iki örnekle ele alıp incelemeye çalışacağız.¹¹⁸⁵

Fiillerin kök itibarıyla bir başka fiil kalıbında okunmasıyla ilgili vereceğimiz ilk örnek Yûnus sûresi “هَٰذَا الَّذِي تَبَلَّوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ” “İşte orada her kişi dünyada yaptığıının imtihanını (karşılığını) görecek” âyetinde¹¹⁸⁶ yer alan “تَبَلَّوْا” lafzıyla ilgili olacaktır. Bu lafız Âsım dışındaki Kûfe kırâat ehli (Hamza, Kisâî, Halef) tarafından “tilâvet” “التَّلَاوة” masdarından türetilerek, “تَبَلَّوْا” şeklinde okunurken; diğer kırâat-ı

¹¹⁷⁷ Nisâ 4/94

¹¹⁷⁸ Hamza, Kisâî ve Halef “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde okurken, diğer kırâat imamları “فَتَنَّبُوا” şeklinde okumuşlardır. (Tûsî, **Tibyân**, III, 162; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, III, 297.)

¹¹⁷⁹ Bakara 2/259.

¹¹⁸⁰ Kûfe kırâat ehli ve İbn Âmir “نُشِرُهَا” şeklinde okurken; diğer kırâat imamları “نُشِرُهَا” şeklinde okumuşlardır. (Tûsî, **Tibyân**, II, 320; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, II, 170.)

¹¹⁸¹ Tâhâ 20/18. Tâhâ sûresindeki ilgili âyet metni ve anlamı şu şekildedir: “قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا” “Dedi ki: ‘O benim âsâmdır; ona dayanırım, davarlarımaya yaprak silkelirim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var.’” “وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى” “Dedi ki: ‘O benim âsâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarımı yola koyarım, sürerim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var’” şeklindedir. (Bkz. Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, V, 15.)

¹¹⁸² “أَهْشُ” şeklinde şâz kırâat tâbiinden İkrime’nin okuyuşudur. (Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, V, 15.)

¹¹⁸³ En ‘âm 6/100.

¹¹⁸⁴ “وَحَرَفُوا” şeklindeki şâz kırâat, sahabeden İbn Abbas’ın okuyuşudur. (Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, IV, 124.)

¹¹⁸⁵ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, bir kelimenin/fiilin harf veya noktasının değişerek farklı kalıplara dönüşmesiyle ilgili olarak tespit edebildiğimiz diğer sahih kırâat örnekleri için bkz. Bakara 2/259 (كَيْفَ نُشِيرُهَا/كَيْفَ تَنْشِيرُهَا); Nisâ 4/94 (إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا); En ‘âm 6/57 (إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا/هُوَ الَّذِي يَنْشُرُكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ); Yûnus 10/22 (يَقْضِ الْحَقُّ بِقَضَائِهِ/يَقْضِ الْحَقُّ بِقَضَائِهِ); Hucurât 49/6 (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا/فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا); Hucurât 49/14 (لَا يَأْتِيَكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ/لَا يَأْتِيَكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ); Me‘âric 70/1 (سَأَلْ سَائِلًا سَائِلًا/سَأَلْ سَائِلًا سَائِلًا); (مِنْ أَعْمَالِكُمْ); Yûnus 10/30.

aşere imamları tarafından âyette yer aldığı biçimde “تَبَّلُوا” şeklinde okunmuştur.¹¹⁸⁷ Tûsî ve Tabersî her iki kırâatin de açıklamalarıyla ilgili hemen hemen benzer bilgiler aktarmışlardır.

a. Buna göre bu kelime “تَبَّلُوا” şeklinde okunması durumunda “denemek, sınamak” anlamındaki “بَلَاء” kelimesinden türemiş olmaktadır ki, “*Kötüleri, doğru yola dönsünler diye iyilik ve kötülük (bolluk ve darlık) ile sınadık, imtihan ettik.*” âyetinde¹¹⁸⁸ geçen “بَلَّوْنَاهُمْ” ifadesi bu mânada kullanılmaktadır. Bir şeyin künhüne vâkıf olmak için onu sınayıp tanımak gerekmektedir ve bu sınama hem iyilik hem kötülük yönünden olmalıdır. Bu sebeple Araplar, “البلاء ثم الثناء” “Önce belâ yani imtihan, sınama; sonra cezâ yani mükafat, karşılık” derler. Dolayısıyla kişiyi tanıyıp, ona hak ettiği şeyin karşılığını tam olarak verebilmek için onu sınamaya tâbi tutmak gerekmektedir. Bu mânada ilgili kırâatteki, kişinin geçmişte yapmış olduğu şeylerle sınanması, “iyilik veya kötülük namına önceden göndermiş olduğu şeylerin karşılığını görmesi” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu durumda, “تَبَّلُوا” şeklindeki kırâatten, “Herkes, iyilik veya kötülük anlamında geçmişte yapmış oldukları şeylerin karşılığını görür.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ’nın, “*Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onun karşılığını görür, kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onun karşılığını görür.*”¹¹⁸⁹ şeklindeki âyetleri ve yine, “*Kim salih amel işlerse lehine, kim de kötülük işlerse alayhinedir.*” âyetleri¹¹⁹⁰ bu mânaya işaret etmektedir.¹¹⁹¹

b. “تَتْلُوا” şeklindeki kırâate gelince, Tûsî ve Tabersî’ye göre bu kelimeye muhtelif mânalar verilmiştir. Onlardan bir tanesi bu kelimenin “tilâvet” kökünden geldiği ve “okumak” anlamını taşıdığı şeklindedir. Ferrâ’nın¹¹⁹² verdiği mâna da bu şekilde olmuştur. Bu durumda ilgili âyetin anlamı, “İşte orada her kişi dünyada yaptıklarını (kendi kitabından) okur.” şeklinde olmaktadır. Tûsî ve Tabersî’ye göre,

¹¹⁸⁷ Tûsî, **Tibyân**, V, 369; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 180. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, 325; Ezherî, **Me‘âni’l-Kırâ’ât**, II, 44; Mekki, **Keşf**, I, 517; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 283.

¹¹⁸⁸ A’râf 7/168. “وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ”

¹¹⁸⁹ Zilzâl 99/7-8.

¹¹⁹⁰ Fussilet 41/46. “مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا”

¹¹⁹¹ Tûsî, **Tibyân**, V, 369; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 180. Benzer bilgiler için bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 271.

¹¹⁹² Bkz. Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur‘ân**, I, 463.

kelimenin bu şekildeki anlamını destekleyen başka âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlerden birinde Allah Teâlâ, “O günde kimin kitabı sağından verilirse, işte onlar kitaplarını sevinçle okurlar; kendelerine zerre kadar bir haksızlık yapılmaz.”¹¹⁹³ buyururken; bir diğer âyette ise, “O gün ona: ‘Kitabını oku. Bugün kendi hesabını sorgulamak üzere nefsin sana yeter!’ denir.”¹¹⁹⁴ buyurmaktadır.¹¹⁹⁵

Bu kelimeye “peşine takılma, tâbi olma, takip etme” anlamları da verilmiştir.¹¹⁹⁶ Bu mânada “nafile namazların farz namazı takip etmesi”, “تلا الفريضة” tâbir edilmiştir. Yine şairin;

"قَدْ جَعَلْتُ دَلْوِي تَسْتَلِينِي وَلَا أُرِيدُ تَبَعَ الْقَرِينِ"

“Kovam o kadar ağırdı ki, beni kendine çekmek istiyordu; oysa ben böylesi bir yakınlığa tâbi olmayı istemiyorum” şeklindeki beytinde geçen “تَسْتَلِينِي” kelimesinin, “kendine tâbi olmamı, ardına düşmemi istiyordu” şeklinde anlam bulması da bu mânayı destekleyen bir başka delildir.¹¹⁹⁷ Tûsî ve Tabersî’ye göre, kelimeye bu mâna verilmesi durumunda âyetin anlamı, “İşte orada her kişi iyilik ve kötülük olarak dünyada yaptıklarının peşine takılır, tâbi olur; iyilik işlemişse iyileklerle karşılık görür; kötülük işlemişse kötü bir şekilde karşılık görür” şeklinde olmaktadır. Çünkü insanı cennet veya cehennem yoluna sevkedecek olan şey, önceden yapmış olduğu amelleridir.¹¹⁹⁸

Tûsî’ye göre, bu şekildeki bir mâna “تَبَّلُوا” şeklinde okunan kırâat ile benzerlik arz etmektedir. Farklı kaynaklardan aktardığı bilgilerle bu kırâatin muhtelif mânalarına temas eden Tûsî, İbn Zeyd (ö. 128/747), -Abdurrahmân Zeyd b. Eslem- “تَبَّلُوا” kırâatine “تُعَايُنُ” “belirler, görür” anlamı verdiğini; İbn Abbâsın ise “تَخْبُرُ” “haber verir” anlamını verdiğini söyleyerek bu kırâatle ilgili değerlendirmelerine son verir.¹¹⁹⁹

¹¹⁹³ İsrâ 17/71 "فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا"

¹¹⁹⁴ İsrâ 17/14. "إِذَا قَرَأْتَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا"

¹¹⁹⁵ Tûsî, *Tibyân*, V, 369; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, V, 180. Benzer bilgiler için bkz. Mâverdî, *Nüket ve'l-Uyûn*, II, 434.

¹¹⁹⁶ Berzer bilgiler için bkz. Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, III, 17; İbn Zencele, *Hucce*, 331.

¹¹⁹⁷ Berzer bilgiler için bkz. Nehhâs, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, III, 292;

¹¹⁹⁸ Tûsî, *Tibyân*, V, 369-370; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, V, 180.

¹¹⁹⁹ Tûsî, *Tibyân*, V, 370. Benzer bilgiler için bkz. Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân*, XII, 173.

Her iki kırâat birlikte değerlendirildiğinde; ahirette herkesin dünyada yapmış oldukları şeyleri kendi kitabından okuyacağı; iyilik veya kötülük namına önceden göndermiş olduğu şeylerin hesabını vereceği; sonuçta dünyada yaptıklarının peşine takılarak iyilik işlemişse cennetle mükafatlandırılacağı; kötülük işlemişse cehennemle cezalandırılacağı şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.

Bir kelimenin harf veya noktasının değişmesiyle farklı kalıplara dönüşmesi, şâz kırâatlerde çok daha yaygın bir durumdur. Örneğin Yûsuf sûresinde, “قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا” (Yûsuf’un) sevgisi onun gönlüne işlemiş” âyetinde¹²⁰⁰ geçen “شَغَفَهَا” kelimesi böylesi bir duruma örnektir.¹²⁰¹ Bu ifade, aralarında İmâmiyye Şîası’nın öncülerinin de bulunduğu Ali b. el-Hüseyn -Zeyne’l-Âbidin-, Muhammed el-Bâkır, Ca’fer es-Sâdık, Yahyâ b. Ya’mer, Katade, İbn Muhaysin gibi imamlar tarafından “ع” ile “شَغَفَهَا” şeklinde okunurken; meşhur kırâat imamları tarafından “غ” ile, “شَغَفَهَا” şeklinde okunmuştur.¹²⁰² Tûsî ve Tabersî bu iki kelimeyi açıklarken çeşitli kaynaklara atıfta bulunurlar ve Arap dilinden örnekler sunarak farklı mâna zenginliklerine işaret ederler.

a. Tabersî, kelimenin “ع” ile “شَغَفَهَا” şeklinde okunması durumunda Zeccâc’ın,¹²⁰³ bu kelimeye, “Sevgi ona bütün sarp yokuşları aştırmış, onu yolların en zirvesine taşımıştı.” anlamını verdiğini söyler. Bu mânada bu kelime, “dağların zirveleri, en üst noktaları” anlamında kullanılan, “شِعَافَاتُ الْجِبَالِ” tâbirinden alınmıştır. Buna göre, kişinin sevgisi, kalbin en yüksek noktasına, en üst mertebesine ulaştığında, “فُلَانٌ مَشْعُوفٌ” ifadesi kullanılır. İbn Cinnî ise bu kelimeye, “yakmak”

¹²⁰⁰ Yûsuf 12/30. “وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ” “Şehirdeki bazı kadınlar birbirlerine: ‘Azizin karısı hizmetindeki genç ile birlikte olmak istemiş; Yûsuf’un sevgisi onun kalbine işlemiş! Biz onun apaçık bir şaşkınlık içinde olduğunu görüyoruz.’ demeye başladılar.”

¹²⁰¹ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, bir kelimenin/fiilin harf veya noktasının değişerek farklı kalıplara dönüşmesiyle ilgili olarak tespit edebildiğimiz diğer şâz kırâat örnekleri için bkz. En ‘âm 6/100 (وَحَرِّفُوا لَهُ بَنِينَ/وَحَرِّفُوا لَهُ بَنِينَ); Ra’d 13/31 (أَقْلَمَ يَأْيُسَ/أَقْلَمَ يَتَيَّنَ الَّذِينَ آمَنُوا); Tâhâ 20/18 (وَأَهْسُ بِهَا عَلَى غَنَمِي/وَأَهْسُ بِهَا عَلَى غَنَمِي); Tâhâ 20/96 (فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ/فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ); Nûr 24/27 (حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا/حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا); Abese 80/37 (يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ/يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ); Yâsîn 36/9 (فَاعْشِبْنَاهُمْ/فَاعْشِبْنَاهُمْ); Cuma 62/9 (فَاعْشِبْنَاهُمْ/فَاعْشِبْنَاهُمْ); Duhâ 93/9 (فَاعْشِبْنَاهُمْ/فَاعْشِبْنَاهُمْ); Tabersî: Nahl 16/44 (أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ/أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ); Kehf 18/77 (لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةَ/لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةَ).

¹²⁰² Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, V, 396. Ayrıca bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 339; Dimyâtî, **İthâf**, 331.

¹²⁰³ Bkz. Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, III, 105.

anlamını verir ki,¹²⁰⁴ bu durumda âyetin anlamı “Yûsuf’un sevgisi onun kalbine ulaştı, ateşinden yüreği neredeyse yanıp kavrulacaktı.” şeklinde olur.¹²⁰⁵ Kelime bu mânada ise, uyuz olmuş devenin üzerindeki haşereleri temizlemek için katranla yaktı, anlamındaki “شَغَفُ الْبَعِيرِ” ibaresinden türemiştir ki, bir süre sonra devenin üzerinde bulunan katranın harareti yanma derecesine ulaşmakta, hissettiği bir lezzetin yanında onun kalbini acıtmaktadır. Şair şöyle demiştir:

"أَنْقَلَبْنِي وَقَدْ شَغَفْتُ فُرَادَهَا ... كَمَا شَغَفَ الْمَهُنُوءَةُ الرَّجُلُ الطَّالِي"

“Ben o kadının kalbini (sevgimle) yakmışken beni öldürür mü? Tıpkı uyuz deveyi yağlayan adamın, katranlı devenin içini yaktığı gibi.”¹²⁰⁶

b. Cumhûrun okumuş olduğu, “شَغَفَهَا” şeklindeki kırâate gelince, Tûsî’ye göre, “الشغاف” kelimesiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmektedir:

Birinci görüşe göre o, “kalbin örtüsü ve perdesi olan ince bir zar tabakasıdır.” Yani “Onun sevgisi, onun kalbinin dış zarına düşmüş, sonra gönlüne nüfuz etmiştir.” Bu şekildeki bir açıklama Süddî ve Ebû ‘Ubeyde’ye aittir.

İkinci görüşe göre, “kalbin iç noktası ve onun gözbebeğidir.” Buna göre mâna, “Onun sevgisi, o kadının gönlünün ta içlerine adeta gözbebeğine işlemiştir” şeklinde olur. Bu görüş ise Hasan-ı Basrî’ye aittir.

Üçüncü görüşe göre ise, “kalbin ortasıdır”; bu ise Ebû Ali el-Cübbâî’ye ait bir görüştür. Bütün bu görüşlerin anlamı birbirine yakındır ve birbirini tamamlar niteliktedir. Şairin (en-Nâbiğa) şu beyti bu mânayı ifade etmektedir:

"وَقَدْ حَالَ هَمُّ دُونَ ذَلِكَ دَاخِلٌ ... دُخُولَ الشَّغَافِ تَبْتِغِيهِ الْأَصَابِعُ"

“Bundan öte bir keder kalp ile gönül arasına; kalp zarının üstüne girmiştir ki; doktorların parmakları onu arar da bulamaz.” Bu görüşlerin anlamı birbirine yakındır ve birbirini tamamlar niteliktedir. Bütün bu görüşler dikkate alınınca “قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا”

¹²⁰⁴ Bkz. Cinnî, **Muhtesab**, I, 339.

¹²⁰⁵ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 396.

¹²⁰⁶ Tûsî, **Tibyân**, VI, 129; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, V, 396. **Açıklama:** Şâir burada, kalbin hissettiği bir lezzetin yanında, sevginin kalbi yakıp tutuşturmasını; tıpkı deveye katran sürülüp, o katranın yakma derecesine ulaşmasıyla devenin kalbine acı salması hâletine benzetmektedir. (Bkz. Râzî, **Mefâtilu’l-Ğayb**, XVIII, 448)

şeklindeki kırâatin anlamı: “Yûsuf’un sevgisi, onun kalbinin dış zarını yarıp geçmiş ve yüreğinin (fuâd) ta içine işlemiştir” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.¹²⁰⁷

Tûsî’ye göre, Medine tefsir ekolünün öncülerinden olan Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), “شَغَفَ” ve “شَعَفَ” kelimelerin farklı mânalar ihtiva ettiğini söylemektedir. “شَغَفَ” kelimesi “الحب” “sevgi” kelimesiyle birlikte kullanılmakta, yani “gönle sevginin yerleşmesini” ifade etmekte; “شَعَفَ” kelimesi ise “kin, nefret” kelimesiyle birlikte kullanılmakta, yani gönlün kin ve nefretle dolmasını ifade etmektedir.¹²⁰⁸ Benzer açıklamaya Taberî de yer verir; ancak Taberî bu açıklamanın akabinde, İbn Zeyd’in bu iki kelimeye bu şekilde bir mâna vermesini anlamsız bulur. Taberî’ye göre, bu kelimenin Arap dilindeki yaygın istimâli “sevginin gönlü kaplaması” şeklindedir. Taberî, ilim sahibi bir kişinin Araplar’ın dillerinde meşhur olan bir kelimeyi bilmemesini hayret verici bir durum olarak görür.¹²⁰⁹

Kaynaklar, Kur’an’da tek bir yerde geçen ve “yürek zarı” anlamındaki “الشغاف” kelimesine; “gönül dili”,¹²¹⁰ “gönül yarası”,¹²¹¹ “zehirli, öldürücü tohum”,¹²¹² gibi anlamlar da vermişlerdir. “الشعف” kelimesine ise; “sevginin onun gönlünü yakması”, “gönlünü hasta etmesi”,¹²¹³ yahut dildilerin ifadesine göre, “sevginin ona yaptırmayacağı bir şey bırakmaması”¹²¹⁴ şeklinde anlamlandırmışlardır. Ayrıca, Kûfe dil ekolüne bağlı önemli dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris (ö.395/1005) bu kelimeye, “gönül bağı” mânasını verir.¹²¹⁵ Râzî’nin ifadesine göre, bütün bu anlamlar, “aşırı sevgi ve aşkın” kinâye yollu anlatımlarıdır.¹²¹⁶ Her iki kırâat de birlikte değerlendirildiğinde; “Yûsuf’un sevgisi onun gönül dili/teline dokunduğu; onun

¹²⁰⁷ Tûsî, **Tibyân**, VI, 129.

¹²⁰⁸ Bkz. Tûsî, **Tibyân**, VI, 129.

¹²⁰⁹ Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, XIII, 120.

¹²¹⁰ Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 274.

¹²¹¹ İbnü’l-Cevzi, **Zâdü’l-Mesîr**, II, 434.

¹²¹² Mâverdî, **Nüket**, III, 31.

¹²¹³ Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed, **Fethu’l-Kadîr**, Dâr-u İbn Kesîr, Dımaşk, 1414/1994, III, 25.

¹²¹⁴ Nehhâs, **Me’âni’l-Kur’ân**, III, 419.

¹²¹⁵ İbn Fâris, **Mekâyîsü’l-Luğa**, III, 189.

¹²¹⁶ Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XVIII, 448

yüreğini yakarak onda onulmaz bir yara açtığı; bu sevgi onu büsbütün kuşatarak ondan başkasını düşünemez olduğu”¹²¹⁷ şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda ele aldığımız örneklerden hareketle, Tûsî ve Tabersî’nin bir kelimenin/fiilin harfinin veya noktasının değişerek farklı bir kelimeye dönüşmesine yönelik kırâat iltılaflarına eserlerinde yer verdiklerini görmekteyiz. Bu türden farklılıklar sahih kırâatlerden olduğu gibi, şâz kırâatlerden de olmuştur. Bu mânada, yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, İmâmiyye Şîası’na nispet edilen kırâatlere de eserlerinde yer vermişler, farklı okuyuşların kendisine nispet edildiği kişilerin isimlerini de ayrıntılı bir şekilde zikretmişlerdir. Ele aldıkları kırâatlerin kelime istikâklarına girmeleri ve ortaya koydukları anlam farklılıklarına temas ederken, gerek tâbîinden gerekse sonraki nesillerden oluşan tefsir ekolünün öncü isimlerinin görüşlerine atıfta bulunmaları, her iki müellifin de referans kaynaklarını görmemiz açısından dikkat çekici diğer hususlardır.

1.3. Kelimenin İsim veya Fiil Kalıbında Okunması

Kırâat ihtilaflarına konu olan durumlardan birisi de bazı kelimelerin fiil veya isim olarak okunabilmesidir. Kur’an’da geçen bazı kelimeler, kırâat imamlarının bir kısmı tarafından fiil olarak okunurken, diğer bir kısmı tarafından isim olarak okunabilmiştir. Mushaf hattı her iki okuyuşa da muhtemeldir. Bu türden ihtilaflar, ilgili âyette, çoğu zaman ciddi bir anlam değişikliğine yol açmazken, bazen âyetin anlamını genişlettiği, bazen de âyeti farklı bir anlama dönüştürdüğü bilinen bir gerçektir. Tûsî ve Tabersî de bu şekildeki kırâat ihtilaflarına eserlerinde yer vermişler, bu farklılıkları kendi yaklaşımlarına göre açıklamaya çalışmışlardır. Konuyla bağlantılı kırâat ihtilaflarını, Tûsî ve Tabersî’de geçen birkaç örnek üzerinden ele alıp incelemeye çalışacağız.¹²¹⁸

¹²¹⁷ Beğavî, Muhammed b. el-Ferrâ’, **Me‘âlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân**, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, Beyrût, 1420/1999, II, 488.

¹²¹⁸ Tûsî ve Tabersî’de geçtiği halde çalışmamıza dâhil edilemeyen, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer örnekler için bkz. **Tûsî-Tabersî**: En‘âm 6/96 (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا / وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا); İbrâhîm 14/19

Hûd sûresi "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" âyetinde¹²¹⁹ yer alan "عَمَلٌ" ifadesi bu şekildeki bir ihtilafa konu olan bir kelimedir. Kırâat imamlarından Kisâî ve Ya'kub âyette geçen "عَمَلٌ" kelimesini fiili mazi ve daha sonra gelen "غَيْرٌ" kelimesini mansub olarak "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" şeklinde okurken; diğer kırâat imamları ise "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" şeklinde isim olarak okumuşlardır.¹²²⁰ Tûsî ve Tabersî'nin bu kırâatle ilgili olarak, birbirlerini tamamlayıcı bilgiler vermekle birlikte, biraz farklı açılardan yaklaşıtlarını görmektediriz.

a. Tûsî'ye göre, Kisâî ve Ya'kub'un kırâati olan "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" şeklindeki okuyuşun takdiri, "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" şeklinde olmakta ve "Ey Nûh! O senin aileden değildir; çünkü o, uygun olmayan bir iş yapmıştır." anlamına gelmektedir. Bu kırâatte, mevsuf masdar cümlede hazfedilmiş, sıfat onun yerine geçmiştir; bu şekildeki bir kullanım, Arapça'da yaygın bir ifade biçimini yansıtmaktadır.¹²²¹ Tûsî'ye göre, bu kırâatin ortaya koyduğu anlam aynı zamanda "Hz. Nûh'un oğlunun kurtarılmasına yönelik talebinin doğru bir isteği yansıtmadığı, çünkü oğlunun kendisinin getirdiği tevhid dinini kabul etmeyerek doğru olmayan bir iş yaptığı, bu davranışıyla da onun Hz. Nûh'un ailesinden sayılamayacağı" şeklindeki yorumu destekler niteliktedir.¹²²²

(وَمَا أَنْتَ بِرَبِّهِ أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ / فَكَ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ); Tâhâ 20/50 (خَلَقَ ثُمَّ هَدَىٰ / خَلَقَ ثُمَّ هَدَىٰ); Neml 27/81 (وَمَا أَنْتَ بِرَبِّهِ أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ / فَكَ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ); Beled 90/13-14 (وَمَا أَنْتَ بِرَبِّهِ أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ / فَكَ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ); Tûsî: Nûr 24/45 (وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ / وَهُوَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ); Tabersî: Yâsîn 36/81 (يُقَادِرُ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ / يُقَادِرُ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ).

¹²¹⁹ Hûd 11/46 "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" "Ey Nûh! O katiyyen senin aileden değildir. Çünkü o(nun yaptığı veya senin bu şekildeki isteğin) doğru olmayan bir iştir. O halde, sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Cahilce bir davranışta bulunmayasın diye sana öğüt veriyorum."

¹²²⁰ Tûsî, **Tibyân**, V, 494; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, V, 282. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb'a**, s. 334; Mekkî, **Keşf**, I, 530; Dâni, **Teyisr**, s. 125; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 289; Dimyâtî, **İthâf**, s. 321.

¹²²¹ Benzer bilgiler için bkz. İbn Hâleveyh, **İ'râbü'l-Kırâât**, I, 283; İbn Ebû Meryem, **Mûdah**, II, 647.

¹²²² Tûsî'ye göre, Hz. Nûh'un bir önceki âyette Allah Teâlâ'nın kendi oğlunu da tufandan kurtarmasına yönelik, "رَبِّ إِنْ ابْنِي مِنْ أَهْلِي" "Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da benim aile halkımdandır" şeklindeki talebine, Allah Teâlâ'nın "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" "Ey Nûh! O katiyyen senin aile halkından değildir" şeklindeki buyruğu üç şekilde yorumlanmaktadır: a. İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Dahhâk ve müfessirlerin çoğunluğun görüşüne göre, Allah'ın, "O katiyyen senin aile halkından değildir" sözüyle, "O, sana, seninle beraber kendilerini kurtarmayı vadetmiş olduğum aile halkına dahil değildir" mânası kastedilmektedir. Çünkü, "وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ" "Nuh, oğluna seslendi..." (Hûd 11/42) âyet-i kerimesi, onun (oğlunun), Hz. Nûh'un kendi sulbünden gelmiş olduğuna kesin bir şekilde işaret etmektedir. b. Bir başka görüşe göre, Hz. Nûh ile oğlu arasında her ne kadar nesep yakınlığı olsa da din bağı bulunmadığı için, "O katiyyen senin aile halkından

b. Cumhurun okuyuşu olan “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” şeklinde ref ve tenvinli olarak okunan kırâate gelince, Tûsî’ye göre, bu kırâatin takdiri, “إِنَّهُ دُعَاءٌ غَيْرُ صَالِحٍ”¹²²³ şeklinde olmaktadır; muzaf burada hazfedilmiş, muzafun ileyh olan masdar kınamada mübalağa olması için onun yerine geçmiştir. Yani bu durumda adamın kendisine, “yaramaz amel/iş” denmiştir. Tûsî’ye göre, Zeccâc’ın örnek olarak zikrettiği şu beytte de benzer bir durum söz konusudur:

“تَرْتَعُ مَا رَتَعْتَ حَتَّى إِذَا ادَّكَّرْتُ * فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ”¹²²⁴

“(Ölmüş yavrusunu) unuttuğunda keyfince otladıkça otlar; taki yavrusu aklına düşünce tek yaptığı şey, (hızla) bir ileri, bir geri gidip gelmektir.” Zeccâc’a göre, devenin burada yavrusuna olan düşkünlüğünü ifade eden “إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ” masdarlarının takdiri, “فَإِنَّمَا هِيَ ذَاتُ إِقْبَالٍ وَإِدْبَارٍ”¹²²⁵ şeklinde olmaktadır.¹²²⁶ Bu şiirde de muzaf hazfedilmiş, mübalağa olması için muzafun ileyh onun yerine geçmiştir.¹²²⁷

Tûsî son olarak İbn Abbas ve Mücâhid’den nakilde bulunarak bu kırâatte “doğru olmayan bir davranış”ın kısaca kime nispet edilmesi gerektiği üzerinde

değildir” ifadesiyle, “O, kesinlikle senin dinine mensup olanlardan değildir” anlamı murad edilmiştir; nitekim Hz. Peygamber’in, “Selmân, bizden, Ehl-i beyt’imizdendir” sözünden de “O, bizim dinimizdendir” mânası anlaşılmaktadır. Burada Allah nesep yakınlığını değil, din yakınlığını esas almıştır. c. Diğer bir görüş ise, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid’in görüşüdür ki, “O *senin aile halkından değildir*” sözünden anlaşılan, O’nun, Hz. Nûh’un kendi yatağında bulunduğu, başkasına ait gayr-i meşru bir kimse olduğuna işaretidir. Yani, kendi öz oğlu olduğunu zannederek, istekte bulunan Hz. Nûh’a Allah, olayın iç yüzünü bildirmiştir. Bu görüş sahiplerine göre âyetin ortaya koyduğu anlam, “O kesinlikle senin aile halkından değildir, Onun bizzat kendisi, salih olmayan bir işin (veled-i zina) ürünüdür.” Bu ise bir nebinin hanesine isnadı mümkün olmayan çirkin bir eylemdir ve zayıf bir görüşü yansıtmaktadır. Doğrusu, nesep yönünden aileye bağlı olmakla birlikte, din yönünden aile ehlinen sayılamayacağı şeklindeki görüş, isabetli olan görüşü ifade etmektedir. Çünkü İbn Abbas’a göre, hiçbir nebinin eşi bu şekildeki bir çirkinlik ve ihanete bulaşmamıştır. Hz. Nûh’un karısının ihaneti, insanlara kocasının deli olduğunu söylemesi şeklinde olmuştur; Hz. Lût’un karısının ihaneti, insanlara kocasına gelen misafirleri haber vermesi şeklinde olmuştur. Yani ihanet ahlâkî yönden değil, dini yönden olmuştur. (Tûsî, **Tibyân**, V, 494-495; Benzer bilgiler için bkz. Kurtubî, **Câmi**, XI, 134-135.)

¹²²³ “Şüphesiz oğlun, bâtıl bir amel sahibidir.” Benzer bilgiler için bkz. Fârisî, **Hucce**, IV, 342; İbn Zencele, **Hucce**, s. 343; Mekkî, **Keşf**, I, 531.

¹²²⁴ Devenin huzursuzluk ve kararsızlığı o kadar yoğun olmaktadır ki, adeta deve “ileri-geri hareket ederek sergilenen huzursuzluğun bizzat kendisiymiş” gibi mübalağalı bir anlatıma yer verilmiştir; işte bu kırâatte de amel sahibi olan kişi (oğul), bizzat amelin kendisiymiş gibi kınamada mübalağa olması için, “yaramaz amel” olarak nitelendirilmiştir. (Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, çev. Mehmet Erdoğan vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu yay., İstanbul, 2016, (çev. dipnotu), II, 592/31.)

¹²²⁵ Anlamı: “Artık o, gidiş ve geliş sahibi olur.”

¹²²⁶ Bkz. Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân**, III, 55.

¹²²⁷ Tûsî, **Tibyân**, V, 494.

durmuştur. İbn Abbas ve Mücâhid'in bildirdiğine göre, bu şekildeki kırâat, "Benden (kâfir birini) kurtarmam için duada bulunman, doğru bir iş değildir."¹²²⁸ anlamını ifade etmektedir. Tûsî, istenilmesi çirkin olan bir şeyin bir peygambere nispet edilmesinin uygun olmayacağı düşüncesinden hareketle, bu şekildeki yoruma karşı çıkmış; âyetin ortaya koyduğu muhtemel mânayı şu şekilde açıklamıştır: "Onun (Hz. Nûh'un oğlunun), Hz. Nûh'un teklifini kabul etmeyerek onunla gemiye binmemesi ve kâfirlerle birlikte hareket ederek onlara yönelmesi, doğru olmayan bir davranıştır."¹²²⁹

Tabersî'nin bu iki kırâatle ilgili değerlendirmesine baktığımız zaman, onun daha çok -Tûsî'de biraz kapalı olarak geçen- "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" kırâatindeki "إِنَّهُ" zamirinin merciine yöneldiğini görmekteyiz. Tabersî'nin, Ebû Ali el-Fârisî'den aldığı bilgiler çerçevesinde yapmış olduğu değerlendirmeye göre, bu kırâatte yer alan zamirin mercii farklı ihtimalleri barındırmaktadır.¹²³⁰

a. "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" kırâatindeki zamir, Hz. Nûh'un isteğine râcîdir. Bu durumda âyetin takdiri, "Benden hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi istemen doğru bir iş değildir."¹²³¹ şeklinde olmaktadır.¹²³²

Âlimlerin bir kısmı zamirin Nûh'un isteğine râcî olması yönündeki fikri benimserken,¹²³³ Tûsî'nin aralarında bulunduğu bazı müfessirler, bir peygamberin uygun olmayan bir şeyi Allah'tan istekte bulunmasının doğru olmayacağı düşüncesinden hareketle, buradaki "إِنَّهُ" zamirini Nûh'a râcî kılınmasına karşı çıkmışlar,¹²³⁴ dolayısıyla buradaki zamirin Hz. Nûh'un oğlu dışında herhangi bir kimseye nispet edilmesinin zorlama bir yorum olduğunu, bu yorumun da Kur'an'a

¹²²⁸ "إِنَّ سَوْأَكَ إِنِّي أَنْجِي" Kaynaklarda bu ibare şu şekilde de geçmektedir. "إِنَّ سَوْأَكَ إِنِّي أَنْجِي" "Benden inkâr eden nankör birini kurtarmamı istemen, doğru bir iş değildir." (Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, 436; Fârisî, *Hucce*, IV, 341; İbn Zencele, *Hucce*, s. 342; Mekki, *Keşf*, I, 530.)

¹²²⁹ "إِنَّ كُونَهُ مَعَ الْكَافِرِينَ وَإِنْجَارَهُ إِلَيْهِمْ وَتَرْكُهُ الرُّكُوبَ مَعَ نُوحٍ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" (Tûsî, *Tibyân*, V, 495. Benzer yorum için bkz. Fârisî, *Hucce*, IV, 341-342; Mekki, *Keşf*, I, 531; Ukberî, *Tibyân*, II, 701; Halebî, *Dürri'l-Masûn*, VI, 337)

¹²³⁰ Ukberî'de de benzer tasnifi görmekteyiz. (Krş için bkz. Ukberî, *Tibyân*, II, 701.)

¹²³¹ "إِنَّ سَوْأَكَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ"

¹²³² Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, V, 282.

¹²³³ Örneklerin bir kısmı için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, 436; İbn Zencele, *Hucce*, 342; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 358.

¹²³⁴ Mesela bkz. Tûsî, *Tibyân*, V, 49; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 204; Halebî, *Dürri'l-Masûn*, VI, 337.

uygun düşmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹²³⁵ Bu nedenle onlar, âyeti yorumlarken, “Hakkında Allah’tan istekte bulunduğun senin oğlun, rüş sahibi olmayan bir kişinin işlemesi gereken bir fiili işlemiştir...” veya “...sâlih olmayan bir amelin sahibidir...” şeklinde te’vil etmişlerdir.¹²³⁶

b. “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” kırâatindeki zamir, Hz. Nûh’un oğlunun gemiye binmeyi reddetme eylemine râcîdir ki, “Haydi yavrum gel, sen de bizimle birlikte gemiye bin, inkârcı nankörlerle birlikte olma!”¹²³⁷ âyeti buna delalet etmektedir. Buna göre âyetin takdiri, “Senin, inkârcı nankörlerle birlikte olman, onlara yönelmen ve bizimle birlikte gemiye binmeyi redderek aramıza katılmaman, doğru olmayan bir davranıştır.”¹²³⁸ şeklinde olmaktadır. Kaynaklar, bu şekildeki bir hitabı Hz. Nuh’un oğluna yaptığını kaydetmişlerdir.¹²³⁹

c. “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” kırâatindeki zamir, Hz. Nûh’un oğluna râcîdir ki; bu yoruma göre, sanki Hz. Nûh’un oğlunun bizzat kendisi “salih olmayan bir amel” olarak tavsif edilmiştir. Arap dilinde bu şekildeki bir anlatım biçimi, tıpkı “الشَّعْرُ” (Şiir, Züheyr’dir.)¹²⁴⁰ örneğinde olduğu gibi bir kişide herhangi bir vasfın çok oluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır.¹²⁴¹

Tabersî’ye göre, “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” şeklindeki kırâat ile, “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” şeklindeki kırâat arasında her ne kadar lafız yönünden farklılıklar bulunsa da bu iki kırâat aynı mânâyı ifade eden eşit seviyedeki kırâatlerdir. Ancak, “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” kırâatindeki zamirin, Hz. Nûh’un oğluna râcî olması hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.¹²⁴²

Tabersî’ye göre, (Basra dil mektebinden) bazıları, Araplar’ın, “O, güzel olmayan bir iş yaptı.” anlamındaki cümleyi “عَمَلٌ غَيْرٌ حَسَنٍ” şeklinde değil de masdarı

¹²³⁵ Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XII, 274.

¹²³⁶ Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, XII, 434-435; İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr**, II, 378; Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XII, 273; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, VI, 337; Ünal, **Kıraat İhtilafları**, s. 239.

¹²³⁷ Hûd 11/42.

¹²³⁸ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, V, 283.

¹²³⁹ Mekki, **Keşf**, I, 531; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, VI, 337; Kılıç, **Kırâat Tefsir İlişkisi**, s. 206.

¹²⁴⁰ **Züheyr b. Ebû Sûlmâ** (ö. 609 ?): Muallaka şairleri içerisinde seçkin bir konuma sahip olan Züheyr, en büyük Arap şairlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. (Bkz. Süleyman Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sûlmâ”, **DİA**, XLIV, 540-542.)

¹²⁴¹ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, V, 283; Fârisî, **Hucce**, IV, 342.

¹²⁴² Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, V, 283; Fârisî, **Hucce**, IV, 342.

zikrederek "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ" şeklinde ifade etmeleri sebebiyle, kırâatine karşı çıkmışlardır. Oysa bu hususta söylenecek doğru söz şudur ki, Araplar'ın cümlede mevsufu hazfedip sıfatı onun yerine ikâme etmek sûretiyle ilgili mânâyı elde etmeleri, onların dillerinde bu türden kullanımların varlığına işarettir. Örneğin, onlar "فعلت صواباً" cümlesini, "فعلت فعلاً صواباً" anlamında kullanmışlar; yine "قلت حسناً" cümlesini, "قلت قولاً حسناً" anlamında kullanmışlardır.¹²⁴³ İbn Zencele'ye göre, bu şekildeki bir iddia, âyetlerdeki mevcut kullanımlarla da çelişmektedir. Zira, "وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحاً" ¹²⁴⁴ âyetinin takdiri, "وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحاً" şeklindedir ve âyette "عَمَلًا" masdarı zikredilmemiştir. Oysa bir önceki âyette mahzuf olan bu masdarın varlığına, "وَأَمَّنْ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحاً" ¹²⁴⁵ âyeti işaret etmektedir ki, "عَمَلًا" masdarı burada sarîh bir şekilde zikredilmiştir. Bunun gibi, "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ" kırâatinde de mahzuf bir masdar söz konusudur ki, cümlelerin takdiri "إِنَّهُ عَمِلَ عَمَلًا غَيْرٌ صَالِحٍ" şeklinde olmaktadır.¹²⁴⁶

Tûsî ve Tabersî'nin herhangi bir kırâati değerlendirirken çoğu zaman benzer bilgileri paylaştıkları söz konusu iken, kimi zaman -yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere- birbirlerini tamamlayıcı bilgiler verdikleri de görülmektedir. Örneğin, Tûsî, tefsirinde ilgili âyette yer alan "إِنَّهُ" zamiriyle ilgili olarak, tıpkı Zemahşerî'de olduğu gibi¹²⁴⁷ istenilmesi çirkin olan bir şeyin bir peygambere nispet edilmesinin doğru olmayacağı görüşünü ileri sürerek, zamirin Hz. Nûh'a râcî olması görüşüne karşı çıkmış, ancak zamirin merciîyle ilgili olarak diğer ihtimaller üzerinde fazlaca durmamıştır. Tabersî ise, istenilmesi uygun olmayan bir şeyin bir peygambere nispet edilmesiyle ilgili herhangi bir görüş beyan etmemiş; ancak daha çok Ebû Ali el-Fârisî'den aldığı bilgiler çerçevesinde bu kırâatte yer alan zamirin merciîne yönelik diğer ihtimallerden bahsetmiştir. Ele aldığımız bu örnek, Tûsî ve Tabersî'nin kırâatleri değerlendirmedeki kısmi yaklaşım farklılıklarını görmemiz açısından önemlidir. Ayrıca her iki müellifin de vermiş olduğu bilgilerin, ilgili kaynakları dipnotta da belirttiğimiz üzere- kendilerinden önce ve sonraki kaynakların aktarmış olduğu bilgilerle örtüşür mâhiyette olması, Tûsî ve Tabersî'nin sadece

¹²⁴³ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, V, 283.

¹²⁴⁴ Furkân 25/71. "Evet, kim tövbe edip iyi davranış sergilerse..."

¹²⁴⁵ Furkân 25/70. "Ancak tevbe eden, iman edip ve salih amel işleyenler başkadır."

¹²⁴⁶ İbn Zencele, **Hucce**, s. 341.

¹²⁴⁷ Konuyla ilgili Zemahşerî'nin görüşleri için bkz. Kılıç, **Kırâat Tefsir İlişkisi**, s. 203-207.

tefsirde değil, kırâatte de muteber bir bilgiye sahip oldukları gerçeğini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Konuyla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek, kırâat-ı seb‘a ve kırâat-ı aşere içerisinde yer almayan şâz kırâatlarla ilgili olacaktır. Necm sûresindeki “عِنْدَهَا جَنَّةٌ” âyetinde¹²⁴⁸ yer alan “جَنَّةٌ” kelimesi bu şekildeki kırâate örnektir. Bu kelime, Hz. Ali, Ebû Hureyre (ö. 58/678), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) ve Zir b. Hubeyş (ö. 82/701) tarafından fiili mazi olarak “جَنَّةُ الْمَأْوَى” şeklinde okunurken; cumhur tarafından mushafta yazıldığı şekliyle isim olarak “جَنَّةٌ” şeklinde okunmuştur.¹²⁴⁹

Tabersî'nin de dahil olduğu kaynakların verdiği bilgiye göre, “جَنَّةُ الْمَأْوَى” kırâatı “سِتْرَةٌ” anlamına gelmekte ve bundan da “أَجَنَّهُ اللَّهُ” “Allah onu örttü, bürüdü, barındırdı” mânası kastedilmektedir. Buradaki “hu” zamiri Hz. Peygamber'e râcîdir; cümle içerisinde fâil konumunda olan “me'vâ” kelimesi ise, Allah'a nispet edilmektedir.¹²⁵⁰ Bu okuyuşa göre, “عِنْدَهَا” lafzındaki zamirin, “نَزَّلَهُ” kelimesine râcî olması muhtemeldir. Bu durumda da kırâatin ortaya koyduğu mâna, “İnişi esnasında, Yüce Allah'ın himayesi, onu (Hz. Peygamber'i), örttü, bürüdü; barındırdı.” şeklinde olmaktadır. Zâhir olan ise bu zamirin Sidre'ye râcî olmasıdır ki daha sahih olan da budur.¹²⁵¹

Tabersî'ye göre, Ahfeş buradaki “جَنَّةٌ” kelimesine “أَنْزَلَهُ” “ona ulaştı, yetiştirdi” mânası vermiştir.¹²⁵² Bu, kişinin, “جَنَّةُ اللَّيْلِ” ifadesine benzemektedir ki, bu ifade “Gecenin karanlığı onu kapladı, ona ulaştı.” anlamına gelmektedir.¹²⁵³ Kaynakların verdiği bilgiye göre, başta Hz. Aişe olmak üzere, bazı sahabiler, “جَنَّةُ الْمَأْوَى” şeklindeki kırâate karşı çıkmışlar, bu şekilde okuyanlar için, “أَجَنَّ اللَّهُ مَنْ قَرَأَهَا” “Allah

¹²⁴⁸ Necm 53/15 “Me'vâ cenneti de onun yakınındadır.”

¹²⁴⁹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 290. Ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, **el-Kırââtü's-Şâzze**, s. 212; İbn Cinni, **Muhtesib**, II, 293; Ukberî, **İ'râbü'l-Kırâ'âti's-Şevâz**, II, 263; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, X, 90.

¹²⁵⁰ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 290. Ayrıca bkz. Kurtubî, **Câmi'**, XX, 27; Halebî, **Dürü'l-Masûn**, X, 90.

¹²⁵¹ Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XXVIII, 244.

¹²⁵² Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, IX, 290. Ahfeş'te böyle bir bilgiye ulaşamadık.

¹²⁵³ Sa'lebî, Muhammed b. İbrâhim, **Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an/Tefsîrü's-Sa'lebî**, thk. Abdullah Kesrevî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004/1425, XXV, 115; Kurtubî, **Câmi'**, XX, 28.

bu şekilde okuyana akıl versin!” demişlerdir.¹²⁵⁴ İbn Cinni’nin Kutrub’dan naklettiği rivâyete göre, İbn Abbas, Ebu’l-Âliye’ye (ö. 90/709) “Ey Ebü’l-Âliye, bu âyeti nasıl okuyorsun?” diye sormuş, o da, “عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى” şeklinde okuduğunu söylemiştir; bunun üzerine İbn Abbas, “Doğru okudun”, demiş ve bunun bir benzeri olan فَلَهُمْ “جَنَّتُ الْمَأْوَى” âyetini¹²⁵⁵ delil olarak getirmiştir.¹²⁵⁶ Bazı kaynaklar, “Şayet böyle bir kırâati Resûlullah’ın büyük sahabileri okumuşsa, hiçbir kimsenin bunu reddetmeye hakkı yoktur.” diyerek bu şekildeki değerlendirmeye karşı çıkmışlar;¹²⁵⁷ ayrıca Hz. Aişe’nin bu okuyuşa cevâzının olduğuna yönelik rivâyetlerin varlığına da işaret etmişlerdir.¹²⁵⁸

Cumhurun okumuş olduğu “جَنَّةُ الْمَأْوَى” ifadesinden ne kastedildiğine yönelik Tûsî ve Tabersî’nin de dahil olduğu kaynaklardan farklı şekillerde yorumlar gelmiştir. İbn Abbas ve Mukâtil, o, arşın sağında yer alan şehitlerin ruhlarının bulunduğu yerdir, demiştir.¹²⁵⁹ Cübbâî ve Katâde, Hz. Adem’in barındığı cennet olarak yorumlamıştır.¹²⁶⁰ Hasan-i Basrî, “O, cennet ehlinin varacağı yerdir.” diye tarif etmiştir.¹²⁶¹ Bütün müminlerin ruhlarının bu cennete sığınmış olması sebebiyle de orası, “Cennetü’l-Me’vâ” diye isimlendirilmiştir. Kurtubî’ye göre, oraya girenler bu cennetin nimetlerinden faydalanmakta ve oranın hoş koku ve esintilerinden teneffüs etmektedirler.¹²⁶²

Konuya dair aktaracağımız son örnek, bir filin isme dönüşmesiyle ilgili olacaktır. Kehf sûresi “أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ” âyetinde¹²⁶³ yer

¹²⁵⁴ İbn Cinni, **Muhteseb**, II, 293; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, V, 199; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, X, 90.

¹²⁵⁵ Secde 32/19. “İman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara, yapmış olduklarına karşılık, konukluk olarak, Me’vâ Cennetleri vardır.”

¹²⁵⁶ İbn Cinni, **Muhtesib**, II, 293.

¹²⁵⁷ Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XX, 44-45; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, X, 90; Âlûsî, **Rûhu’l-Me’ânî**, XXVI, 120.

¹²⁵⁸ Ebu Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XX, 44-45; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXVIII, 244; Âlûsî, **Rûhu’l-Me’ânî**, XXVI, 120.

¹²⁵⁹ Zeccâc, **Me’ânî’l-Kur’an**, V, 72; Sa’lebî, **Keşf**, XXV, 113; Mâverdî, Ebu’l-Hasen Muhammed b. Habîb, **Nüket ve’l-Uyûn**, Tlk. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1992, V, s. 396.

¹²⁶⁰ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, IX, 290.

¹²⁶¹ Tûsî, **Tibyân**, IX, 466.

¹²⁶² Kurtubî, **Câmi’**, XX, 28.

¹²⁶³ Kehf 18/102. “O inkarcılar, beni bırakıp kullarımı kendilerine veli (koruyucu, yardımcı, kayırcı) edineceklerini mi sandılar?”

alan “حَسْبُ” kelimesi kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Cumhur, fiili mazi olarak “أَفْحَسِبَ” şeklinde okurken; A‘şâ ve Bürcümî rivâyetiyle Ebû Bekir, Zeyd rivâyetiyle Ya‘kub “أَفْحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا” şeklinde isim olarak okumuşlardır. Bu kırâat aynı zamanda Hz. Ali, Yahyâ b. Ya‘mer, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İkrime, Katâde, Dahhâk ve İbn Ebû Leylâ’nın (ö. 83/702) da kırâatleridir.¹²⁶⁴ Tabersî’ye göre bu okuyuş, Âsım’ın râvisi Ebu Bekr’in, Âsım’a muhalefet ederek ihtiyarda bulunduğu harflerden birisidir ki, kendi ifadesine göre, müminlerin emiri Hz. Ali’nin kırâatinden alarak Âsım’ın kırâatine katmış ve burada kendine özgü bir okuyuş oluşturmuştur.¹²⁶⁵ Tûsî bu kırâatin i‘rabı üzerinde durarak, “أَفْحَسِبُ” kelimesinin cümlede mübteda üzere merfû olduğunu, aynı zaman da “الَّذِينَ” kelimesinin de muzafı olduğunun söylemiş; “أَنْ يَتَّخِذُوا” cümlesinin ise haber konumunda bulunduğunu belirtmiştir.¹²⁶⁶

Tabersî, bu iki kırâatin ortaya koymuş olduğu kısmi mâna farklılıklarına da temas etmiştir. Buna göre, cumhurun kırâati olan, “أَفْحَسِبُ الَّذِينَ” şeklindeki okuyuşu takdiri olarak, “Allah’ın birliğini kabul etmemekte ısrar eden o kâfirler, beni bırakıp da melekleri ve Meryem oğlu Mesih gibi kullarımı, kendilerine kurtarıcı ve azabımı kendilerinden giderici olarak rabler edindiklerini mi zannettiler.” şeklinde yorumlamıştır.¹²⁶⁷

Kırâat-i aşere ve seb‘a’dan Ebû Bekir ve Ya‘kub’a, sahabeden de Hz. Ali’ye nispet edilen “أَفْحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا” şeklindeki kırâatin ortaya koyduğu mânayı ise Tabersî, İbn Cinnî’den naklettiği bilgilerle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre bu kırâatin anlamı, “Yoksa, kâfirlerin istek ve arzuları, beni bırakıp kullarımdan birtakım kimseleri kurtarıcı olarak görme şeklinde midir? Oysa, kendilerini de diğerleri gibi saymaları gerekmektedir. Zira, onların hepsi benim kulum ve velilerimdir.” şeklindedir. Bunun benzer mânası, “O başıma kaktığın iyilik ise, İsrâiloğulları’nı kendine kul küle etmenin bir sonucu değil miydi?”¹²⁶⁸ âyetinde

¹²⁶⁴ Tûsî, **Tibyân**, VII, 96; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 390. Ayrıca bkz. İbn Mihrân, **Mebûsû**; İbn Cinni, **Muhteseb**, II, 34; Dimyâtî, **İthâf**, s. 373.

¹²⁶⁵ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 390. Benzer bilgiler için bkz. İbn Mihrân, **Mebûsû**, s. 285.

¹²⁶⁶ Tûsî, **Tibyân**, VII, 97.

¹²⁶⁷ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, VI, 392.

¹²⁶⁸ Şu‘arâ 26/22.

bulunmaktadır. Tabersî'ye göre, bu iki kırâat yakın mânalar ifade etmekle birlikte, ikinci kırâat onların bu türden davranışlarını yerme açısından diğer kırâatte bulunmayan daha geniş bir mânayı ortaya koymaktadır.¹²⁶⁹

Dil ve tefsir kaynaklarına baktığımız zaman, Tûsî ve Tabersî'nin yaptığı değerlendirmelerin benzerlerini görmekteyiz. Zeccâc, cumhurun okuyuşu olan birinci kırâati, "Onlar kullarımı dost/ortak edinmek sûretiyle bunun kendilerine fayda sağlayacağını mı zannettiler?" şeklinde te'vil ederken; Hz. Ali ve diğer sahabilere nispet edilen kırâati, "Beni bırakıp, kullarımı yardımcı/ortak edinmeleri onlara yeterli gelecek mi?" şeklinde te'vil etmiş ve bu kırâati "iyi bir okuyuş" olarak nitelemiştir.¹²⁷⁰ Bu kırâatle ilgili benzer yaklaşımı Zemahşerî'de de görmekteyiz. Zemahşerî, "sağlam ve güzel" bir okuyuş olarak nitelediği bu kırâati, "Bu durum, onlara yeterli olmayacak ve zannettikleri gibi Allah'a karşı kendilerine bir fayda sağlamayacaktır" şeklinde yorumlamıştır.¹²⁷¹ Taberî, üzerinde kırâat imamlarının icmâmını gerekçe göstererek, cumhurun okuyuşunu tercih sebebi saymıştır.¹²⁷² İbn Atıyye ise, Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında da bu âyetin, "أَفْظَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا" şeklinde yer almasının, cumhurun kırâatine hüccet olduğunu belirtmiştir.¹²⁷³

1.4. Kelimenin Teşdid veya Tahfif İle Okunması

Konuyla ilgili vereceğimiz örnek, Tahrîm sûresinde geçen "عرف" kelimesinin "عَرَفَ/عَرَفَ" şeklinde okunmasıyla ilgili olacaktır.¹²⁷⁴ Hz. Peygamber'in eşlerinden birisine gizli kalmak üzere vermiş olduğu bir sırrın, başkalarına aktarılmasını konu edinen âyette bu kelime şu şekilde yer almaktadır.

"وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ

بَعْضٍ"

¹²⁶⁹ Tabersî, **Mecme' u'l-Beyân**, VI, 390; İbn Cinni, **Muhteseb**, II, 34.

¹²⁷⁰ Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 314.

¹²⁷¹ Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 617.

¹²⁷² Taberî, **Câmi' u'l-Beyân**, XV, 422.

¹²⁷³ İbn Atıyye, **Muharraru'l-Vecîz**, III, 545.

¹²⁷⁴ Bu konuya daha önce, "Fiillerin Sülâsî ve Mezid Kalıplarda Okunması" başlığı altında temas edildiği için burada bir örnekle iktifâ edilecektir.

*“Hani peygamber, eşlerinden birine sır olarak bir şey söylemişti. Fakat eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere bildirince, peygamber öğrendiklerin bir kısmını eşine anlattı, bir kısmından da vazgeçti...”*¹²⁷⁵

Cumhur, bu kelimeyi teşdid ile “عَرَفَ” şeklinde okurken, sadece Kisâi tahfif ile “عَرَفَ” şeklinde okumuştur.¹²⁷⁶ Ebu Bekir b. ‘Ayyâş da on harften biri olarak tahfif ile okumayı seçmiş ve bu okuyuşunu Hz. Ali’nin kırâatine dayandırdığını söylemiştir. Kendi ifadesine göre Ebû Bekir b. ‘Ayyâş bu okuyuşu, Hz. Ali’nin kırâatinden seçip, Âsım’ın kırâatine dahil ettiği on okuyuştan biri olarak nitelendirmiştir.¹²⁷⁷ Aynı zamanda bu kırâat, Hasan-ı Basrî ve Abdurrahman es-Sülemî’nin (ö. 73/692) de tercih ettiği bir okuyuştur. Sülemî, bu kelimeyi teşdid ile okumanın hatalı bir okuyuş olduğunu ifade etmiştir. Atâ b. Ebû Rebâh’ın (ö. 114/732) rivâyetine göre, bir kişi Sülemî’ye “عَرَفَ” lafzını şeddeli olarak okuduğu zaman Sülemî o kişiye taş atardı.¹²⁷⁸ Ancak Ebû ‘Ubeyd -Kâsım b. Sellâm- ve Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin tercihi şeddeden yana olmuştur. Ebû ‘Ubeyd, tahfif ile olan okuyuşu çirkin bularak reddetmiş, buna âyetin devamındaki Yüce Allah’ın “وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضِ” *“bir kısmından dolayı vazgeçti”* ifadesinin teşdid ile olan okuyuşa delil teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Ebû ‘Ubeyd’e göre, şayet bu lafız şeddesiz olarak “عَرَفَ” “bildi” şeklinde olsaydı, bunun zıttını anlatmak için âyetin devamında cümle, “عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَنْكَرَ بَعْضًا” *“bir kısmını bilmiş, bir kısmını ise bilmemişti”* şeklinde devam etmesi gerekirdi. Zira, “عَرَفَ” kelimesinin zıttı olarak “أَعْرَضَ” kelimesi kullanılmakta iken, “عَرَفَ” kelimesinin zıttı olarak “أَنْكَرَ” kelimesi kullanılmaktadır.¹²⁷⁹ Taberî ve Mekkî b. Ebû Tâlib de mâna açısından daha uygun olması ve kurrânın icmâna mazhar olması sebebiyle tercihlerini tefîl kalıbındaki “عَرَفَ” kırâatinden yana koymuşlardır.¹²⁸⁰

¹²⁷⁵ Tahrîm 66/3.

¹²⁷⁶ Tûsî, **Tibyân**, X, 45; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 52. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 640; Mekkî, **Keşf**, II, 325; Dâni, **Teyâsîr**, s. 212; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 388.

¹²⁷⁷ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 52. Benzer bilgiler için bkz. İbn Mihrân, **Mebûsât**, 440.

¹²⁷⁸ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 52-53. Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’an**, III, 166.

¹²⁷⁹ Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, 1171; İbn Zencele, **Hucce**, 713; Mekkî, **Keşf**, II, 325; Kurtubî, **Câmi‘**, XXI, 81.

¹²⁸⁰ Taberî, **Câmi‘**, XXIII, 92; Mekkî, **Keşf**, II, 326.

İlgili kırâatlerin âyette ortaya koydukları mânâ farklılıklarına gelince, teşdid ile “عَرَفَ” şeklinde okunması durumunda, “bildirmek” anlamına gelmektedir ki, bu durumda ilgili âyetin anlamı “Fakat o kendisine sır olarak verilen sözü başkasına aktarınca, Allah da bu durumu peygamberine bildirerek açığa çıkardı. Peygamber de eşine o söylediğinin bir kısmını bildirdi, bir kısmından vazgeçti” şeklinde olmaktadır.¹²⁸¹

Tahfif ile “عَرَفَ” şeklinde okunması durumunda ise, Tûsî’nin nakline göre Ferrâ, “Bir kısmından dolayı kızdı ve cezalandırdı, bir kısmını da affetti.” mânasını vermektedir.¹²⁸² Buradaki “عَرَفَ” kelimesi “جَزَى” “cezâlandırmak, mükafatlandırmak, karşılığını vermek” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu tıpkı sana kötülük yapan kimseye, “لَأَعْرِفَنَّ مَا فَعَلْتَ” “Senin bu yaptığının karşılığını biliyorum.” demeye benzemektedir ki, yani “لَأَجْزِيَنَّكَ عَلَيْهِ” “Bundan dolayı seni kesinlikle cezalandıracağım.” anlamı çıkmaktadır. Benzer durum “وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ” “*Ne hayır işleseniz Allah onu bilir (Allah onun karşılığını size verir)*”¹²⁸³ âyetinde de yer almaktadır ki, buradaki “عَلِمَ” “bildi” fiili, “جَزَى” “karşılık, ceza, mükafat vermek” anlamlarında kullanılmaktadır.¹²⁸⁴ Rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber eşi Hafsa’yı bu davranışından dolayı kısmi bir cezaya çarptırarak onu bir talakla boşamış, ancak Allah’ın emri uyarınca ona tekrar dönmüştü.¹²⁸⁵

Görüldüğü gibi bu örnekte, bir kelime kırâat imamlarınca hem tahfif hem de teşdid olmak üzere iki farklı kalıpta okunabilmiştir. Fiillerde meydana gelen bu türden kalıp farklılıkları çoğu zaman benzer yahut yakın mânalar ifade etmekte iken bu örnekte daha farklı bir mânâ ortaya koymuştur. Buna göre, teşdid ile okunan kırâati, Tûsî ve Tabersî’nin de içerisinde bulunduğu birçok âlim, “bildirmek, haber vermek”, şeklinde yorumlarken; tahfif ile okunan kırâati ise, “cezâlandırmak, karşılığını vermek” gibi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu örnek,

¹²⁸¹ Tûsî, **Tibyân**, X, 47; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, X, 53.

¹²⁸² Tûsî, **Tibyân**, X, 45. Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me‘âni'l-Kur’an**, III, 166.

¹²⁸³ Bakara 1/197.

¹²⁸⁴ Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, X, 53. Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, VI, 301-302; Mekki, **Keşf**, II, 325; Kurtubî, **Câmi**, XXI, 81.

¹²⁸⁵ Tûsî, **Tibyân**, X, 47; Tabersî, **Mecme‘u'l-Beyân**, X, 53. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi**, XXIII, 92.

fiillerin farklı kalıplarda gelmesinin, ilgili âyette bazen farklı mâna zenginliklerine yol açtığını görmemiz açısından önem arz etmektedir.

2. Tûsî ve Tabersî'nin İmâmiyye Şîası'nın Görüşlerini Desteklemek İçin Kırâatleri Kullanması

Tûsî ve Tabersî, İmâmiyye Şîası'na mensûbiyetlerinin bir tezâhürü olarak, yaygın yahut sahabeye isnâd edilen kimi kırâatleri, kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda kullanmışlardır. Bunun en bâriz örneğini abdestte ayakları mesh etmek ve mut'a nikâhında görmekteyiz. Biz bu iki konuyu kırâat-tefsir ilişkisi bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Bu başlık altında işleyeceğimiz bir başka konu, Tûsî ve Tabersî'nin Ehl-i beyt, İmâmet, velâyet, takiyye gibi sâir konuları delillendirmede başvurdukları, Ehl-i beyt'e nispet edilen kırâatler olacaktır.

2.1. Abdestte Ayakları Mesh Etmek

Usûliddin konularında Ehl-i sünnet'ten farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olan genelde İmâmiyye özelde Tûsî ve Tabersî, dinin ibadetlere taalluk eden hususlarında da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu farklılıklardan birisi de abdestte ortaya çıkmaktadır.

İmâmiyye Şîası, abdestte niyetin yanı sıra, iki uzvun yıkanacağını, iki uzvun ise mesh edileceği görüşünü benimsemektedir. Buna göre abdestin farzları; abdest almadan önce niyet etmek, elleri dirseklerle beraber yıkamak, yüzü yıkamak, başı ve ayakları mesh etmek şeklindedir.¹²⁸⁶ Burada ayakların mesh edilmesi olayı Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ibâdetler konusunda en derin görüş ayrılıklarından birisini ifade etmektedir.

Konuyla ilgili ihtilâf, Mâide sûresindeki, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا "Ey imân edenler! Namaza kalkacağınız vakit, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh

¹²⁸⁶ Tûsî, **Mebsût**, I, 19-22; Tûsî, **İktisâd**, s. 375-379.

edin, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın/mesh edin... ” âyetindeki “وَأَرْجُلُكُمْ/وَأَرْجُلُكُمْ” şeklindeki farklı iki kırâate dayanmaktadır.

Tûsî ve Tabersî, kırâat imamlarından, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Ebû Bekir Şu‘be, Ebû Ca‘fer ve Halef “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde cer kırâati ile; Nâfi‘, İbn Âmir, Yakub, Kisâî, Hafs ve A‘şâ ise “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde nasb kırâati ile okuduklarını nakletmişlerdir.¹²⁸⁷

Tabersî’ye göre bu âyetteki kırâat farklılığı, İslâm ümmetinde farklı görüş ve uygulamalara yol açmıştır. Ehl-i sünnet fukahâsı, ayakları yıkamanın farz olduğu sonucuna ulaşırken, İmâmiyye mezhebi ise, ayakları mesh etmenin farz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Tabersî’ye göre, bu aynı zamanda İbn Abbas, Enes b. Mâlik (ö. 93/711), İkrime (ö. 105/723/), Âmir eş-Şa‘bî (ö. 104/722) gibi sahabe ve tâbiünden ileri gelenlerin de görüşünü yansıtmaktadır. Hasan-ı Basrî kişinin bu ikisinden birini yapma hususunda muhayyer bırakıldığını söylemiştir. Taberî ve Cübbâî de bu görüştedir, ancak o ikisi, sadece ayakların üstüne mesh etmeyi yeterli görmemişler, meshi ayakların tamamına teşmil etmişlerdir.¹²⁸⁸ Yine Zeydiyye imamlarının tamamı hem yıkamanın hem de mesh etmenin farz olduğu yönünde hüküm beyân etmişlerdir.¹²⁸⁹

Tûsî ve Tabersî’ye göre, bu kelime mecrur olarak okunması durumunda, “رُؤُوسِكُمْ” kelimesine atfedilmekte olup, bu durumda ilgili âyet, tıpkı başları mesh etmenin farziyetini ortaya koyduğu gibi, ayakları mesh etmenin farziyetini de sarıh

¹²⁸⁷ Tûsî, **Tibyân**, III, 447; Tabersî, **Mecme‘ul-Beyân**, III, 281. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 242; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 254.

¹²⁸⁸ Taberî şöyle demektedir: Bize göre bu hususta doğru olan görüş, Allah Teâlâ’nın, teyemmümde yüzün tamamını toprakla mesh etmeyi emretmesi gibi abdestte de ayakların tamamını suyla mesh etmeyi emretmiş olmasıdır. Abdest alan bir kimse, ayaklarının tamamını su ile meshetmesi durumunda, ayaklarını “mesh edin/yıkayan” şeklinde isimlendirilmeyi hak etmiştir. Zira, abdeste ayakların yıkanması, onların suyla ovalanmasını ifade etmektedir. Ayakların meshedilmesi ise, el yahut onun yerini tutan başka bir şeyle bu uzuvları suyla sıvazlamaktır. Bu iki fiili bir arada gerçekleştiren kimse, “yıkayan/mesh eden” mesabesinde olur. Dolayısıyla ayaklarının tamamını, su ile mesheden kimse hem yıkama hem de mesh etme işlevini yerine getirmiş olmaktadır. Taberî’ye göre, âlimlerin çoğunluğu, kişinin elleriyle ovalamadan, ayağını sadece suya sokup çıkarmak sûretiyle abdest almasını hoş karşılamamışlardır. Ayrıca Taberî, her iki kırâati de muteber olarak addetmekle birlikte, gerek dil gerekse anlam yönünden cer kırâatinin kendisine daha hoş geldiğini belirterek tercihinin cer kırâatından yana koyar. (Bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, VIII, 198-200.)

¹²⁸⁹ Tabersî, **Mecme‘ul-Beyân**, 281, 284. Ayrıca bkz. Râzî, **Mefâtihu’-Ğayb**, XI, 305; Âlûsî, **Rûhu’l-Beyân**, 63-64.

bir şekilde ortaya koymaktadır.¹²⁹⁰ Kelimeyi “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde nasb okumak sûretiyle “وَأَيْدِيكُمْ” kelimesi üzerine izâfe etmek, uzak bir ihtimâldir. Zira cümlede yakın olan bir kelimenin etkisi, uzak olan bir kelimenin etkisinden daha önceliklidir. Yüzün ve ellerin yıkanmasını ifade buyuran, “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ” “Yüz ve ellerinizi yıkayınız” şeklinde “yıkama” hükmünü ifade eden birinci cümle; mesh etmeyi ifade buyuran “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “Başlarınızı mesh ediniz.” şeklindeki ikinci cümle ile hükümsüz hale gelmiştir. Yani müstakil bir hüküm bildiren birinci cümleden sonra, yine müstakil bir hüküm bildiren yeni bir cümle başlamıştır. Hükmü sona ermiş bir cümle üzerine atıfta bulunmak, doğru değildir. Bunu şu şekildeki bir söz dizisi üzerinde açıklamak meseleyi daha anlaşılır hale getirecektir: “Zeyd’i ve Amr’ı dövdüm; Halid ve Bekir’e ikramda bulundum.” anlamındaki, “ضربت زيدا وعمرا؛” “وأكرمت خالدا وبكرا” cümlesindeki, ikrâm konusunda Bekir’in Hâlid’e izâfe edilmesi, yakınlık ve anlam bakımından başka bir kelimeye izâfe edilmesini imkânsız hale getirmektedir. Bekir’i birinci cümle olan ve hükmü sona eren, “dövme” fiiline döndürmek doğru değildir. Bunun gibi, mesh etme hükmüne dâhil olan “ayaklar” kelimesini, yıkama hükmüne dâhil olan “eller” kelimesine atfetmek de doğru değildir.¹²⁹¹

Tûsî ve Tabersî, özellikle cer kırâatinin daha sarîh bir şekilde ortaya koyduğunu düşündükleri, abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğuna yönelik görüşlerini, farklı açılardan temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda, önce Ehl-i sünnet kaynaklarından gelen itirazlara yer vermişler, sonra bu itirazlara cevap sadedinde görüşler beyân etmişlerdir.

a. Onlara göre, bu itirazlardan birisi, “Kelimenin cer kırâatindeki “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde esre ile okunması mücâveret (yakınlık) yani fonetik uyum sebebiyle olmaktadır.” şeklindedir. Şöyleki, “âyetteki “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklindeki cer kırâati, “رُءُوسِكُمْ” kelimesine mâna yönünden değil de tıpkı Araplar’ın “هَذَا جُرُضٌ ضَبٌّ خَرَبٌ” “Bu, çökmüş keler yuvasıdır.” yâhut, “كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُرْمَلٍ” “İnsanların büyüğü/önderi, nakışlı elbiselere bürünmüştür.” sözlerinde olduğu gibi, mücâveret (yakınlık) sebebiyle lafız ve i’rab yönünden cer okunmuştur. Nitekim, “هَذَا جُرُضٌ ضَبٌّ خَرَبٌ” örneğindeki, “خَرَبٌ”

¹²⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, III, 452.

¹²⁹¹ Tabersî, **Mecme’u’l-Beyân**, III, 288.

kelimesi “صَبَّ” kelimesinin değil, “جُرُ” kelimesinin sıfatıdır. Yine ikinci örnekteki, “مَزْمَلٍ” kelimesi, “بَجَادٍ” kelimesinin değil, “كَبِيرٍ” kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla, cümle içerisindeki gerçek konumları, mecrur değil merfûdur. Ancak cerr-i civâr (yakınlıktan ötürü esre alma) sebebiyle meksûr kılınmışlardır. İşte bu örneklerde olduğu gibi, âyette yer alan, “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesi de kendisine en yakın olan “وَأَمْسَحُوا” kelimesine mücâveret sebebiyle lafzen atfedilmiştir ve bu sebeple mecrur okunmuştur.¹²⁹²

Tûsî ve Tabersî, bu iddianın geçersiz olduğunu şu gerekçelerle izâh etmeye çalışmışlardır:

a.1. Zeccâc’ın da ifade ettiği gibi¹²⁹³ bu şekildeki bir uygulama Allah kelâmında yeri olmayan, şiirde ve sözde zaruretten kaynaklı uygulanan, şâz bir yöntemdir. Allah kelâmı böylesi bir nâkîsa içeren uygulamadan münezzehtir.

a.2. Mücâveretten ötürü mecrur kılma, kelimedede ancak atıf harfî yer almadığı zaman söz konusu olabilir. Atıf harfî bulunduğu vakit, böylesi bir uygulama geçerli olmaz.

a.3. Yine mücâveret sebebiyle kelimenin mecrur kılınması yöntemine, “جُرُ” örneğinde olduğu gibi, ancak ifade ve anlam cihetinden herhangi bir karışıklık ve belirsizliğin bulunmaması durumunda başvurulur. Şayet anlamda bir iltibâs (karışıklık) meydana gelecekse başvurulmaz. Yukarıda yer alan örneklerde, “جُرُ” kelimesinin, “صَبَّ” kelimesinin değil, “جُرُ” kelimesinin sıfatı olduğu; yine “مَزْمَلٍ” kelimesinin, “بَجَادٍ” kelimesinin değil, “كَبِيرٍ” kelimesinin sıfatı olduğu gâyet açıktır. Anlamda herhangi bir karışıklığın meydana gelmesi söz konusu değildir. Halbûki ilgili âyette belirsizlikten emin olma durumu bulunmamaktadır; zira bu durumda ayakların mesh edilmesi de yıkanması da imkân dahilindedir.¹²⁹⁴

b. Tûsî ve Tabersî’ye göre, Ehl-i sünnet kaynaklarından gelen bir başka itiraz noktası, âyette geçen “mesh” kelimesinin hem mesh hem de “gasl” yani yıkama anlamına gelen müşterek bir lafız olduğu görüşüdür. Nitekim, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) mesh kelimesinin “hafîfçe yıkamak” anlamını barındırdığını söylemiştir.

¹²⁹² Tûsî, *Tibyân*, III, 453; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, III, 285. Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XI, 305; Kurtubî, *el-Câmi’*, IV, 63; Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, VII, 64.

¹²⁹³ Bkz. Zeccâc, *Me‘ânî’l-Kur’an*, III, 215.

¹²⁹⁴ Tûsî, *Tibyân*, III, 453-454; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, III, 287-288.

Bu görüşü benimseyenler, namaz için abdest alan bir kişiyi ifade etmede kullanılan, "تَمَسَّحٌ لِلصَّلَاتِ" ifadesini kendilerine bir delil olarak görmüşlerdir. Bu iddialarını onlar, "Tahdîd (sınırlama) abdestte yıkanan uzuvlar için söz konusudur; mesh edilen uzuvlar için böylesi bir durum söz konusu değildir. Âyette mesh ile alakalı bir sınırlandırma vâkî olduğuna göre, yıkamadaki sınırlandırmaya muvâfakatı sebebiyle, buradaki meshten kastedilen mânanın, gasl (yıkama) hükmüne râcî olmasıdır." şeklinde kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir. Bu sebeple onlar, "ercül" kelimesi, "ruûs" kelimesine atfedilmek sûretiyle, cer kırâatinde okunsa dahi, buradaki "mesh" kelimesi "yıkamak" anlamına da muhtemel olması sebebiyle, mevcut kırâatteki meshten maksat, ayakların yıkanmasıdır, demişlerdir.¹²⁹⁵

Tûsî ve Tabersî, kendilerinin de naklettikleri "mesh" ile kastedilen mânanın "yıkamak" olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkmışlardır. Buna göre, bu şekildeki görüş üç yönden bâtıldır:

b.1. Âyette geçen "mesh" ve "gasl" kelimeleri lugât ve ıstılâh olarak birbirlerinden farklı mânaya gelmektedirler. Bu sebeple Allah Teâlâ, abdestte yıkanacak uzuvlarla, mesh edilecek uzuvları birbirinden ayırmıştır. Böylesi bir durum söz konusu iken, bu iki kelimenin aynı mânayı ifade ettikleri nasıl söylenebilir?

b.2. Diğer taraftan, mecrur kırâate göre "ercül" kelimesi, "ruûs" kelimesine atfedilmektedir. Bu durumda başın mesh edilmesi hususunda hiçbir şüpheye mahal yoktur. Yani başın yıkanması gibi bir ihtilâf söz konusu değildir. Ayaklar (ercül), başa (ruûs) atfedildiği için benzer hüküm ayaklar için de cârî olmalıdır. Zira atıf bunu gerekli kılmaktadır.

b.3. Şayet "mesh" kelimesi "gasl" mânasında olmuş olsaydı, abdest alırken ayakların yıkanmasının gerekli olduğunu düşünenlerin, Hz. Peygamber'den naklettikleri, "Allah Resûlü abdest aldı, sonra her iki ayağını da yıkadı." meâlindeki rivâyetle istidlalleri sâkıt olmuş olurdu. Bu sebeple âyetin cer kırâatinde okunması

¹²⁹⁵ Tûsî, **Tibyân**, III, 454; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 285. Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 215. Kurtubî, **Câmi'**, VI, 92.

durumunda, “mesh” kelimesine, yıkamak anlamını vermek, şâz kabilinden bir görüşür.¹²⁹⁶

b.4. Namaz için abdest alan kimse hakkında kullanılan ve Zeyd el-Ensârî’nin istişhâd ettiği "تَمَسَّحَ لِلصَّلَاتِ" şeklindeki kavle gelince, bu söz aslında, “Namaz için azalarımı yıkadım ve mesh ettim.”¹²⁹⁷ şeklindeki uzun cümlelerin muhtasar halidir. Burada “temessuh” kelimesinin kullanılmasındaki gaye, yıkanmış olan azaların aynı zamanda suyla ovalanmasından kaynaklanmaktadır. Kastedilen mânânın anlaşıldığı varsayılarak, söz vecîz bir şekilde ifade edilmiştir. Yoksa bu şekildeki bir ifade biçimi, “mesh” kelimesinin “gasl” kelimesiyle aynı mânaya gelen müşterek bir lafız olduğu anlamına gelmemektedir.¹²⁹⁸

c. Tûsî ve Tabersî, “Cer kırâatinde okunsa dahi ayakların da yıkanması gerekmektedir, zira abdestte ellerin dirseklere kadar sınırlandırılması onların yıkanmasını gerekli kılmaktadır, benzer şekilde ayaklar da topuklara kadar sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla ayakların da yıkanması gerekmektedir.” şeklindeki iddianın da geçersiz olduğunu dile getirmişlerdir. Tûsî ve Tabersî’ye göre, bu sözün kabul edilebilir bir tarafı bulunmamaktadır. Zira biz, ellerin yıkanma illetini, onların tahdîd (sınırlama) altına alınmış olmalarına bağlayamayız. Buradaki tahdîd, onların nasıl yıkanacağını açıklamak için getirilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ onların yıkanmasını bizâtihi farz kılmıştır. Ellerin yıkanmasının farziyeti, kendinden önceki yıkanan bir uzva -ki o da yüzdür- atfedilmeleri sebebiyledir. Benzer, şekilde ayakların mesh edilmesinin farziyeti de kendinden önceki meshedilen bir uzva -yani başa- atfedilmiş olması sebebiyledir. Çünkü mesh, tıpkı abdeste uzuvları yıkamada olduğu gibi şer’î bir hükümdür. Yıkamaya getirilen sınırlamanın, mesh için getirilmesi de gâyet doğaldır.¹²⁹⁹

d. Tabersî, “Sözün ahenk ve tertîbi açısından, mahdûd olanın mahdûd olana atfedilmesi, yani sınırlandırılmış olan ayakların sınırlandırılmış olan ellere atfedilmesi, daha evlâdır.” şeklindeki muhtemel bir soruya şu şekilde cevap verir: Bu

¹²⁹⁶ Tûsî, **Tibyân**, III, 454; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 286.

¹²⁹⁷ Tûsî ve Tabersî’ye göre, "تَمَسَّحَ لِلصَّلَاتِ" cümlesinin açılımı aslında şu şekildedir: "اغْتَسَلْتُ وَتَمَسَّحْتُ" (Bkz. Tûsî, **Tibyân**, III, 454; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 285.)

¹²⁹⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 454; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 287.

¹²⁹⁹ Tûsî, **Tibyân**, III, 456.

doğru değildir, zira eller mahdûddur, fakat kendisinin atfedildiği yüzler mahdûd değildir. Kezâ ayaklar mahdûddur, atfedildiği baş mahdûd değildir. Allah Teâlâ bu âyette, yıkamada sınırlandırılmamış bir uzva -o yüzdür-, yıkamada sınırlandırılmış bir uzvu -o ayaklardır- atfetmiştir. Sonra yeni bir cümleye başlamıştır, burada mesh etmede sınırlandırılmamış bir uzva -o baştır-, meshetmede sınırlandırılmış bir uzvu -o ayaklardır- atfetmiştir. Böylece âyette de ahenkli bir diziliş söz konusu olmuştur.¹³⁰⁰

e. Ehl-i sünnet ile İmâmiyye arasında, cer kırâatine yönelik şöyle bir tartışma da olmuştur. Ehl-i sünnet'e göre, "Ayakları yıkamadaki farziyet, "الى الكعبين" ifadesi ile 'topuklara kadar' yıkama ile sınırlıdır; oysa böyle bir sınırlama mesh fiilinde değil sadece yıkama fiilinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla nasb kırâatinde olduğu gibi cer kırâatinde de ayakları yıkamak farzdır."¹³⁰¹ Her iki kırâatte de ayakları mesh etmenin gerekli olduğunu düşünen genelde İmâmiyye özelde de Tûsî ve Tabersî ise bu görüşe şu şekilde mukâbelede bulunmuştur: "Görüşümüze göre, "ka'b" yani topuk, ayağın sırtında, eklem bölgesinin alt kısmında bulunan iki çıkıntı kemiğidir. Her ne kadar bu noktaya kadar kendisi ayakların yıkanmasını kabul etse de Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) (İmâm Muhammed) de bu görüştedir."¹³⁰²

f. Tûsî ve Tabersî, Ehl-i sünnet müfessir ve fukahâsı tarafından dile getirilen, ka'beyn (topuk), ayak bileğinin sağ ve solunda bulunan iki çıkıntı kemikten ibârettir, şeklindeki tanımlamalara da karşı çıkar. Onlara göre, Ehl-i sünnet'in iddia ettiği gibi "كعبين" ifadesiyle kastedilen şayet ayakların iki tarafındaki aşık kemikleri olsaydı, bu durumda Allah Teâlâ bu kelimeyi, "وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" şeklinde tesniye olarak değil, "وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعَابِ" şeklinde çoğul olarak ifade buyururdu. Zira bu tanıma göre, her iki ayakta toplamda dört adet topuk bulunmaktadır.¹³⁰³

g. Cer kırâatine yönelik getirilen bir başka yorum ise, mesh etmenin hakikatte var olduğu, ancak bu uygulamanın çıplak ayaklar üzerine değil mestler üzerine mesh

¹³⁰⁰ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, III, 287.

¹³⁰¹ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 306.

¹³⁰² Tûsî, *Tibyân*, III, 456; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, III, 289.

¹³⁰³ Tûsî, *Tibyân*, III, 456; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, III, 289.

etme şeklinde olduğudur.¹³⁰⁴ Tûsî'ye göre mestler üzerine mesh etmek câiz olmadığı gibi sarık üzerine mesh etmek de câiz değildir. Zirâ bu âyetin delâlet ettiği husus, ayaklar ve başa mesh etmektir. Zira yüzü örten peçe yüz olarak, ellere takılan eldiven el olarak isimlendirilemeyeceği gibi, başı örten sarık baş olarak, ayaklara giyilen mest de ayak olarak isimlendirilemez. Allah Teâlâ, bu âyette gerçek anlamda “ayak” olarak isimlendirdiği uzva mesh etmeyi farz kılmıştır. Mest üzerine mesh etmeye dair gelen haberler, haber-i vâhid türünden rivâyetler olup, Kur'an'ın zâhirine onların tercih edilmesi muhaldır.¹³⁰⁵

Ehl-i sünnet müfessir ve fukahâsı Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığına yönelik uygulamalarından ve bu yönde vârid olan birçok hadis-i şeriften hareketle, gerek nasb kırâatinde gerekse cer kırâatinde ayakların yıkanması gerektiği görüşüne ulaşmışlardır.¹³⁰⁶ İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), “Ben, İslâm ümmetinin fakihlerinden Taberî ile Rafizîlerin (Şîa) dışında ayakları yıkamanın vucûbiyetine karşı çıkan kimse bilmiyorum.” demektedir.¹³⁰⁷

Başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere Şîî müfessirler ise, cer kırâatinde olduğu gibi, nasb kırâatinde de ayakları mesh etmenin farziyetini çıkarmışlardır. Şöyle ki, bu kelime, “وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” şeklinde nasb kırâatine göre okunsa dahi, “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “Başınıza mesh ediniz.” ibâresindeki “بِرُءُوسِكُمْ” lafzı, lafzen mecrur olmakla birlikte, mahallen mansub makamındadır. “Ruûs” kelimesinin başında ba‘ziyet anlamı ifade eden, “bâ” harf-i ceri bulunması sebebiyle mecrur okunmuştur. O da başın bir kısmına mesh etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki, “وَأَرْجُلُكُمْ” lafzını, “بِرُءُوسِكُمْ” kelimesinin zâhirine atfedilmesi durumunda mecrur okumak câiz olurken; mevziine/mahalline atfedilmesi durumunda ise munsûb okumak câiz olmaktadır. Zira

¹³⁰⁴ Tûsî, **Tibyân**, III, 454. Ayrıca bkz. Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XI, 306; Kurtubî, **Câmi'**, VI, 345.

¹³⁰⁵ Tûsî, **Tibyân**, III, 455, 457.

¹³⁰⁶ Ehl-i sünnet'in ileriye sürdüğü deliller için meselâ bkz. Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XI, 305-307; Kurtubî, **Câmi'**, VII, 342-347; Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, II, 117; Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, VII, 63-72.

¹³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah, **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Muhammed Bicâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1974, II, 575; Kurtubî, **Câmi'**, VII, 343.

onun mahalli, mesh eylemi üzerinde gerçekleştiği için, mansubtur. Bu şekildeki uygulamaların Arap dilinde birçok örneği bulunmaktadır.¹³⁰⁸

Tûsî ve Tabersî her iki kırâatte de ayakları mesh etmenin farziyetini, gerek sahabe gerekse Ehl-i beyt ekolüne dayandırılan birtakım rivâyetlerle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber, Hz. Ali, imamlar, seçkin sahabe ve tâbiînin uygulaması da bu yöndedir. Nitekim, sahabeden İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656); tâbiünden Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Âmir eş-Şa'bî, İkrime, Katâde b. Diâme (ö. 117/735) kanalıyla gelen rivâyetler, her iki kırâatte de ayaklara mesh etmenin farziyetini ortaya koymaktadır. İbn Abbâs Hz. Peygamber'in abdestini tavsif ederken, O'nun iki ayağını da mesh ettiğini bildirmiştir. Başka bir rivâyette yine o, "Allah'ın kitabında ayakların mesh edilmesi emredilmektedir; lâkin insanlar meshi terkedip yıkamaya yönelmişlerdir." şeklinde bir beyânı olmuştur. İkrime, İbn Abbas'ın, "Abdest iki uzvun yıkanması ve iki uzvun da meshedilmesinden ibarettir." şeklindeki bir sözünü nakletmiştir. Benzer görüş Enes b. Mâlik tarafından da dile getirilmiştir. Bir rivâyete göre, Enes b. Mâlik'in oğlu Muhammed b. Enes kendisinin de bulunduğu bir mecliste şöyle bir olayı nakleder: Emevî vâlisi Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) Ahvaz'da hutbe irâd ederken temizlikten söz açarak: "Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayınız, başlarınızı ise mesh ediniz. İnsanoğlunun ayaklarından daha çok kirlenme ihtimâli olan başka bir uzvu bulunmamaktadır. Bu sebeple ayaklarınızın, altını, üstünü ve topuklarını da yıkayınız." diye orada bulunan insanlara tavsiyelerde bulunmaktadır. Bunu işiten Enes b. Mâlik: "Allah doğru söylemiştir, Haccâc ise yalan söylemiştir. Zira Allah, "وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" "*Başlarınızı ve ayaklarınızı mesh edin...*" buyurmaktadır." demiştir. Yine bu rivâyeti nakleden Muhammed b. Enes: "Enes b. Mâlik ayaklarını mesh ettiği vakit onları ıslatarak mesh ederdi." demiştir. Katâde de konuyla ilgili olarak, "Allah abdestte iki azanın mesh edilmesini, iki azanın da yıkanmasını farz kılmıştır." demiştir.¹³⁰⁹ Âmir eş-Şa'bî de, "Cebrâil meshi indirmiştir; nitekim teyeyyümde de abdestte yıkanması emrolunan uzuvlar mesh edilmekte, mesh edilmesi emrolunan uzuvlar ise ilgâ edilmektedir." şeklinde bir

¹³⁰⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 452, 455; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 288.

¹³⁰⁹ Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, VIII, 197.

görüş dillendirmiştir. Evs b. Evs şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Allah Resûlü’nü abdest alırken gördüm; terliklerini mesh etti, sonra kalkıp namaza durdu.” Huzeyfe b. Yemân’ın rivâyetine göre, “Allah Resûlü çerçöp birikintisinin üzerine küçük hacetini giderdi. Sonra su isteyerek abdest aldı, ayaklarını mesh etti.”¹³¹⁰ Sahabeden Evs b. Evs’in rivâyetine göre, “O, Allah Resûlü’nü abdest alırken görmüş, terliklerini mesh etmiş, sonra kalkarak namaza durmuştur.” Hubbetü’l-Garbî’nin rivâyetine göre: “Ali b. Ebû Tâlib genişçe bir alanda ayakta su içmiş, sonra abdest alarak, terliklerini mesh etmiştir.” Yine Hz. Ali şöyle demiştir: “Kur’an (ayakların) mesh edilmesi üzerine nâzil olmuştur.”¹³¹¹

Tabersî’ye göre, abdestte ayakların mesh edilmesine yönelik Ehl-i beyt büyüklerinden sayısız rivâyetler nakledilmiştir. Hüseyin b. Saîd el-Ahvâzî → Fudâle → Hammâd b. Osmân → Gâlib b. Huzey → Muhammed el-Bâkır şeklinde gelen bir rivâyete göre, Gâlib b. Huzeyl şöyle demiştir: İmâm Muhammed el-Bâkır’a ayaklar üzerine mesh etmenin hükmünü sordum, o, “Cebrâil bu âyeti ayakları mesh etme üzerine indirmiştir.” dedi.¹³¹²

Konuyla ilgili başka bir rivâyeti Ahmed b. Muhammed nakletmektedir. O şöyle demiştir. Ebû’l-Hasen Mûsâ b. Ca’fer’e (Mûsâ el-Kâzım) ayaklara meshin nasıl yapılacağını sordum. Bunun üzerine, avucunu ayak parmaklarının üzerine koydu, sonra ayağının sırtındaki çıkıntıya kadar onları mesh etti. Kendisine, “Şayet kişi iki parmağıyla iktifâ etmek sûretiyle meshini yapsa yeterli olur mu?” diye

¹³¹⁰ Bu rivâyet başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere birçok kaynakta yer almaktadır. Ancak bu rivâyetlerde Allah Resûlü’nün çıplak ayak üzerine değil de, “mest” anlamına gelen “خَفِي” üzerine mesh ettiği rivâyet edilmektedir. Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXVIII, 277.

"عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ: " رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى سَبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَأَتَيْتُهُ، فَقَوَّصْتُ وَمَسَحَ عَلَى خَفِيهِ "

¹³¹¹ Tûsî, Tibyân, III, 452-453; Tabersî, **Mecme’ul-Beyân**, III, 284-285. Konuyla ilgili İmâmiyye Şîası’nın hadis kaynakları için bkz. Küleynî, **Furû’**, III, 32; Şeyh Sadûk, **Kitâbü men lâ Yahzuruhü’l-Fakîh**, thk. Hasan Mûsevî, Müessesetü’l-Alemî, Beyrût, 1406/1986, I, 39-41; Tûsî, Ebû Cafer, **el-İstibsâr**, thk. Seyyid Hasen Horasân, Matbaatü’n-Necef, 1375/1956, I, 54-56. Zikri geçen rivâyetler ve bu rivâyetlerin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, VIII, 194-200; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 163; Kurtubî, **Câmi’**, VII, 343-344; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II, 52-53.

¹³¹² Tabersî, **Mecme’ul-Beyân**, III, 285. Ayrıca bkz. Tûsî, **İstibsâr**, I, 64.

sordum. O, “Hayır, mesh, ancak avucun tamamıyla yapılması durumunda yerine getirilmiş olur.” dedi.¹³¹³

Diğer taraftan Tûsî ve Tabersî abdest alırken ayakların yıkanmasını açık şekilde ortaya koyan hadisleri ya görmezden gelmişler ya te’vil etmişler ya da onları mezhebî sâiklerle reddetme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, abdest alırken ayaklarında kuru kısımlar kalan bir kişiyi uyarı mâhiyetinde dile getirdiği, “Ayak topuklarının cehennem ateşinden vay hâline!”¹³¹⁴ şeklindeki sözünü ve “Hz. Peygamber abdest aldı, sonra ayaklarını yıkadı.”¹³¹⁵ meâlindeki benzer hadislerini şu şekilde yorumlamıştır. “Bu şekildeki rivâyetler Kur’an’ın zâhirî mânasından dönmeyi gerektirmeyip, kesin bilgi ve hüccet değeri taşımayan zan ifade eden haberlerdir. Üstelik Ehl-i sünnet kaynaklarında, Resûlullah’ın abdest aldıktan sonra, ayaklarını mesh ettiğine dair rivâyetler de vârid olmuştur. Bu rivâyetler birbirleriyle çelişmektedir.” Allah Resûlü’nden nakledilen, “O ökçelerin cehennem ateşinden vay hâline!” şeklindeki hadisine gelince, Tabersî’ye göre Hz. Peygamber bu sözü şu sebeple söylemiştir: “Rivâyet edildiğine göre, incelikten nasibi olmayan bazı bedevî Araplar, ayakta bevlederlerdi. Bu sebeple idrar damlaları topuklarına ve ayaklarına sıçrardı. Onlar ayaklarını yıkamadan bu şekilde namaz için mescide girerlerdi. Allah Resûlü, onların bu davranışlarını uyarı mâhiyetinde bu sözü söylemiştir.”¹³¹⁶

Öte yandan, Tûsî, İmâmiyye Şîası’nın muteber hadis kaynaklarından biri olarak kabul ettiği ve kendisine ait olan *el-İstibsâr* adlı eserinde, Ehl-i beyt kanalıyla gelen ve Ehl-i sünnet’in bu konudaki görüşleriyle örtüşen haberleri, takiyyeye hamlederek yorumlamıştır. Örneğin, Tûsî, ilgili eserinde, Hz. Ali’nin abdest alırken ayaklarını yıkadığına yönelik şöyle bir rivâyet nakletmiştir. Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr → Ubeydullâh b. Münebbih → Huseyn b. Ulvân → Amr b. Hâlid → Zeyd b. Ali → o da babaları kanalıyla, Hz. Ali’ye dayandırılan bir rivâyete göre, o şöyle

¹³¹³ Tabersî, **Mecme’ul-Beyân**, III, 285. Ayrıca bkz. Küleynî, **Furû’**, III, 30.

¹³¹⁴ Buhârî “Vudû” 27, 29; Müslim “Tahâret” 25-30. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi’ul-Beyân**, VIII, 201-208.

¹³¹⁵ Birçok yerde geçen bu hadis ile ilgili bazı kaynaklar için bkz. İmâm Mâlik, **Muvatta’**, I, 33; İmâm Şâfi’î, **Risâle**, s. 162; İbn Ebû Şeybe, **Musannef**, I, 16; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 367.

¹³¹⁶ Tabersî, **Mecme’ul-Beyân**, III, 288-289.

demiştir: Abdest almak üzere oturmuştum. Abdeste başladığım sırada Allah Resûlü yanıma geldi. Bana: “Abdest alırken ağzını ve burnunu güzelce yıkamak sûretiyle, mazmaza ve istinşâk yap, dişlerini ise misfakla.” dedi. Sonra ben yüzümü üç kez yıkadım. Allah Resûlü bana: “İki kez yıkaman kâfidir.” dedi. Sonra kollarımı yıkadım, başımı iki kez mesh ettim. Bana: “Başını bir kez mesh etmen yeterlidir.” dedi. En son ayaklarımı yıkadıktan sonra Allah Resûlü bana: “Ey Ali, ayak parmaklarının arasını suyla güzelce hilâlle (ovala), onları ateşin hilâllemesine (ovalamasına) izin verme.” dedi.¹³¹⁷

Tûsî'ye göre, Hz. Ali'nin abdest alırken ayaklarını yıkadığına yönelik rivâyet edilen bu haber, Ehl-i sünnet'in görüşleriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla takiiyyeye hamledilmelidir. Tûsî, tamamen mezsepsel sâiklerle reddettiği bu haberi şu şekilde temellendirmeye çalışır, “Mezhep imamlarımızın abdest alırken ayakların mesh edilmesine yönelik görüşleri nettir ve bunda hiçbir şüpheye mahal yoktur. Bu tür rivâyetlere gelince, bu haberlerin tamamı, Ehl-i sünnet ve Zeydiyye'ye ait râvîler tarafından nakledilmiştir ve onların görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla onlarla amel edilmez.”¹³¹⁸

Âlûsî'nin de belirttiği üzere, abdestte ayakların yıkanmasına yönelik, İmâmiyye Şîası kaynaklarında sahih senetlerle çok sayıda rivâyet nakledilmektedir. Örneğin, ilk dönem Şîî müfessirlerinden Ayyâşî, Ali b. Ebû Hamza kanalıyla şöyle bir rivâyet nakleder: İmâm Ebû İbrâhim'e (Mûsâ el-Kâzım): “Canım sana feda olsun ey imam, abdestte ayakların durumu nedir?” diye sordum. O bana: “Her ikisini de tam bir şekilde yıka!” buyurdu.¹³¹⁹

Yine Küleynî, mezhepdaşlarımızdan bir topluluk, Ahmed b. Muhammed ve Ebû Dâvud → Huseyn b. Saîd → Fuzâle b. Eyyûb → Huseyn b. Osmân → Sümâa → Ebû Basîr → Ebû Abdillâh (Ca'fer es-Sâdık) senediyle şöyle bir rivâyet nakleder. İmâm Ca'fer es-Sâdık huzurunda bulunan bir kişiye şöyle demiştir: “Şayet başını

¹³¹⁷ Tûsî, **İstibsâr**, I, 66.

¹³¹⁸ Tûsî, **el-İstibsâr**, I, 66. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., **Tehzîbü'l-Ahkâm**, thk. H. Müsevî Horasan, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 3. bsm., Tahran, 1390/1970, I, 93-94.

¹³¹⁹ Bkz. **Ayyâşî**, **Tefsîru'l-Ayyâşî**, I, 330; Allâme el-Meclisî, bu rivâyeti takiiyye ve sakınmaya hamletmiştir. (Bkz. Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, LXXVII, 284; Bahrânî, **Bürhân**, II, 260)

mesh etmeyi unutup da ayaklarını yıkarsan, başını terkar mesh et, sonra ayaklarını yıka.”¹³²⁰ Yine Tûsî’nin yukarıda zikrettiğimiz rivâyetini de dikkate alınca, bütün bu rivâyetleri zayıf olarak addetmek yahut takiyyeye hamletmek mümkün değildir. Zira burada geçen râvîler topluluğunun tamamı özbe öz Şîa’ya mensuptur.¹³²¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, genelde İmâmiyye Şîası özelde Tûsî ve Tabersî, abdestte ayakları yıkamak veya mesh etmeğe muhtemel olan ilgili kırâat farklılığını, kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda, ayakları mesh etmenin vucûbiyetine hamletmişlerdir. Bu örnek, Tûsî ve Tabersî’nin bazı kırâat farklılıklarını değerlendirirken, mezhebi kabulleri bir ölçüt olarak aldıklarını görmemiz açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar iki müellif de, abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğuna yönelik görüşlerini, farklı açılardan temellendirme yoluna gitmiş olsalar da, bu temellendirmelerde mezhebi kaygıların ön planda olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

2.2. Mut‘a Nikâhı

Ehl-i sünnet ile İmâmiyye Şîası arasındaki en önemli görüş ayrılıklarından bir diğeri mut‘a nikâhı olmuştur. Mut‘a nikâhı, “muayyen bir mehir (ücret) karşılığında belirli bir süreye kadar akdedilen evlilik çesidi” olarak tanımlanmaktadır.¹³²²

Bu eyleme, mut‘a denilmesinin sebebi, erkeğin cinsel birliktelik yoluyla kadından faydanlanması yahut kadına verdiği bedel (ücret) ile onu kendi malından yararlandırmasıdır.¹³²³

Mut‘a nikâhının meşrûiyetine yönelik tartışmalar daha çok Nisâ sûresi 24. âyet-i kerîmesinin yorumu, ‘Ubeyy b. Ka‘b ve İbn Abbas’tan bu âyetle ilgili gelen kırâat farklılığı ve izin verilen mut‘a nikâhının kaldırılıp kaldırılmadığına yönelik muhtelif rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Tartışmaya konu olan ilgili âyet Nisâ sûresinde şu şekilde yer almaktadır: “*Meşrû şekilde sahip olduklarınız dışında, evli kadınlarla evlenmeniz de size haram kılındı. Bu, Allah’ın koyduğu hükmüdür.*

¹³²⁰ Küleynî, **Furû‘**, III, 35.

¹³²¹ Âlûsî’nin ilgili rivâyetleri değerlendirmesi için bkz. Âlûsî, **Rûhu’l-Me‘ânî**, 71-73.

¹³²² Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 60.

¹³²³ Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 57.

Bunların dışındakileri meşrû olmayan bir ilişkiye girmeksizin, iffetli bir şekilde, mallarınızla istemeniz size helâl kılındı. Kendilerinden yararlandığınız kadınlara belirlenmiş mehirlerini/ücretlerini bir hak olarak tastamam verin. Ancak bu yükümlülüğü tespit ettikten sonra aranızda anlaşmanızda (miktarının artırıp eksiltmede) bir sakınca yoktur. Doğrusu Allah, herşeyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³²⁴ Bu âyette geçen "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ قَرِيبَةً" "Onlardan yararlanmanıza karşılık, kesinleşmiş ücretlerini/mehirlerini verin." ifadesi farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Tûsî ve Tabersî'ye göre âyette geçen "istimta" lafzı iki şekilde yorumlanmıştır:

a. Bir yoruma göre, burada "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ" lafzıyla kastedilen şey dâimî nikâhtır. Bu, görüş, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İbn Zeyd'in görüşüdür. Bu yoruma göre âyetin takdiri mânası, "Kadınlardan, dâimî nikâh yoluyla yararlanmanıza karşılık, onlara mehirlerini verin." şeklinde olmaktadır.¹³²⁵

b. Diğer bir yoruma göre ise, bu ifadedden kastedilen şey, "muayyen bir ücret/mehir karşılığında, belirli bir vakte kadar olan" mut'a nikâhtır ki bu görüş, İbn Abbas, Süddî (ö. 127/744), tâbiünden bir grup ve aynı zamanda İmâmiyye Şîası'nın görüşüdür.¹³²⁶

İmâmiyye Şîası'na göre, âyetin zâhirî mânası, birçok sahabeden gelen rivâyetler ve süreli nikâhın varlığını destekleyen farklı kırâatler, burada "istimta" lafzıyla kastedilen şeyin mut'a nikâhı olduğunu ortaya koymaktadır.¹³²⁷

Kendi mezhepleriyle aynı görüşü paylaşan Tûsî ve Tabersî bu görüşlerini farklı açılardan müdellel hale getirmeye çalışmışlardır. Tûsî ve Tabersî'ye göre, her ne kadar "istimta" ve "temattu" lafızları mutlak olarak, "intifa' ve iltizâz" (şehvî anlamda faydalanma ve zevk elde etme) anlamlarına gelse de, şer'î örfte ve ıstılahta, özellikle kadınlara izâfe edilerek kullanıldığında, "geçici ve sınırlı bir evlilik akdi"

¹³²⁴ Nisâ 4/24.

¹³²⁵ Tûsî, **Tibyân**, III, 165; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 60.

¹³²⁶ Tûsî, **Tibyân**, III, 165; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 60.

¹³²⁷ Tûsî, **Tibyân**, III, 165-167; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 60-63.

kastedilmektedir.¹³²⁸ Bu açıklamaya göre âyetin ilgili bölümü takdiri olarak, “Kadınlarla mut‘a olarak isimlendirilen, geçici evlilik sözleşmesini yaptığınız vakit, onlara mehir/ücretlerini tastamam verin.” şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.¹³²⁹

Tûsî’ye göre, mut‘a nikâhı, özel bir akdi ifade etmesi sebebiyle, bu akitle yapılan sınırlı evlilik sözleşmesinin, iffetsizlikle nitelendirilmesi imkansızdır. Bu yolla yapılan sınırlı evlilik akdi, Allah Teâlâ’nın, “*Onlar ki, iffetlerini korurlar. Eşleri ve câriyeleri dışındakilerle ilişkiye girmezler.*”¹³³⁰ âyetiyle çelişmesi söz konusu değildir. Zira mut‘a yoluyla elde edilen kadın da eştir. Bu eşe, miras, boşama, zihâr, îlâ, liân gibi diğer eşlere uygulanan hükümlerin aynısının uygulanması gerekmez. Çünkü İslâm hukukunda eşlerin hakları farklılık arz etmektedir. Örneğin, mürted olan bir kadın talaksız bir şekilde ayrılabilir. Yine İmâmiyye mezhebinde, mürted olan erkek için de aynı hüküm geçerlidir. Ehl-i kitaba mensup bir kadın herhangi miras hakkına sahip olamaz. Mut‘a ile yapılan evlilikte bize göre bazı haklar ve hükümler bulunmaktadır. Burada kadının beklemesi gereken iddet süresi bulunmaktadır ki bu süre kırk beş gündür. Mut‘a evliliğinde çocuk edinmeye engel bir durum da söz konusu değildir.¹³³¹ Ancak doğan çocuk babanın nesebine geçer ve miras hakkına sahip olur. Dâimî nikâhta olduğu gibi mut‘a nikâhında da açık bir şekilde evlenme kastını ortaya koyan serbest irâde beyânı esastır. Bu akitte, muayyen bir mehir ve muayyen bir sürenin zikredilmesi aslî unsurdur. Dâimî nikâhta olduğu gibi, mut‘a nikâhında da kadın ve erkekte herhangi evlenme engelinin bulunmaması, kadının temyiz gücüne sahip ve bulûğ çağına erişmiş olması gerekmektedir. Mut‘a yapılacak kadının evli olmaması gerekmektedir, kadının evli olmadığını beyân etmesi mut‘a için yeterli bir sebeptir. Mut‘a, ancak müslüman ve Ehl-i kitap bir kadınla yapılabilir. Yine bâkire bir kızla velisinin izni dışında mut‘a nikâhı yapmak doğru değildir. Fuhuşa meylettği bilinen bir kadınla, mut‘a nikâhı yapmak câiz değildir. Mut‘ada miras hakkına sahip olma yahut olmama da söz konusu olabilir, şayet kadın, nikâh akdinde böyle bir şart ortaya koyarsa, mirasa sahip olabilir,

¹³²⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 165; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 60.

¹³²⁹ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 60.

¹³³⁰ Mü’minûn 23/5-6.

¹³³¹ Tûsî, **Tibyân**, III, 165-166.

koymazsa sahip olamaz. Mut‘a nikâhında, bir erkek ve iki kadın şâhit yeterlidir; ancak şâhit bulunmazsa da bu akit geçerlidir.¹³³²

Tûsî ve Tabersî’nin, âyette yer alan, “istimta” lafzıyla kastedilen şeyin mut‘a nikâhı olduğuna yönelik en önemli delillerinden birisi, şüphesiz Abdullah İbn Abbas, ‘Ubeyy. b. Ka‘b ve Abdullah İbn Mes‘ûd olmak üzere bir grup sahabe ve tâbiînin bu âyetle ilgili farklı kırâatleridir. Rivâyet edildiğine göre, İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs, ‘Ubeyy b. Ka‘b ve tâbiînden Saîd b. Cübeyr bu âyeti, "إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى" "*belli bir süreye kadar...*" ilavesiyle, "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" "Onlardan, belli bir zamâna kadar yararlanmanıza karşılık, kararlaştırılmış olan ücretlerini/mehirlerini veriniz." şeklinde kırâat etmişlerdir.¹³³³ Tûsî ve Tabersîye göre bu kırâat, âyette yer alan “istimta” lafzıyla kastedilen şeyin, mut‘a nikâhı olduğunu gayet sarîh bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³³⁴

Tabersî’ye göre Sa‘lebî tefsîrinde, Hubeyb b. Ebû Sâbit’ten (ö. 119/738) şöyle bir rivâyet aktarmıştır. “İbn Abbâs elime bir mushaf uzatarak: ‘Bu ‘Ubeyy b. Ka‘b’ın kırâati üzerinedir.’ dedi. Mushafa baktım, ilgili âyeti: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى şeklinde yazılı olduğunu gördüm.”¹³³⁵

Ebû Nazra Münzir b. Mâlik’e (ö. 109/728) dayandırılan başka bir rivâyete göre o şöyle demektedir: İbn Abbâs’a mut‘a hakkında sordum, bana: “Nisâ sûresini okumuyor musun?” dedi. Ben, “Elbette, okurum” dedim. “Onu, فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى şeklinde okumuyor musun?” dedi. Ben, ise “Hayır, öyle okusam sana bu

¹³³² Tûsî, **el-İstibsâr**, III, 148-153. Ayrıca bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt‘a”, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, 174-180. Ehl-i sünnet kaynaklarında mut‘a nikâhı bâtil olarak görülmekle birlikte, Süddî’ye (ö. 127/744) dayandırılan bir rivâyetle, şu özelliklere sahip olduğu vurgulanır: Mut‘ada bir erkek, bir kadını, velisinin iznini almak kaydıyla, belli süreliğine, iki şâhit huzurunda belli bir ücret karşılığında kendisine nikâhlar. Ancak belirlenen müddet sona erince, artık erkeğin o kadın üzerinde hiçbir tasarrufu kalmaz. Ancak kadının iddetini geçirmesi gerekmektedir. (Kadının hamilelik şüphesinin ortadan kalkması gerekmektedir.) Böyle bir nikâh akdiyle birbirine bağlananlar, birbirlerine mirasçı olamazlar. (Bkz. Taberî, **Câmi**, VI, 586; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 36; Kurtubî, **Câmi**, VI, 219.)

¹³³³ Zikri geçen kırâat farklılığı, başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere, birçok kaynakta yer almaktadır. Meselâ bkz. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil**, thk. Mahmut Şehhâte, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrût, 1423/2002, I, 367. (Mukâtil’e göre, bu âyet mut‘a âyetidir, talâk ve miras âyetiyle neshedilmiştir); Taberî, **Câmi**, VI, 586-87; İbn Ebû Dâvut, **Mesâhif**, s. 198-204; Küleynî, **Kâfi**, V, 449; Mâturîdî, **Te’vîlât**, III, 116; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 36; Kurtubî, **Câmi**, VI, 215.)

¹³³⁴ Tûsî, **Tibyân**, III, 166; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61.

¹³³⁵ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi**, VI, 586; Sa‘lebî, **Keşf**, X, 210.

soruyu sormazdım” dedim. Bunun üzerine İbn Abbas üç kez tekrarlayarak: “Allah’a yemin olsun ki, Allah Teâlâ bu âyeti bu şekilde indirmiştir.” dedi. Yine tâbiünden Saîd b. Cübeyr de ilgili âyeti bu kırâat üzere okuduğu rivâyet edilmektedir.¹³³⁶

Şu‘be’nin, Hakem b. Uteybe’den naklettiğine göre, kendisine bu âyetin mensûh olup olmadığını sormuştur. Hakem, “Hayır, mensûh değildir.” diye cevap vermiş ve Hz. Ali’nin şu sözünü nakletmiştir: “Allah Ömer’e merhamet etsin. Mut‘a Allah Teâlâ’nın bu ümmete rahmetinden başka bir şey değildi. Şayet Ömer, mut‘ayı yasaklamamış olsaydı şakî’den (azgın) başkası zinaya düşmezdi.”¹³³⁷

Yine meşhûr sahabi İmrân b. Husayn (ö. 52/672) şöyle demiştir: “Allah’ın kitabında mut‘a hakkında âyet nâzil oldu. Ancak daha sonra onu neshedecek başka bir âyet inmedi. Biz Allah Resûlü döneminde onun emriyle mut‘a yapardık. Vefât edinceye kadar da bu hususta herhangi bir yasak koymadı. Sonra bir adam geldi (Hz. Ömer) kendi görüşüne göre dilediğini yaptı.”¹³³⁸

Ehl-i sünnet kaynaklarında meşhûr sahabilere isnâd edilen bu kırâat ve rivâyetler nakledilmekle birlikte, yaygın kanâat, İslâm’ın ilk yıllarında bir kısım zarûrî şartlar bağlamında ortaya konulan bu ruhsatın, sonraki süreçlerde başka âyetlerle neshedildiği yahut Allah Resûlü’nün emriyle yasaklandığı yönünde olmuştur.¹³³⁹ Örneğin, Tabersî’nin adını zikretmek sûretiyle kendisinden nakilde bulunduğu Sa‘lebi, bu kırâat ve rivâyetleri naklettikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktan da geri durmamıştır: “Mut‘a nikâhına, İmrân b. Husayn, Abdullah İbn Abbâs ve bir kısım sahabe ve Ehl-i beyt dışında ruhsat veren kimse bulunmamaktadır. Ashab, tâbiîn, ehl-i Irak, ehl-i Hicâz, ehl-i Şâm, ehl-i eser ve ehl-i

¹³³⁶ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi’**, VI, 586; İbn Ebû Dâvut, **Mesâhif**, s. 204; Sa‘lebî, **Keşf**, X, 211-213.

¹³³⁷ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61. Ayrıca bkz. Taberî, **Câmi’**, VI, 588; Mâtürîdî, **Te’vîlât**, III, 116; Sa‘lebî, **Keşf**, X, 214.

¹³³⁸ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61. Ayrıca bkz. Sa‘lebî, **Keşf**, X, 214; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, X, 41; Suyûtî, **ed-Dürri’l-Mensûr**, I, 520. Bu rivâyet Buhârî ve Müslim’de de yer almaktadır. Ancak Hacc bölümlerinde geçmektedir. Bkz. Buhârî “Hacc” 36; Müslim “Hacc” 172.

¹³³⁹ Meselâ bkz. Taberî, **Câmi’**, VI, 588; Mâtürîdî, **Te’vîlât**, III, 116; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 36; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, Kurtubi, **Câmi’**, VI, 220.

reyden oluşan selif-i sâlihîn müfessir ve fukahâsı, bu âyet-i kerîmenin nesh olduğu ve mut‘a nikâhının haram olduğu görüşünde birleşmektedirler.”¹³⁴⁰

Kaynakların verdiği bilgiye göre, İbn Abbâs önceleri mut‘a nikâhının câiz olduğunu kabul ediyordu. Fakat sonrasında, “Allah’ım mut‘a hususundaki sarfettiğim sözlerimden dolayı sana tövbe ediyorum.” diyerek ölüm döşeğindeyken bu görüşünden dönmüştür.¹³⁴¹ İbnü’l-Arabî, İbn Abbas’ın mut‘a nikâhı hususundaki görüşünden döndüğü sâbit olduğuna göre, mut‘anın haram olduğu hususunda icmânın gerçekleşmiş olduğunu dile getirir.¹³⁴²

Başta Ubey b. Ka‘b ve Abdullah İbn Abbas olmak üzere sahabeden nakledilen ve sınırlı bir birlikteliği ifade eden "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" şeklindeki kırâate gelince, Taberî’nin ifadesine göre, bu okuyuş, müslümanların kullanmış olduğu mushaflarla örtüşmeyen ve onlarla çelişen bir kırâattir. Bu sebeple, hiçbir kimsenin, kesin bir bilgi ve mazerete dayanmaksızın, Allah’ın kitabına belli şeyler ilâve etmeye kalkışması câiz değildir.¹³⁴³

Söz konusu kırâatle ilgili Râzî, daha farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Râzî’ye göre, ilgili âyet mut‘a nikâhının beyânına yöneliktir. Neticede, ‘Ubeyy b. Ka‘b ve İbn Abbas’ın kırâatleri de bunu desteklemektedir. Ümmet-i Muhammed, bu sahâbîlerden vârid olan kırâatleri yadırgamamıştır. Neticede bu durum, ilgili kırâatin sıhhati hususunda ümmetin icmâına mazhar olmuştur. Nasıl ki, Hz. Ömer mut‘ayı

¹³⁴⁰ Sa‘lebî, **Keşf**, X, 216. Benzer bilgiler için bkz. Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm, **en-Nâsih ve’l-Mensûh**, thk. Muhammed b. Sâlih, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1418/1997, s. 82; Kurtubi, **Câmi**, VI, 220.

¹³⁴¹ Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 57; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, X, 41. Kaynaklarda, Saîd b. Cübeyr’e dayandırılan şöyle bir rivâyet nakledilir. Saîd b. Cübeyr İbn Abbas’a der ki: “Ne yaptın, süvâriler senin fetvana yapıştılar, onu her tarafa yaydılar. Fetvân, şâirlerin diline düştü.” İbn Abbas: “Şâirler ne söylediler?” diye sorar. Saîd b. Cübeyr, şâirlerin şu şiirini kendisine aktarır: “Konaklama uzayınca kafilaye derim ki / Dostum, İbn Abbas’ın fetvasına ne dersin? / Yumuşak ve endamlı birisi hakkında var mısın? / İnsanlar dönünceye kadar sana yataklık etsin.” Bunun üzerine İbn Abbas şöyle der: “İnnâ lillâh... Hayır, Allah’a yemin olsun ben bunu kastederek mut‘aya cevâz vermedim. Onu zor durumda olanlar için helâl saydım. Allah Teâlâ, zaruret hâlinde, nasıl ki domuz etini, akan kanı, leş yemeyi helâl saydıysa, ben de mut‘anın o derece helâl olduğunu söyledim.” (Bkz. Taberânî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, thk. Abdülmecid Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, 1415/1999, X, 259; Beyhakî, Ebû Bekr Huseyn b. ‘Alî, **Sünenü’l-Kübrâ**, thk. M. Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, VII, 334; Suyûtî, **Dürri’l-Mensûr**, II, 487.)

¹³⁴² İbnü’l-Arabî, **Kabes fî Şerhi’l-Muvatta’ Mâlik b. Enes**, thk. M. Abdullah Veled, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrût, 1412/1992; Kurtubi, **Câmi**, VI, 220.

¹³⁴³ Taberî, **Câmi**, VI, 588.

yasaklayınca sahabe ses çıkarmayarak bir icmâ ortaya koymuştur. İşte burada da benzer durum söz konusudur. İlgili kırâat hakkında sahabenin icmâi sâbit olduğuna göre, bu kırâatin ortaya koyduğu hukukî sonuç da sâbittir.¹³⁴⁴

Râzî, yanlış anlamaya muhtemel olan bu sözünü şu şekilde açıklığa kavuşturur: “Bu takdire göre, âyet-i kerîme şayet mut‘a nikâhının meşrûiyetine delâlet ederse, bu bizim maksadımızla çelişen bir durum ortaya çıkarmaz. Bu kırâatler doğru olmaları durumunda, başlangıçta var olan mut‘a nikâhının meşrûiyetine delâlet ederler. Oysa bizim düşüncemiz, mut‘a nikâhının İslâm’ın ilk dönemlerinde zaten mübâh olduğu, sonraki süreçlerde ise o hükmün neshedildiği yönündedir. Dolayısıyla mut‘anın meşruiyetine yönelik ileri sürülen bu kırâat, âyetin mensûh olduğu hükmünü ortadan kaldırmaz.”¹³⁴⁵

Görüldüğü gibi Râzî, bu kırâati doğru olarak kabul etmekle birlikte, mut‘a hükmün neshedilmesi sebebiyle, neshedilmiş bir âyet üzerine bu kırâatin herhangi bir hüküm beyân edemeyeceğini vurgulamıştır.

Tûsî ve Tabersî, mut‘a nikâhının neshedildiği fikrine karşı çıkarak, mut‘a hükmünün halen yürürlükte olduğunu savunmuşlardır. Tûsî ve Tabersî’ye göre, mut‘a ile ilgili rivâyetler haber-i vâhid türünden rivâyetler olup, lafız ve mâna yönünden de birbirleriyle çelişmektedirler.¹³⁴⁶ Çünkü zikri geçen rivâyetlerin bazısında mut‘anın Hayber’in fethi sırasında kaldırıldığı, bazısında ise Mekke’nin fethi esnasında yasaklandığı nakledilmektedir. Gerçek olan şudur ki, Kur’an’ın zâhirî hükmünün, kesin bilgi ve hüccet değeri taşımayan haber-i vâhide terkedilmesi imkansızdır.¹³⁴⁷

Görüldüğü gibi, Tûsî ve Tabersî, mut‘anın meşrûiyetini muhafaza ettiğine yönelik görüşlerini kuvvetlendirmede, farklı sahabelerden gelen müdrec kırâatleri istidlâl olarak almakla beraber, başta Hz. Ali olmak üzere yine değişik sahabelerden bu yönde gelen rivâyetleri de delil olarak kullanmışlardır. Ne var ki Tûsî, yine Ehl-i beyt kanalıyla Hz. Ali’den rivâyet edilen ve onun, “Allah Resûlü Hayber günü

¹³⁴⁴ Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, X, 43.

¹³⁴⁵ Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, X, 44.

¹³⁴⁶ Tûsî, **Tibyân**, III, 167; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 61

¹³⁴⁷ Tûsî, **Tibyân**, III, 167.

mut‘ayı ve ehli eşek eti yemeyi yasaklamıştır.”¹³⁴⁸ şeklindeki sözünü, muhaliflerin yani Ehl-i sünnet’in görüşleriyle örtüşmesi ve Şîa’nın görüşlerine ters düşmesi sebebiyle takiyyeye hamlederek reddetmiştir. Ona göre, mezhebin hadis ve rivâyet geleneğinin ortaya koyduğu kesin bilgi, imamların mut‘aya cevâz verdiği yönündedir. Dolayısıyla şâz olan haberlere itibâr edilmemesi, mut‘anın câiz olduğunu bildiren rivâyetlerle amel edilmesi gerekmektedir.¹³⁴⁹

Burada Tûsî’nin kendi görüşünü destekleme bağlamında, müdrec (şâz) olan bir kırâati ve mut‘anın varlığına delâlet eden bu yöndeki rivâyetleri kullanmada bir beis görmemesi, diğer taraftan bu anlayışın karşısında olan ve Ehl-i beyt kanalıyla gelen sâir rivâyetleri takiyyeye hamletmesi câlib-i dikkat bir durumdur. Yukarıda ayakların yıkanmasına yahut mesh edilmesine yönelik kırâatte de benzer bir durum söz konusu olmuştur. Özellikle Tûsî, gerek Ehl-i sünnet gerekse Ehl-i beyt tarafından gelen ve abdestte ayakların mesh edilmesine yönelik rivâyetleri bir istidlâl yöntemi olarak kullanmış, fakat Ehl-i beyt kanalından gelen ve abdestte ayakların yıkanmasına delâlet eden rivâyetleri takiyyeye hamletmiştir.

Tûsî’nin İmâmiyye’nin görüşlerine aykırı bulduğu kimi rivâyetleri, takiyyeye hamletmek sûretiyle çözüme kavuşturmaya çalışması, sıkça başvurduğu metotlardan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Mâlum olduğu üzere, takiyye anlayışında, söz konusu rivâyetin imamdan vârid olduğu, yahut ilgili fiilin imam tarafından işlendiği kabul edilmekle birlikte, imamın bunları düşmanlarından korunma amacıyla söylediği/yaptığı varsayılmaktadır. Burada da aslında ilgili hadisin imamdan sâdir olduğu reddedilmemekte, fakat hakikatin söylenen yahut işlenenin tersi olduğu kabul edilmektedir.¹³⁵⁰ Genelde İmâmiyye Şîası’nın özelde Tûsî ve Tabersî’nin kırâatleri temellendirirken, mezhebin görüşlerine aykırı olan kimi rivâyetleri, takiyyeye hamletmek sûretiyle amel edilemeyeceği yönünde karar beyan etmesi, sorgulanması gereken bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹³⁴⁸ Bu rivâyet hem İmâmiyye hem de Ehl-i sünnet kaynaklarında geçmektedir. İmâmiyye kaynakları için bkz. Tûsî, **İstibsâr**, III, 142; a.mlf., **Tehzîbü’l-Ahkâm**, V, 251; Ehl-i sünnet kaynakları için bkz. Buhârî “Megâzî” 38; Müslim “Nikâh” 29; Mâtürîdî, **Te’vîlât**, III, 117.

¹³⁴⁹ Tûsî, **Tehzîbü’l-Ahkâm**, V, 251. a.mlf., **İstibsâr**, III, 142.

¹³⁵⁰ Bkz. Bekir Kuzudişli, “Şîa’da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur’an’a Arzı -Tûsî’nin İstibsâr’ı Örneği-”, **Şîa’nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler**, der. ve çev. M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topal, Klasik, 2013, s. 117.

2.3. Ehl-i Beyt, İmâmet, Velâlet, Takiyye Konuları

Tûsî ve Tabersî'nin görüşlerini temellendirmede başvurdukları bir başka kırâat çeşidi Ehl-i beyt'e dayandırılan okuyuşlar olmuştur. Daha çok Muhammad el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bu kırâatlerle, Ehl-i beyt, Hz. Ali ve mâsum diye addedilen imamların faziletleri ortaya konulmaya çalışılırken, İmâmet, velâyet, takiyye gibi Şîî düşüncesinin öncelediği sâir konular da bu kırâatler yoluyla müdellel hale getirilmeye çalışılmıştır. Biz burada gerek Ehl-i beyt'e nispet edilen gerekse diğer kırâat imamları tarafından okunup, her iki müellif tarafından İmâmiyye Şîası'nın görüşleri doğrultusunda yorumlanan kırâatlere yer vereceğiz.

Tûsî ve Tabersî, Âl-i İmrân sûresinin “Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân âilesini seçip bütün yaratılmışlara üstün kıldı”¹³⁵¹ meâlindeki âyetin tefsiri bağlamında, Ehl-i beyt'e nispet edilen bir kırâatten bahseder. Tûsî ve Tabersî'ye göre, Ehl-i beyt bu âyeti, "وَإِلَّا اللَّهُ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ" ilâvesiyle, "وَإِلَّا مُحَمَّدٌ عَلَى الْعَالَمِينَ" şeklinde okumuşlardır. Tûsî ve Tabersî'ye göre, aslında âyette geçen, “âl-i İbrâhîm” ibaresi de Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ine işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i, İbrâhim'in soyuna dayanmaktadır. Âyet onların her türlü çirkinlikler ve günahlardan arınmış, temiz ve pâk olduklarını açık bir şekilde beyân etmektedir. Çünkü, Allah Teâlâ, ancak bu vasma hâiz olan kimseleri seçip diğer insanlardan üstün kılmaktadır. Buna göre, seçip tercih etme durumu, ister nebî olsun ister imam olsun, adı geçen soy/ailelerden günahlardan korunmuş kimselere özgü bir husûsiyettir.¹³⁵²

Görüldüğü üzere, Tûsî ve Tabersî, diğer insanlardan farklı olarak seçilip tercihte bulunulma vasma hâiz olabilme şartının, ancak mâsumiyet ve mensûbiyet (âl-i İbrâhîm, âl-i İmrân, âl-i Muhammed) karinesiyle mümkün olabileceğini söylemektedirler. Ehl-i beyt kanalıyla gelen "وَإِلَّا مُحَمَّدٌ" kırâati de Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'inin bu grup içerisinde bulunduğunu açık şekilde ortaya koymaktadır.

¹³⁵¹ Âl-i İmrân 3/33. "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ"

¹³⁵² Tûsî, *Tibyân*, II, 440; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, II, 278.

Mâlum olduğu üzere, Şîî-İmâmî geleneğinde imamlar, tıpkı peygamberlerde olduğu gibi, “söz ve fiilleri sehiv ve hatadan uzak, isteyerek veya istemeyerek büyük ve küçük bütün günahlardan arındırılmış mâsum kişiler”¹³⁵³ olarak nitelendirilmektedir. Aslında Ehl-i beyt ekolüne dayandırılan bu kırâatte biraz da buna işaret söz konusudur.

Tûsî ve Tabersî daha ayrıntılı bilgi vermeseler de ilk dönem İmâmîyye tefsirlerinde bu okuyuşla ilgili bazı ayrıntıları görmemiz mümkündür. İlk dönem İmâmîyye Şîası müfessirlerinden Kummî ve Ayyâşî’nin İmâm Muhammed el-Bâkır’a dayandırarak naklettikleri bir rivâyete göre, bu âyet, *إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ وَآلَ مُحَمَّدٍ عَلَى الْعَالَمِينَ* şeklinde nâzil olmuştur, ancak *وَآلَ مُحَمَّدٍ* ibâresi kâtipler tarafından silinerek âyetten düşürülmüştür.¹³⁵⁴ Böylece, Tûsî ve Tabersî’nin isim vermeden naklettikleri bu kırâatin, Muhammed el-Bâkır’a dayandırıldığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Yine, mevcut mushafta, *سَلَامٌ عَلَى آلِ* şeklinde geçen âyet,¹³⁵⁵ *سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ* şeklinde de kırâat edilmiştir.¹³⁵⁶ Tûsî ve Tabersî’ye göre, “Yâsîn” kelimesi Hz. Peygamber’in isimlerinden birisidir. Dolayısıyla izâfetle okunan ilgili kırâatteki Yâsîn” kelimesi Hz. Peygamber’i, “âl-i Yâsîn” ise, Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini ifade etmektedir.¹³⁵⁷ Bu durumda mevcut mushafta, *“İlyas’a (ve onun yolundan gidenlere) selâm olsun!”* şeklinde ortaya çıkan mâna, her iki müellifin anlamlandırdığı kırâatte, “Muhammed’e (Yâsîn) ve (onun yolunda giden) Ehl-i beyt’ine selâm olsun!” şeklinde bir mânaya dönüşmektedir.¹³⁵⁸

Feyz-i Kaşânî, bu kırâat bağlamında, Hz. Ali’ye dayandırılan ilginç bir rivâyet nakleder. Allah Teâlâ, ezeli ilmiyle, onların (yani Ehl-i beyt düşmanlarının),

¹³⁵³ Tûsî, *Akâidü’l-Caferiyye*, VI, 271.

¹³⁵⁴ Bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 108; Ayyâşî, *Tefsîru’l- ‘Ayyâşî*, I, 192-193. Ayrıca bkz. Kaşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, I, 329.

¹³⁵⁵ Saffât 37/129-130.

¹³⁵⁶ “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat, Nâfi’, İbn Âmir ve Yakub’un tercih ettiği kırâattir; “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat ise başta Âsım olmak üzere diğer kırâat imamlarının tercih ettiği kırâattir. (Bkz. İbn Mücâhid, *Seb’ a* s. 549; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 360.) “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat aynı zamanda Ehl-i beyt’in kırâatidir. (Bkz. Kaşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, II, 1056.)

¹³⁵⁷ Tûsî, *Tibyân*, VIII, 523; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, VIII, 330.

¹³⁵⁸ Kummî, tefsirinde sadece bu okuyuşu almış ve âyeti buna göre anlamlandırmıştır. (Bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, II, 199-200.)

"آل مُحَمِّدٍ" ibâresini, tıpkı başka yerlerde düşürdükleri gibi, mushaftan düşüreceklerini bildiği için, Hz. Peygamber'e burada Yâsin sûresinde isimlendirdiği bu isimle hitap etmiştir. "آلِ يَاسِينَ" kırâati açık bir şekilde Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine delâlet etmektedir.¹³⁵⁹

Benzer yorumu Tekvîr sûresi 8. âyette de görmekteyiz. "وَإِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ" "Diri diri gömülen kız çocuğunun hangi suçlardan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman"¹³⁶⁰ âyetinde yer alan "diri diri gömmek" anlamındaki "الْمَوْءُدَةُ" kelimesi¹³⁶¹ Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık tarafından "sevgi, yakınlık ve velâyet" anlamında "el-meveddetü/الْمَوْءُدَةُ" şeklinde okunmuştur. Bu aynı zamanda sahabeden İbn Abbâs'ın da kırâatidir. Tabersî'ye göre bu kelime, "sevgi ve yakınlık bağı" anlamına gelmektedir. Bu durumda ilgili okuyuş, "Sevgi ve yakınlık bağı koparanlara hangi sepepten dolayı kopardıkları sorulur." şeklinde yorumlanır. Tabersî İbn Abbas'ın bu okuyuşu, "Ehl-i beyt ile sevgi bağımızı koparan kimseye bunun sebebi sorulur." şeklinde yorumladığını söyler. Muhammed el-Bâkır'a dayandırılan bir başka rivâyete göre ise o, "Ehl-i beyt ile ilgili muhabbet ve velâyet bağımızı katleden (koparan) kimselere bunun sebebi sorulur." şeklinde yorumlamıştır.¹³⁶² Görüldüğü gibi sahabeden İbn Abbâs, Ehl-i beyt ekolünden, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bu okuyuşa göre, Ehl-i beyt ile sevgi ve velâyet bağı koparan, bunlara engel olan kimselerin bu davranışlarından dolayı âhirette sorguya çekilecekleri anlaşılmaktadır.

¹³⁵⁹ Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, II, 1056. Ayrıca bkz. Ebû Mansûr Tabersî, *İhticâc*, I, 377.

¹³⁶⁰ Tekvîr 81/8-9.

¹³⁶¹ "El-mev'ûdetü" kelimesi, "kız çocuğunu diri diri toprağa gömmek" anlamındaki "وَأَدْبَيْدُوا" kelimesinden türemiştir. Araplar, yoksulluk korkusuyla kız çocuklarını toprağa gömerlerdi. Katâde, yaşanmış bir olayı şöyle anlatır: Kays b. Âsım (ö. 47/667) Hz. Peygamber'in yanına gelerek: "Câhiliye döneminde sekiz tane kız çocuğumu diri diri toprağa gömdüm, bu hususta ne yapmam gerekir, ey Allah'ın Resûlü?" diye sorar. Allah Resûlü ona, her çocuğu için bir köle âzat etmesini söyler. Adam: "Ben deve sahibiyim." der. Resûlullah: 'Her biri için dilediğin kimseye kurbanlık deve hediye et.' diye mukâbeleda bulunur. (Tûsî, *Tibyân*, X, 283.) Bu kelimenin, "bir şeyin kişiye ağır gelmesi" anlamındaki "أَدْبَيْدَ" kelimesinden kalbolunmuş bir fiil olduğu da söylenmiştir. Bu bağlamda Cübbâî, üzerine atılan toprağın ağır gelmesi ve bu ağırlığın etkisiyle kız çocuğunun ölmesi sebebiyle "el-mev'ûdetü" diye isimlendirildiğini söyler. (Tûsî, *Tibyân*, X, 282-283; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, X, 275)

¹³⁶² Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, X, 274-275. Ayrıca bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 401; Furât, *Tefsîru Furât*, I, 541; Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, V, 410.

Yine resm-i mushafta “ümme/أمة” şeklinde geçen kimi kelimeler Ehl-i beyt ekolünde imamlara işaret etmek üzere, “eimme/ائمة” şeklinde kırâat edilmiştir. Tabersî’ye göre, “وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ” *“İçinizden iyiliğe çağıran... bir ümmet (topluluk) bulunsun”*¹³⁶³ ve “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” *“Sizler insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”*¹³⁶⁴ âyetlerinde yer alan “ümme/أمة” kelimeleri, Ca’fer es-Sâdık tarafından, “eimme/ائمة” şeklinde okunmuştur.¹³⁶⁵ Kummî ve kısmen Ayyâsî’de geçen bilgiye göre, Âl-i İmrân 110. âyeti İmâm Ca’fer es-Sâdık’ın huzurunda, mushafta geçtiği şekliyle okunmuştur. İmâm bu okuyuşundan dolayı şahsı uyararak, “Emîru’l-mü’minin Hz. Hüseyin’i katledenler mi hayırlı ümmet?” demiş ve bu âyetin, “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” *“Sizler insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız.”* şeklinde indiğini, âyetin sonundaki, *“İyiliği emreden, kötülüğü engelleyen, Allah’a inanan...”* övgünün de onlara işaret ettiğini belirtmiştir.¹³⁶⁶

Tûsî ve Tabersî’nin Ehl-i beyt’e dayandırarak naklettikleri bir başka kırâat, “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا” *“Bizi müttakilere önder eyle!”*¹³⁶⁷ âyetinin, “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا” şeklinde okunmasıdır.¹³⁶⁸ Rivâyete göre, Ca’fer es-Sâdık, huzurunda “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا” *“Bizi müttakilere önder eyle!”*¹³⁶⁹ şeklinde kırâat edilmesi üzerine o, “Kendilerini müttakilere imam eylemesi için Allah’tan büyük bir şey istediler.” demiştir. Kendisine, “Ey Resûlullah’ın torunu, bu âyet ne şekilde nâzil olmuştur.” diye sorulunca, İmâm bu âyetin, “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا” *“Müttakilerden bize bir imam ver.”* şeklinde nâzil olduğunu beyân etmiştir.¹³⁷⁰ Bu kırâatte de imâmet meselesine zımnî bir atıf söz konusudur.

Ehl-i beyt’e sevgi ve bağlılığın yanı sıra, İmâmiyye Şîası’na göre Ehl-i beyt’in en önemli şahsiyeti kabul edilen Hz. Ali’nin faziletleri de kırâatlere yansımıştır. Bu durum, ilk dönem İmâmiyye Şîası tefsirlerinde yoğun bir şekilde geçmekle birlikte, Tûsî ve Tabersî’de daha az sayıda bulunmaktadır. Bunun en tipik

¹³⁶³ Al-i İmrân 3/110.

¹³⁶⁴ Al-i İmrân 3/110.

¹³⁶⁵ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, II, 358.

¹³⁶⁶ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22. Benzer rivâyetler için bkz. Ayyâsî, *Tefsîru’l-‘Ayyâsî*, II, 219.

¹³⁶⁷ Furkân 25/74.

¹³⁶⁸ Tûsî, *Tibyân*, V, 512; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, V, 513.

¹³⁶⁹ Furkan 25/74.

¹³⁷⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22. Ayrıca bkz. Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, I, 50.

örneği, Ahzâb sûresindeki "وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ" "*Allah, müminlere savaşta yetip arttı.*"¹³⁷¹ âyetinde yer almaktadır. Tûsî ve Tabersî'ye göre, İbn Mes'ûd'un kırâatinde ve mushafında bu âyet, "بِعَلِيٍّ" ilâvesiyle, "وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بِعَلِيٍّ" "*Allah, müminlere savaşta -Ali yardımıyla- yetti.*" şeklinde geçmektedir. Tûsî ve Tabersî, ilgili âyetin tefsirini bu meyânda devam ettirmiştir. Buna göre, Hz. Ali Hendek Gazvesi'nde müşriklerin ileri gelenlerinden Amr b. Abdüvedd'i (ö. 5/627) karşılaştığı mübâreze de yenerek öldürmüştür. İbn Mes'ûd ve Muhammed el-Bâkır'ın rivâyetlerine göre, müşriklerin bozguna uğraması da bu sebeple olmuştur.¹³⁷²

Tûsî ve Tabersî'nin kırâat bağlamında temas ettikleri bir başka mesele takiyye konusu olmuştur. Âl-i İmrân sûresinin, "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ" "*Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri velî edinmesinler. Kim böyle yaparsa Allah'la ilişkisini kesmiş demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeye karşı korunmanız başka.*" âyetinde¹³⁷³ yer alan "تُفِيَّةً" kelimesi, kırâat imamlarından Yakub tarafından, "تَفِيَّةً" şeklinde okunmuştur.¹³⁷⁴ Tûsî ve Tabersî'ye göre, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'in kırâatleri de bu yönde olmuştur.¹³⁷⁵ Tûsî ve Tabersî, "takiyye" ifadesinin geçtiği kırâati zikrettikten sonra, takiyyenin hükmü üzerinde dururlar. Buna göre takiyye, "Can korkusu sebebiyle, kalbin gizlediği şeyin aksini dil ile ikrâr etmektir."¹³⁷⁶ Tûsî ve Tabersî'ye göre mezhep büyükleri, zaruret hâsıl olan bütün durumlarda takiyye yapmanın câiz olduğuna hükmetmişlerdir. Özellikle düşmandan emin olma ve canı koruma hususunda takiyye yapmak vâcibken, böylesi bir zaruretin olmadığı durumlarda takiyyeyi terk etmek daha faziletlidir.¹³⁷⁷

İmâmiyye'nin inanç esasları arasında zikredilen takiyye, Şeyh Sadûk'un ifadesine göre, "Takiyyenin terki namazın terkiyle eş değerdir. Kâim imamın ortaya çıkışından evvel takiyyeyi terk eden kimse, Allah'ın dinini terk etmiş, İmâmiyye

¹³⁷¹ Ahzâb 33/25.

¹³⁷² Tûsî, **Tibyân**, VIII, 331; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, VIII, 146.

¹³⁷³ Âl-i İmrân 3/28.

¹³⁷⁴ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 239.

¹³⁷⁵ Tûsî, **Tibyân**, II, 433; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 272. Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'an**, I, 205.

¹³⁷⁶ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 272.

¹³⁷⁷ Tûsî, **Tibyân**, II, 433; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 273.

mezhebinden de çıkmış sayılır. Bu kimse bu durumuyla, Allah’a, onun Peygamber’ine ve imamlara muhâlefet etmiş olur.”¹³⁷⁸

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Tûsî ve Tabersî, özellikle İmâmiyye mezhebinin inanç ve ibâdet esaslarına müteallik kimi konuları daha müdellel hale getirmek için, yaygın yahut şâz bütün kırâatleri azamî ölçüde kullanmışlardır. Onların bu yöndeki faaliyetlerini, İmâmiyye Şîası’na mensûbiyetlerinin bir tezâhürü olarak görmek mümkündür. Mütedâvil olmayan kırâatlere mesafeyle yaklaşan her iki müellifin, bu gibi konularda şâz kırâatlerle de istişhâd etmiş olmaları sorgulanması gereken bir husustur.

3. Kırâat-Tefsir İlişkisi Bağlamında Temas Edilen Müteferrik Konular

3.1. Akraba İle İlişkiler/Sıla-i Rahim (وَالْأَرْحَامُ)

Nisâ sûresinde yer alan “وَالْأَرْحَامُ”¹³⁷⁹ kelimesinin son harekesi kırâat imamlarınca farklı hareketlerle okunmuştur. Kırâat-i aşereden Hamza’nın dışındaki kırâat imamlarının tamamı, “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde mansub olarak okurlarken; Hamza, “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde mecrur olarak okumuştur.¹³⁸⁰ Şâz kırâatlerde ayrıca “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde merfû okuyuş da bulunmaktadır.¹³⁸¹ Tûsî ve Tabersî ayette geçen nasb, cer ve ref kırâatlerinin tevcihini şu şekilde yapmışlardır.

a. Tûsî ve Tabersî’ye göre, kelimenin mansub olarak okunması hâlinde iki durumdan söz edilebilir:

¹³⁷⁸ Şeyh Sadûk, **Risâletü’l-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye**, s. 127.

¹³⁷⁹ Nisâ 4/1. “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا” “Adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz O, yaptıklarınızı gözetmektedir.”

¹³⁸⁰ Tûsî, **Tibyân**, III, 96; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 6. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb‘a**, s. 226; Mekkî, **Keşf**, I, 375; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 247.

¹³⁸¹ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 7. Ayrıca bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 179; Zemahşeri, **Keşşâf**, II, 7; Halebî, **Dürü’l-Masûn**, III, 554-555.

a.1. “وَالْأَرْحَامَ” lafzı, câr-mecrur olan “بِه” ifadesine mahallen atfedilmiştir.¹³⁸²

Bu durumda sanki mâna “Birbirinizden talep ve istekte bulunduğunuzda akrabaları da hatırlıyor, onların adını da zikrediyorsunuz.” şeklinde olmaktadır. Nitekim Araplar’ın örf ve adetlerinde var olan ve bir şeyi talep ederken, “أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ وَلِرَّحِمٍ” “Allah ve akraba aşkına senden istiyorum.” veya sadece Allah’ın adını anarak “Bunu şu şekilde yapmanı Allah aşkına senden rica ediyorum.” şeklindeki sözleri bunu destekler mâhiyettedir.¹³⁸³

a.2. “وَالْأَرْحَامَ” lafzının “اللَّهُ” lafzına atfetmek sûretiyle mansub okunmasıdır. İbn Abbas, Katâde, Mücâhid, Dahhâk, Rabî’, İbn Zeyd ve Ca’fer’i Sâdık’tan rivâyetle, âyetin takdiri, “وَاتَّقُوا الْأَرْحَامَ أَنْ تَقْطَعُوهَا” “Akrabalardan, yani onlarla ilişkileri koparmaktan sakının!” şeklinde olmaktadır. Bu da “Akrabaların haklarından sakının, onları ziyaret edininiz ve onlardan kopmayınız.” demektir.¹³⁸⁴ Tûsî’ye göre, nahiv âlimlerince tercih edilen kırâat “وَالْأَرْحَامَ” şeklindeki fethalı olan okuyuştur.¹³⁸⁵

b. Kelimenin “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde cer ile okunmasına gelince, bu durumda “وَالْأَرْحَامَ” kelimesi, “بِه” ifadesindeki “ب” harfi ceriyle mecrur olan “ه” zahirine atfedilmektedir ki, nahivcilere göre, bu şekildeki bir atıf, dilde kullanımı yaygın olmayan zayıf bir kıyası ifade etmektedir. Şiir zaruretiyle böyle bir atıf söz konusu olmakla birlikte, Kur’an’da ve fasih kelâmıda câiz değildir.¹³⁸⁶

Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863)’ye göre, mâtuf ile mâtufun aleyh arasında benzerliğin bulunması atfın şartlarındandır. Şayet birinci kelime ile ikinci kelime arasında benzerlik ve bir uyumluluk söz konusu ise bu durumda atıf câiz olmaktadır; böyle bir benzerlik durumu yoksa atıf câiz olmamaktadır. Kişinin, “مَرَرْتُ بِرَيْدٍ وَبِكَ” şeklinde söylemesi câiz olmadığı gibi, yine “مَرَرْتُ بِكَ وَرَيْدٍ” şeklinde söylemesi dilde câiz görülmemiştir.¹³⁸⁷ Zira, harf-i cerle mecrur olan muttasıl zamir, isimlerdeki tenvin mesabesindedir, bu zamir, tenvinin isimden ayrılmayışı gibi, bağlı bulunduğu harften ayrılmaz. Dolayısıyla, zâhir bir ismin tenvin üzerine atfı nasıl söz konusu

¹³⁸² Buradaki “بِه” ifadesi, mef’ûlün bih gahr-i sarih olduğu için mahallen mansubtur.

¹³⁸³ Tûsî, *Tibyân*, III, 100; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 8; Ayrıca bkz. Fârisî, *Hucce*, III, 121-125.

¹³⁸⁴ Tûsî, *Tibyân*, III, 100; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 8; Ayrıca bkz. Fârisî, *Hucce*, III, 121-125.

¹³⁸⁵ Tûsî, *Tibyân*, III, 94.

¹³⁸⁶ Tûsî, *Tibyân*, III, 98; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 7.

¹³⁸⁷ Tûsî, *Tibyân*, III, 98; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, III, 7.

olamazsa, yine zâhir bir ismin kendi yerini dolduramayan mecrur bir zamire atfı da aynı şekilde söz konusu olamaz. Neticede, “وَالْأَرْحَامُ” kelimesiyle, “بِهِ” câr-mecruru arasında bir benzerlik durumu bulunmadığı için, böyle bir atfın câiz olmaması gerekir.¹³⁸⁸

Tûsî'ye göre, Hamza'nın “وَالْأَرْحَامُ” şeklindeki kırâatinde, mâna yönünden de hatalı bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü, Hz. Peygamber'in “Cedlerinizin adını anarak yeminde bulunmayınız.”¹³⁸⁹ şeklindeki kavli şerifleri, akrabalar üzerine yemin etmenin câiz olmadığını ortaya koymaktadır. Oysa, âyetle geçen “وَالْأَرْحَامُ” lafzının, “بِهِ” ifadesindeki zamire atfedilmesi durumunda mâna, “Allah'ın adına ve akrabalarınız adına yemin ederek birbirinizden talep ve istekte bulunuyorsunuz.” şeklinde olmaktadır ki, böyle bir durum nasıl mümkün olabilir? İsmâil b. İshak (ö. 282/896), Allah dışında başka bir varlık adına yemin etmenin büyük bir sorumluluk ifade ettiğini ve yeminin sadece Allah adına yapılabileceğini söylemiştir. Hadis ve rivâyet geleneğimizden gelen nakiller de bu yöndedir.¹³⁹⁰

Tûsî'de yer alan eleştirinin bir benzerini Zeccâc'da da görmekteyiz. Zeccâc, Hamza'nın bu şekildeki kırâatini hem Arap diline uygun olmayışı hem de Hz. Peygamber'den gelen hadislerle ters düşmesi bakımından hatalı bir okuyuş olarak görmüştür. Zeccâc'a göre, nahiv âlimlerin tamamı, sadece şiirde zaruret sebebiyle mümkün olabilen, fakat fasih dilde temeli olmayan, açık bir ismi kapalı bir isme atfetmek sûretiyle mecrur okumayı çirkin görmüşlerdir. Ayrıca, akrabalar adıyla da yemin edilebileceğini ifade eden bu kırâat, Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlere aykırı düşmektedir.¹³⁹¹

Hamza'nın kırâatine yönelik, genelde nahivcilerin dile getirdiği, Tûsî ve Tabersî'nin de iştirak ettiği eleştirel yaklaşımın benzerini bir grup müfessirde de görmekteyiz. Taberî, Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin de aralarında bulunduğu bazı müfessirler; “Arap dili kurallarına aykırı oluşu ve mânasının sahih haberlere muhalefeti” sebebiyle Hamza'nın kırâatini câiz görmeyerek reddetmişlerdir. Taberî

¹³⁸⁸ Tûsî, **Tibyân**, III, 98; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 6; Ayrıca bkz. Fârisî, **Hucce**, III, 122.

¹³⁸⁹ “لَا تَخْلِفُوا بِأَبَائِكُمْ” Buhârî, “Eymân”, 4; Müslim, “Eymân”, 1-2.

¹³⁹⁰ Tûsî, **Tibyân**, III, 99.

¹³⁹¹ Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân**, II, 6.

ve Zemahşerî, lafzen zâhir olan bir kelimenin, muzmâr/gizli olan bir kelimeye atfedilmesinin pek doğru bir uygulama olmadığını söyleyerek, bununla ilgili Arap dilinden şiir ve cümleler zikretmişlerdir.¹³⁹²

İbn Atıyye ise ilgili kırâatin daha çok mânasına dikkat çekerek, cer kırâatinin iki şekilde reddi gerektirdiğini ifade etmiştir:

1. Burada, “وَالْأَرْحَامُ” kelimesinin zikrinde Allah’tan sakınmaya teşvik edecek herhangi bir mâna bulunmamaktadır. “Akrabalar, adları anılarak istek ve dilekte bulunulan kimselerdir.” şeklindeki bir haberi ortaya koymaktan daha fazla bir mâna ifade etmemektedir. Bu şekildeki bir ifade, sözdeki mâna bütünlüğünü parçalayıp, cümledeki fesahati kapalı hale getirmektedir. Oysa bu âyetin açıkça ortaya koyduğu husus, akrabanın zikredilmesinin müstakil bir mânaya delâlet etmesidir ki o da akraba haklarını korumak ve bu haklara riâyet etmektir.¹³⁹³

2. Yine kelimenin cer kırâatiyle okunması, akrabanın şânına ve adına yemin ederek istekte bulunulabileceği hususunu ortaya koyar ki, böylesi bir durumu da Hz. Peygamber’in sahih hadisi reddeder. O, şöyle buyurur: “Kim yemin etmek durumunda kalırsa ya Allah adına yemin etsin yahut sussun!”¹³⁹⁴ Bu hadis Allah’tan başkası adına yemin etmeyi açıkça yasaklamaktadır.¹³⁹⁵

Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Âşûr gibi müfessirler ise, Hamza’nın kırâatine yönelik “Arap dili kurallarına uygun olmayışı ve mânasının bozuk olması” şeklindeki eleştirilere karşı çıkmışlar, bu eleştirilerin yersiz ve temelsiz olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî’ye göre, dilin kullanımına yönelik Hamza’nın kırâatine getirilen eleştiriler, pek de kuvvetli görüşler değildir. Çünkü, Hamza yedi kırâat imamından birisidir. Okumuş olduğu kırâati de kendisi üretmemiştir. Bilakis o, bu kırâatini Hz. Peygamber’den rivâyet etmiştir ki, bu da bu okuyuş şeklinin doğruluğuna işaret eden kesin delildir. Ayrıca kıyas, semâa dayalı nakle karşı koyma

¹³⁹² Taberî, *Câmi’ u’l-Beyân*, VI, 345; Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 6.

¹³⁹³ İbn Atıyye, *Muharraru’l-Vecîz*, II, 5.

¹³⁹⁴ Buhârî, “Şehâdât”, 27; Müslim, “Eymân”, 1.

¹³⁹⁵ İbn Atıyye, *Muharraru’l-Vecîz*, II, 5.

kapasitesine sahip değildir. Hele hele örümceğin yuvasından daha zayıf bir yapıya sahip olan bu gibi kıyaslar hiç değildir.¹³⁹⁶

Râzî'ye göre, Hamza'nın kırâatinde var olan atfa dayalı kullanım, şiirde de geçmektedir; nitekim Sîbeveyhi bu meyanda şiirler söylemiştir.¹³⁹⁷ Şiirde de yer alan bu kullanım karşısında nahivcilerin bu şekildeki yaklaşımları hayret vericidir. Zira onlar kişisi meçhul beyitlerle dildeki kullanımları istişhâd edip güzel görürler de Kur'an ilimlerinde selef ulemâsının büyüklerinden biri olan Hamza'nın kırâatini ispat etme hususunda bunu uygun bulmazlar.¹³⁹⁸

Râzî, Hz. Peygamber'in "Atalarınızın adını anarak yemin etmeyiniz." şeklindeki hadisini istidlâl ederek, "Akrabalar adıyla yemin nasıl olur?" diyen Zeccâc'a da karşı çıkmış ve şu şekilde bir izahda bulunmuştur: Bu onların câhiliye dönemindeki yapmış oldukları bir fiili hikâye etmektedir ki, geçmişte onların bu şekildeki fiillerini nakletmek, gelecekte nehyedilmesine yönelik olan haberle çelişmez. Yine Hz. Peygamber'den nakledilen hadis, sadece ecdâd üzerine yemin etmeyi yasaklamaktadır. Halbuki burada durum farklı şekildedir; o kimsenin önce Allah adına yemin etmesi, sonra da bu yeminine akrabalarını anarak devam etmesi, bu hadisin delâlet ettiği mânaya ters düşen bir husus değildir.¹³⁹⁹

Kurtubî, nahivcilerin Hamza'nın kırâatine iki şekilde yaklaştıklarını söylemiştir: Basra dil ekolünün öncülerine göre, "Bu 'hatalı' (lahn) bir okuyuştur, onunla kırâat etmek helal değildir." Kûfe dil ekolüne göre ise, "Bu şekildeki kırâat kötü bir kırâattir." Ancak Kûfeliler, daha fazla bir şey söylememiş, çirkin ve kötü oluşunun gerekçesini ortaya koymamışlardır. Kurtubî, böyle bir bilgiyi aktardıktan sonra bu ve benzeri sözlerin din büyüklerince reddedildiğini ifade ederek, Hz. Peygamber'den tevâtür olarak gelen bir kırâati reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmeye eş değer olduğunu ve onun okuduğu kırâati çirkin bulmak anlamına geldiğini, bunun ise tehlikeli bir tutumu ifade ettiğini söylemiştir. Bu hususta dil ve

¹³⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 480.

¹³⁹⁷ "قَالِيَوْمَ قَدْ بَتَّ تَهْجُونَا وَتَسْتَمِنَا ... فَأَذْهَبَ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامُ مِنْ عَجَبٍ" "Bugün sen, şüphesiz bizi kınayarak ve hicvederek sabahladın. Artık çek git! Seninle ve günlerle gelene artık şaşmamak gerek" (Sibeveyhi, *Kitâb*, II, 383.)

¹³⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 480.

¹³⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 480.

nahiv âlimlerinin görüşlerinin benimsenemeyeceğini söyleyen Kurtubî, Arapça'nın Hz. Peygamber'den alındığını, onun dildeki fesahatinden de kimsenin şüphe duymadığını ifade etmiştir.¹⁴⁰⁰ Kurtubî'ye göre, burada, “أَفْعَلْ كَذَا وَحَقَّ أَبْيَكْ” “Babanın hakkı için şöyle şöyle yapmaktan sakın!” demen gibi, “انْقُوا اللَّهَ وَحَقَّ الرَّجْمِ” “Akraba hakkı için Allah'tan sakın!” mânasında akraba üzerine Allah'ın yemini söz konusu olabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de “وَالنَّجْمِ” “yıldız andolsun,”¹⁴⁰¹ “وَالطُّورِ” “Tûr'a andolsun,”¹⁴⁰² “وَالزَّيْتُونِ” “yemin olsun zeytine ve incire,”¹⁴⁰³ “لَعَنُوكَ” “hayatına yemin olsun ki...”¹⁴⁰⁴ gibi âyetlerinde Allah Teâlâ birliğine, kudretine delâlet eden mahlûkatı üzerine yemin etmiştir. “وَالْأَرْحَامِ” kelimesinde de bu kâbil bir yeminin olması uzak bir ihtimal değildir. Zira Allah Teâlâ dilediği şey üzerine yemin eder, dilediği şeyi yasaklar, dilediği şeyi de mübah kılar; nitekim Araplar akraba üzerine yemin ederlerdi.¹⁴⁰⁵

Ebû Hayyân, her iki müellifi de -İbn Atıyye, Zemahşerî- şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. İbn Atıyye'nin mânayı dikkate alarak bu kırâati reddetme yolunu seçmesinin, onun durumuna ve uslûbuna yakışmayan çirkin bir cesaret olarak görmüştür. Çünkü İbn Atıyye, Hz. Peygamber'e mütevâtir olarak dayanan, Hz. Peygamber'in ağzından vasıtasız olarak almak sûretiyle Kur'an kırâatinde temâyüz etmiş büyük sahabilerin hem okuduğu hem de okuttukları, kendilerinden sonra da selef ümmetin okuduğu böylesi bir kırâati reddetmekle tehlikeli bir yol izlemiştir. Onun bu cesareti, ancak Zemahşeri gibi bir akla yaraşan Mu'tezilî bir düşünceyi yansıtmaktadır. Zira, Zemahşeri'nin, kurrânın nakillerini ve kırâatlerini eleştiriye tâbi tuttuğu benzer ifadeleri çokça mevcuttur.¹⁴⁰⁶

Hamza'nın kırâatini hatalı olarak gören yaklaşımları ciddi şekilde eleştiren müfessirlerden bir diğeri İbn Âşûr olmuştur. İbn Âşûr, özellikle ilk dil bilginlerinden olan Müberred'in ismini zikrederek, onun “Şayet imamın bu şekilde bir kırâatle namaz kıldırıldığını işitsem, ayakkabılarımı alarak namazı terk ederim.” şeklindeki

¹⁴⁰⁰ Kurtubî, *Câmi'*, VI, 10.

¹⁴⁰¹ Necm 53/1.

¹⁴⁰² Tûr 52/1.

¹⁴⁰³ Tîn 95/1.

¹⁴⁰⁴ Hicr 15/72.

¹⁴⁰⁵ Kurtubî, *Câmi'*, VI, 11.

¹⁴⁰⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, VII, 402

sözünü, Arapça'yı sadece kendi bildiğinden ibaret gören, kibir ve sığ düşünceye dayalı bir yaklaşım biçimi olarak ifade etmiştir. İbn Âşûr'a göre, nahiv bilginleri her ne kadar zâhir bir ismin muttasıl bir mecrura atfının çirkin olacağına dair açıklamalarda bulunsalar da gerek eski Arap dilinde gerekse sahih hadiste böyle bir kullanımın vârid olduğu açıktır. Araplar, birbirleriyle dilekleşmede bulundukları zaman, akrabaların şânını yüceltmek sûretiyle “نَاشِدُكَ اللهُ وَالرَّحِمَ” “Allah ve akraba aşkı için senden rica ederim!” şeklinde bir cümle ifade ediyorlardı. Yine *Sahih*’de geçen rivâyete göre, Resûlullah Utbe b. Rebia’ya Fussilet sûresini okumaya başlamış, 13. âyete¹⁴⁰⁷ geldiğinde Utbe korkuya kapılarak, “نَاشِدُكَ اللهُ وَالرَّحِمَ” demiştir.¹⁴⁰⁸ Bütün bunlar ilgili kırâatin sağlamlığına işaret eden hususlardır.¹⁴⁰⁹

Aslında bu kırâatin mânası, Araplar’ın eski cahileyedeki örf ve adetlerini yerme ifade etmektedir. Zira onlar akrabalık ve yakınlık bağları adına birbirleriyle ahidleşmede bulunuyorlar, sonra onların haklarını yerine getirme hususunda gevşeklik gösteriyorlar, onlara ziyarette bulunmayarak ilişkilerini koparıyorlar, kendi kardeş ve amcalarından kalan yetimlerin haklarına tecâvüz ediyorlardı. Neticede, sözde ağızlarına aldıkları bu ifadeyle yapmış oldukları eylemler birbirleriyle çelişmekteydi. Dolayısıyla, Hamza’nın bu kırâati âyetin daha önce ifade ettiği hususlarla örtüşen ve bu mânayı ikmâl eden bir husûsiyet arz etmektedir.¹⁴¹⁰

Müfessirler, mansub olarak okunan kırâati umumiyetle akraba arasındaki haklara riâyet etmenin hukukî bir dayanağı olarak görmüşler ve akraba ile ilişkileri koparmanın haram oluşuna dikkat çekmişlerdir.

Tabersî’ye göre, mansub şeklindeki kırâat, sıla-i rahmin vucûbiyetini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’den gelen rivâyetler bunu destekler mâhiyettedir: Allah Teâla bir kutsi hadiste şöyle buyurur: “Ben, Rahmân’ım; o ise Rahim’dir. Onun ismini kendi ismimden çıkardım. Kim akrabasına olan ilişkisini devam ettirirse, ben de ona olan ihtimamımı devam ettiririm. Kim de akrabasına olan münasebetini

¹⁴⁰⁷ Fussilet 41/13. “فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ.” “Eğer yüz çevirirlerse, ‘Ben sizi, Âd ve Semûd kavimlerinin başına gelen yıldırım benzeri ber belâya karşı uyarıyorum.’ de.”

¹⁴⁰⁸ Benzer rivâyet İbn Kesir’de de yer almaktadır. (Bkz. İbn Kesir, İmâdü’l-Dîn, **el-Bidâye ve’n-Nihâye**, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, Cize, 1997/1417, IV, 157.)

¹⁴⁰⁹ İbn Âşûr, **Tahrîr**, III, 218.

¹⁴¹⁰ İbn Âşûr, **Tahrîr**, III, 218.

koparırsa, ben de onunla olan münasebetimi keserim.”¹⁴¹¹ Bu meyanda haberler çokça bulunmaktadır.¹⁴¹²

Vahidî (ö. 468/1075), bu kelimenin “iğrâ” (teşvik) sebebiyle mansub olabileceğini ifade ederek, âyetin takdirinin, “Akrapadan sakının, onların haklarını muhafaza edin ve onlara sıla-i rahimde bulunun.” şeklinde olabileceğini, bunun kişinin, “الْأَسَدُ الْأَسَدُ” “aslandan sakın, aslandan sakın!..” demesine benzediğini söylemiştir. Yine Vahidî’nin bu açıklaması da sıla-i rahmi koparmanın haram oluşuna, akrabaya ziyarette bulunmanın ise vucûbiyetine delâlet etmektedir.¹⁴¹³

İbn Âşûr’a göre, cumhurun kırâatinde, Allah’tan sakınmakla akraba haklarından sakınmak müşterek mâna ifade etmeleri sebebiyle, “teşrî/hüküm” ortaya konulmaktadır. İkinci kırâatte ise, “ta’zîm” yani akrabanın şânını yüceltme söz konusudur.¹⁴¹⁴

Elmalılı’ya göre, mansub olarak okunan kırâatte âyetin tefsiri, “Birbirinizden bir şey isterken ‘Allah aşkına, Allah için senden şunu rica ederim.’ diye adına and verdiğiniz Allah’a isyan etmekten ve o akrabaların itibarlarını ve haklarını gözdardı etmekten korkunuz.” demektir. Diğer kırâate göre ise, “O Allah’a isyandan sakınınız, öyle Rahmânî ve İlâhî bir ahlâkla hareket ediniz ki, siz O Allah’a ve rahimlere/akrabalar adına yemin vererek birbirinizle dilekleşmede bulunursunuz.” demek olmaktadır. Bu durumda “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde mansub olarak okunan kırâatte, akrabayla olan ilişkilerde hukukî yön daha sarîh bir şekilde ifade edilmekte iken, ahlâkî bakış açısı ise daha kapalıdır. İkinci kırâatte ise bunun tersidir; yani ahlâkî bakış açısı daha sarîh, hukukî yönü ise daha kapalıdır.¹⁴¹⁵

Tabâtabâî’ye göre, mansub kırâatte, korkup sakınma anlamındaki takvânın, Allah Teâlâ’ya izâfe edildiği gibi, -onun üzerine atfetmek sûretiyle- akrabaya nispet edilmesi hususuna gelince, akrabaların, Allah’ın var etmesine ve yaratmasına dayandırılmasından sonra bunda herhangi bir kapalı nokta bulunmamaktadır.

¹⁴¹¹ “يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا الرَّحْمَنُ وَهِيَ الرَّجْمُ اسْتَفَقْتُ اسْمَهَا مِنْ اسْمِي فَمَنْ صَلَّى وَصَلَّاهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ” Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 194; Benzer hadis için bkz. Buhârî, “Edeb”, 13; Tirmizî, “Birr” ve “Sıla” 16

¹⁴¹² Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 9.

¹⁴¹³ Vâhidî, **Tefsirü’l-Basît**, VI, 287; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, IX, 480.

¹⁴¹⁴ İbn Âşûr, **Tahrîr**, III, 217-218.

¹⁴¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, II, 1276.

Nitekim, sakınma anlamındaki takvanın Allah'tan başkasına izâfe edildiği başkaca âyetler de bulunmaktadır: “Allah’a döndüreleceğiniz günden korkup-sakının”¹⁴¹⁶, “Kâfirler için hazırlanmış cehennem ateşinden sakının”,¹⁴¹⁷ “Ve sizlerden sadece zulmedenlere isabet etmekle kalmayacak olan bir fitneden sakının”¹⁴¹⁸ âyetleri bu hususta örnek gösterilebilecek âyetlerdendir.¹⁴¹⁹

Sonuç olarak burada -mansub kırâatte- “erhâm/akrabalık” hakkına riâyet emredilmekle, kadınlara karşı şefkatle davranılması, aile hukukundan kaynaklı haklara riâyet edilip birbirleriyle rahim ilişkisi bulunan kimselerin, birbirlerine karşı şefkat ve muhabbetle hareket etmeleri, akraba ile alakayı kesmemeleri emredilmektedir.¹⁴²⁰ Bu ilâhî emri yerine getirmemekten sakınmanın, Allah Teâlâ'nın emirlerine aykırı davranmaktan sakınma ile birlikte anılması, İslâmiyet'te akrabalık ilişkilerine nedenli ehemmiyet verildiğinin güçlü bir ifadesini ortaya koymaktadır. Ayrıca sûreye bu şekildeki bir giriş, daha sonra sûrede belirtilecek olan ve erkek ile akrabalık bağının bir parçasını teşkil eden yetim vb. kişilerin haklarına yönelik hükümler için de manevi bir müeyyide sağlamaktadır.¹⁴²¹

c. Yukarıda nasb ve cer olarak okunan söz konusu kelime, merfû olarak da okunmuştur. Bu şekildeki bir okuyuş, mütevâtir kırâatler içerisinde yer almayan şâz bir kırâati ifade etmektedir ki, “وَالْأَرْحَامُ” şeklinde merfû olarak okunan bu kelime, cümlede haberi hazfedilmiş mübteda konumundadır. Haber ise, ortaya koyduğu mânanın bilinirliği sebebiyle cümlede hazfedilmiştir. Bu kırâate göre âyetin mânası, “Akrabalık bağı da sakınılması gereken şeylerdendir.”¹⁴²² veya “Akrabalık bağı da adına birbirinizden istekte bulunduğunuz bir şeydir.”¹⁴²³ şeklinde olmaktadır.

Yukarıda zikri geçen kırâat, Tûsi ve Tabersî'nin hem kırâatleri ele alış biçimlerini hem de kırâatlere yaklaşımlarını ortaya koyma açısından önemli bir durumu ifade etmektedir. Zira, ilgili kırâatin Hamza versiyonu mütevâtir kırâatler

¹⁴¹⁶ Barara 2/281. “وَأَنْتَوُا يَوْمَ مَا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ”

¹⁴¹⁷ Âl-i 'İmrân 3/131. “وَأَنْتَوُا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ”

¹⁴¹⁸ Enfâl 8/25. “وَأَنْتَوُا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

¹⁴¹⁹ Tabâtabâî, *Mîzân*, IV, 138.

¹⁴²⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul, 1988, II, 194.

¹⁴²¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, II, 12.

¹⁴²² Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, III, 7.

¹⁴²³ Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 7.

içerisinde yer almasına rağmen, her iki müfessir de gerek dil bağlamında gerekse mâna bağlamında ele alarak kırâati eleştiriye tâbi tutmuşlar, Arap dilinden getirdikleri delillerle hatalı bir okuyuş olduğuna hükmetmişlerdir. Burada her iki müellifin de kırâatlara yaklaşımlarında “Arap dili kurallarına uygunluk ve mâna açısından doğruluğu” temel kriter olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bir kırâatteki nakil unsurlarını yok sayarak, o kırâati ekolden ekole değişkenliğe elverişli olan dil kaidelerine sıkıştırmaları, her iki müellife de yöneltilebilecek eleştirilerden biri olsa gerektir.

3.2. Teheccüd Namazının Süresi (وَنُصْفُهُ وَتُلْتُهُ/وَنُصْفُهُ وَتُلْتُهُ)

Müzzemmil sûresi 20. âyette yer alan “وَنُصْفُهُ وَتُلْتُهُ”¹⁴²⁴ kelimeleri kırâat imamlarınca farklı i‘rab vecihleriyle kırâat edilmiştir. İbn Kesîr ve Kûfe ehli (Âsım, Hamza, Kisâî) her iki kelimeyi de nasb ile “وَنُصْفُهُ وَتُلْتُهُ” şeklinde okurlarken; diğer kırâat-ı aşere imamları kesre ile “وَنُصْفِهِ وَتُلْتِهِ” şeklinde okumuşlardır.¹⁴²⁵ Nasb ile okunmaları durumunda bu kelimeler, kendilerinden önce “تَقُومُ” “kalkıyorsun” fiiliyle mahallen mansub olan “أَدْنَى” “daha yakın” lafzına atfedilmekte olup,¹⁴²⁶ “Şüphesiz sen, gecenin üçte ikisine yakını, yarısını ve üçte birini (kalkarak) ibadetle geçiriyorsun.” şeklinde takdiri bir anlam ortaya koymaktadırlar.¹⁴²⁷ Cer ile okunmaları durumunda ise, “تُلْتِي اللَّيْلَ” lafzına atfedilmekte olup, “Şüphesiz senin, gecenin üçte ikisinden, yahut yarısından veya üçte birinden daha az bir kısmını kalkarak ibadetle geçirdiğini Allah bilmektedir.” şeklinde bir mânayı ihtiva etmektedirler.¹⁴²⁸

Tûsî ve Tabersî’ye göre, Ebû ‘Ubeyde, ihtiyâr olunan kırâatin “وَنُصْفِهِ وَتُلْتِهِ” şeklinde cer ile okunan kırâat olduğunu ifade etmiş, bu şekildeki bir tercihini, âyette

¹⁴²⁴ Müzzemmil 73/20. “إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلَاثِي اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَتُلْتُهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ.” “Doğrusu Rabbin Senin, gecenin üçte ikisine yakın bir kısmını, yarısını veya üçte birini, kalkıp ibadetle geçirdiğini, beraberinde bulunan bir zümrenin de (böyle yaptığını) biliyor.”

¹⁴²⁵ Tûsî, **Tibyân**, X, 170; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 168. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb‘a**, s. 658; Mekkî, **Keşf**, II, 345; Dâni, **Teyssîr**, 216; İbnü’l-Cezerî, **Neşr**, II, 217.

¹⁴²⁶ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 168.

¹⁴²⁷ Tûsî, **Tibyân**, X, 170.

¹⁴²⁸ Tûsî, **Tibyân**, X, 170; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 168. Ayrıca Mekkî, **Keşf**, II, 345.

daha sonra buyurulan “*Sizin o gecenin vaktini hesap edemeyeceğinizi Allah bilmektedir.*”¹⁴²⁹ ifadesine dayandırmıştır. Ebû ‘Ubeyde’ye göre, gecenin vaktini tespit edemeyen kimselerin, yarısı veya üçte biri miktarınca kalkıp kıyama durmaları nasıl mümkün olabilecektir?¹⁴³⁰ Tûsî ve Tabersî’ye göre Nehhâs, Ebû ‘Ubeyde’nin bu şekildeki yorumuna karşı çıkmıştır. Nehhâs’a göre, cer kırâatinde ortaya çıkan mâna Ebû ‘Ubeyde’nin kastettiği gibi değildir. Bu kırâatte gece ibadetinin hafifletilmesi söz konusudur. Çünkü Allah Teâla’nın daha önce “*gecenin yarısı yahut üçte birlik miktarınca*”¹⁴³¹ farz kıldığı¹⁴³² gece ibadeti müddeti bu kırâatte, gecenin üçte birinden daha az bir süreye düşebilmektedir. Bu durumda cer kırâatinde takdiren, “Allah sizin gecenin büyük bir kısmını, yarısını veya ondan biraz azını

¹⁴²⁹ Müzzemmil 73/20.

¹⁴³⁰ Tûsî, **Tibyân**, X, 169; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 168.

¹⁴³¹ Müzzemmil 73/2-4.

¹⁴³² **Teheccüd namazının farziyeti:** Teheccüd namazına kalkmanın farz mı, yoksa teşvik amaçlı mendûbiyet mi ifade ettiği hususu ihtilâf konusu olmuştur. Yine farziyetin sadece Hz. Peygamber’e özgü olup olmaması, bu farziyetin diğer peygamberler ve ümmeti de kapsayıp kapsamadığı hususu tartışma konusu olmuştur. Saîd b. Cübeyr’den (ö. 94/713) gelen haber, hitâbın yalnızca Hz. Peygamber’e özgü olduğu şeklindedir. İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) gelen haber ise, gece ibadetinin Hz. Peygamber ve ondan önceki peygamberleri de kapsadığı şeklindedir. Hz. Aîşe’den gelen bir rivâyette, bu sûrenin başında gece namazının farz kılındığı, Allah Resûlü ve ashabının her gece Ramazan’da olduğu uzun uzadıya namaz kıldıkları, sonra bu sûrenin sonunda gelen âyetle hafifletilerek farzdan sonra nafileye dönüştürüldüğü şeklindedir (Müslim, “Salâtü’l-müsâfirin”, 19.) Mukâtil ve İbn Keysân’dan (ö. 320/932) gelen rivâyetlere göre, gece namazı, beş vakit namaz farz kılınmadan evvel Mekke’de kılınmakta idi, beş vakit namaz Medine’de farz kılınınca gece namazı nesh edilmiş oldu (Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 161; Ayrıca bkz. Kurtubî, **Câmi**, XXI, 317; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXX, 682.) Bütün bu delillerden hareketle, müfessirlerin çoğunluğu, “geceleyin kalk” emrinin zâhirinin vücûbiyet ifade ettiğini, bu emirden dolayı beş vakit namaz farz kılındıktan sonra da bu ödevin Hz. Peygamber’e mahsus olmak üzere aynen farz olarak devam ettiğini; ama ümmeti için bu farziyetin sünnete dönüştüğünü bildirmişlerdir. (İbn Âşûr, **Tahrîr**, XIV, 258) Bazı âlimler ise - Tûsî ve Tabersî’nin de içinde yer aldığı-, âyetin zâhirinden anlaşılanın neshi gerekli kılmadığını, “gece kalk” emrinin farz için olmayıp mendûbiyet üslûbunda meşru kılındığını, “yarı” veya “daha az” veya “daha çok” şeklinde bir miktar hakkında bir tercih hakkının tanınmasının bunu vurguladığını, dolayısıyla teheccüdün ne öncesinde ne de sonrasında Hz. Peygamber ve ümmetine farz kılınmadığını ifade ederek bu ibadetin “sünnet-i müekkede” olduğunu ileri sürmüşlerdir (Tûsî, **Tibyân**, X, 169; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 161; Ayrıca bkz. Elmalılı, **Hak Dini**, VIII, 5424-5425.) Teheccüd namazının farz olmadığını iddia edenler şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

- a. Allah Teâlâ, “*Gecenin bazısında da sana mahsus nafile olmak üzere, teheccüd namazı kıl.*” (İsrâ 17/79) buyurmuştur. Bu emir mûcibince, Hz. Peygamber’e gece namazı farz değil, nafile olmaktadır.
- b. Teheccüd, şâyet Hz. Peygamber’e farz/vâcib olmuş olsaydı, Cenâb-ı Hakk’ın “*O’na uyunuz*” (A’râf 7/158) emri mûcibince, ümmetine de vâcib olması gerekirdi. Bu durumda da neshin vârid oluşu, aslın hilâfına bir hareket olmuş olurdu.
- c. Bazıları ise, teheccüdün farz/vâcib olmadığı hususuna Cenâb-ı Hakk’ın, “*... yarısı miktarınca yahut ondan biraz eksilt.*” (Müzzemmil 73/20) âyetini istidlâl olarak kullanmışlardır. Onlara göre bu âyet, mükellefin re’yine havale etmiştir; böyle muhayyerlik ifade eden şey ise farz/vâcib olmaz (Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, XXX, 682)

ibadetle geçirme yükümlülüğüne güç yetiremeyeceğinizi bildi. Bu durumda, ister gecenin üçte ikisine yakın bir kısmını, ister yarısına yakın bir kısmını, isterse üçte birine yakın bir kısmını, kalkıp ibadetle geçirmeniz hususunda sizleri muhayyer kıldı.” şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır.¹⁴³³

Tûsî’ye göre kimileri, sûrenin başında ortaya konulan ifadelerle örtüşmesi bakımından ihtiyâr olunan kırâatin nasb kırâati olduğunu söylemişlerdir.¹⁴³⁴ Zira Allah Teâlâ, sûrenin başında Hz. Peygamber için “*Gecenin az bir kısmı hariç namaza kalk*”¹⁴³⁵ buyurmuştur. Yani, gecenin tamamından uyuyacağı az bir kısmını çıkarmıştır, o da bütün gecenin takriben üçte ikilik kısmına denk gelmektedir. Bu da sûrenin sonundaki “أَدْنَىٰ مِنْ ثُلَاثِي اللَّيْلِ” “*gecenin üçte ikisine yakın kısmını*” ifadesiyle mutâbıktır. Sonra sûrenin başında “*gecenin yarısı*” “نِصْفُهُ” miktarınca kalkıp namaz kılmayı emretmektedir, bu emir nasb kırâatindeki “*gecenin yarısını*” “نِصْفُهُ” ifadesiyle örtüşmektedir. Yine sûrenin başındaki “*Yahut ondan biraz eksilt*” ifadesi ise, yarıyı “gecenin üçte birlik kısmı”na indirmeyi ifade eden “وَلْتُنْهَ” lafzına denk gelmektedir. “*Yahut üzerine artır*” ifadesi ise “yarıyı gecenin üçte ikilik kısmı”na çıkarmasını ifade eden “تُلْثِي اللَّيْلِ” lafzına denk gelmektedir.¹⁴³⁶

Dolayısıyla nasb ile okunan kırâat Allah Teâlâ’nın sûrenin başında ifade buyurduğu emirle mutâbık olması sebebiyle daha kuvvetli bir mâna ifade etmektedir. Zira, Hz. Peygamber’e âyette farz olarak buyrulan asgari miktar, “gecenin üçte birlik kısmı”nı ibadetle geçirmesidir; oysa nasb ile okunan kırâatte kendisine farz kılınan miktarı fazlasıyla yerine getirdiği anlaşılırken, cer ile okunan kırâatte kendisine farz kılınan miktardan daha az bir süreyi yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Bu da Hz. Peygamber’in Allah’ın farz kıldığı ibadette gevşekliğini ortaya koyabilecek bir anlamaya sevketmesi açısından doğru değildir.¹⁴³⁷

¹⁴³³ Tûsî, **Tibyân**, X, 169; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, X, 168. Ayrıca bkz. Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’an**, 1217.

¹⁴³⁴ Burada ifade edilen mânalar Ferrâ’nın sözleriyle örtüşmektedir (Bkz. Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, III, 199.)

¹⁴³⁵ Müzzemmil 73/2.

¹⁴³⁶ Tûsî, **Tibyân**, X, 169; Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, XXI, 58-59.

¹⁴³⁷ İbn Zencele, **Hucce**, 732; Mekki, **Keşf**, II, 345-346.

Cer kırâatindeki bu şekildeki farklı bir yoruma dayalı mâna ihtilafını ortadan kaldırmak için Ferrâ “Şüphesiz Rabbin, senin gecenin üçte ikisinden ve yarısından daha az bir kısmında kalktığını, onu üçte birlik kısmından daha aşağı düşürmediğini bilmektedir.” anlamında “إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفِهِ وَثُلُثَهُ” şeklinde bir kırâatin olabileceğini söylemiş; bu kırâatte, “نِصْفِ” kelimesini “ثُلُثِي اللَّيْلِ” lafzına atfederek cer ile okumuş; “وَتُلُثُهُ” kelimesini de “أَدْنَىٰ” lafzına hamlederek nasb ile okumuştur. Hiçbir kırâat imamı tarafından okunmayan şâz bir okuyuş olmasına karşın, kendi nazarınca böyle bir te’vile dayalı okuyuşun câiz olabileceğini söyleyen Ferrâ, bu şekildeki bir okuyuşa “Hz. Peygamber’in namazı, gecenin üçte birine kadar ulaşmıştır.”¹⁴³⁸ hadisini hüccet olarak ileri sürmüştür.¹⁴³⁹

Nehhâs, kurrânın okuduğu kırâati, hiçbir topluluk tarafından okunmayan kırâatle geçersiz kılmanın yersiz bir davranış olduğunu belirterek, şayet zikri geçen hadis sahih olsa bile bu konuda hüccet olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir. Nehhâs, iki kırâati derece bakımından birbirinden tefrik etmenin de anlamsızlığına vurgu yaparak; din ehli nazarında bu hususta takip edilecek en isabetli yolun, sıhhatli gelmeleri durumunda her iki kırâati de eşit seviyede görmenin lüzumuna işaret etmiştir. Nehhâs’a göre, bu mânada birini diğerine tercih etmeyi ortaya koyan “daha doğrudur” sözü yanlış bir ifade biçimidir; zira her iki kırâatin de Hz. Peygamber’den sâdır olması söz konusudur. Bu şekilde bir ifade kişiyi günahkâr kılar. Sahabe büyükleri de benzer şekildeki sözleri çirkin olarak görmüşlerdir.¹⁴⁴⁰

Nasb ve cer kırâatindeki anlam farklılığını uzlaştırma yoluna giden müelliflerden bir diğeri Râzî olmuştur. Râzî, sûrenin başı ve sonundaki âyetlerin birlikte değerlendirilmesi durumunda, Hz. Peygamber’in gece ibadetine yaptığı ilavenin en fazlasının “üçte iki” olarak, en azının ise “üçte bir” olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Râzî’ye göre bu durumda, Hz. Peygamber’in gece kıyamda durmasını ifade eden üçte birlik asgari miktar “farziyet”; üçte bire ilave ise “mendûbiyet” ifade etmektedir. Râzî, muhatabın zihninde oluşacak farazî bir sualle konuyu açmaya

¹⁴³⁸ Benzer ifade Kurtubî’de de geçmektedir. (Bkz. Kurtubî, *Câmi’*, XXI, 318.) Böyle bir hadisin varlığını, herhangi bir hadis kitabında teyid edemedik.

¹⁴³⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, III, 199-200.

¹⁴⁴⁰ Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’an*, s. 1217.

çalışır. Sizin bu yaptığınız yorumda ortaya çıkan farz olan asgari miktar üçte bir olduğuna göre, Hz. Peygamber cer kırâatinde kendisine farz olan miktarı terk etmiş olmaktadır. Zira cer kırâatinde “Şüphesiz Rabb’in, senin ve beraberindekilerin gecenin üçte ikisinden yahut yarısından veya üçte birinden daha az bir kısmını kalkarak ibadetle geçirdiğini bilmektedir.” şeklinde bir mâna ortaya çıkmaktadır. Râzî, muhâbın zihninde oluşacak muhtemel soruyu şu şekilde cevaplandırır: Bunlar, bu üçte birlik miktarı kendi içtihatlarına göre tayin etmektedirler. Şu hâlde onlar, uyku mazereti ve beşer bilgisinin vakti tam olarak tayin etmedeki yetersizliği sebebiyle çoğu kez bu tahminlerinde yanılmış, böylece de belirtilen bu üçte birden biraz daha eksik yapmış olabilirler. Böylece de burada, onların tespit etmeye çalıştığı üçte birlik zaman biriminin, Allah tarafından tam olarak takdir ve tayin olunan cüzlerle örtüşmemesini ifade edebilir. Bundan ötürü, Allah Teâlâ onlara, “*Sizin o gecenin vaktini hesap edemeyeceğinizi Allah bilmektedir*”¹⁴⁴¹ âyetini buyurmuştur.¹⁴⁴²

Tûsî ve Tabersî’ye göre, bazı kaynaklar sûrenin başında farz olan emrin sûrenin sonundaki âyetle neshedildiği söylerken, bazıları ise nafîle seviyesine düşürüldüğü ifade etmişlerdir. Oysa, âyetin her iki kırâatinde de mensûh olmayı gerektirecek herhangi bir durum bulunmamaktadır. Zira, sûrenin başında ifade buyrulan emir teşvik mânasında “nedb” ifade etmektedir. Dolayısıyla da burada her iki kırâat açısından da sûrenin başındaki ifadeleri nesheden veya onlarla çelişen herhangi bir durum söz konusu değildir. Zira Allah Teâlâ, cer kırâatini okuyanlara göre Hz. Peygamber’e, takdiren “Ey Muhammed, şüphesiz Rabbin, senin gecenin üçte ikisinden daha az bir kısmında yahut yarısından daha az bir kısmında, ya da üçte birinden daha az bir kısmında kalkıp ibadette bulunduğunu elbette bilmektedir.” şeklinde buyurmaktadır. Nasb kırâatini okuyanlara göre ise, “Şüphesiz sen gecenin üçte ikisinden daha az bir kısmında, yarısında veya üçte birlik kısmında kalkmaktasın; benzer şekilde beraberinde iman eden kimselerden bir grup da kalkmaktalar.” şeklinde buyurmaktadır.¹⁴⁴³

¹⁴⁴¹ Müzzemmil 73/20.

¹⁴⁴² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXX, 683.

¹⁴⁴³ Tûsî, *Tibyân*, X, 169-170; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, X, 161, 167.

Tûsî ve Tabersî'nin bu açıklamalarıyla, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e vakitleri takdir etme konusunda muhayyerlik yetkisi verdiği anlaşılmaktadır. Muhayyerliğin olduğu yerde de vucûbiyetin olamayacağından hareketle, cer kırâatine göre Hz. Peygamber'in farz veya vâcibi terk etmesi durumunun olamayacağı ortaya çıkmaktadır.

3.3. Kur'an'ın veya Levh'in Korunmuşluğu

Burûc sûresinde yer alan “فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ” “O, levh-i mahfuzdadır/sağlam bir şekilde korunmaktadır.”¹⁴⁴⁴ âyetindeki “مَّحْفُوظٍ” kelimesi de kırâat imamlarınca merfû veya mecrur olarak farklı i'rab vecihleriyle okunan kelimelerden birisi olmuştur. Nâfi' bu kelimeyi “ظ” harfinin zammesiyle “مَّحْفُوظٌ” okurken, diğer kırâat imamları “ظ” harfinin kesresiyle “مَّحْفُوظٍ” şeklinde okumuşlardır.¹⁴⁴⁵ Nâfi'’nin, bu kelimeyi Kur'an'a sıfat yapmak sûretiyle merfû olarak okumasının hücceti, “Şüphesiz zikri (kitabı) biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz.”¹⁴⁴⁶ âyetinde olduğu gibi, Kur'an'ın “korunmuşlukla” vafedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁴⁷ Kur'an'ın korunmuşluğundan maksat ise, onun her türlü noksan ve fazlalıklardan uzak olması, değişim, dönüşüm ve tahriften korunmuş olması demektir. “مَّحْفُوظٍ” kelimesinin cerle okunmasının hücceti ise, “لَوْحٍ” kelimesinin sıfatı olması sebebiyledir. Çünkü bu kelime, Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı “Levh-i mahfuz”da koruma altına almasından hareketle ‘el-levhü’l-mahfuz’¹⁴⁴⁸ olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴⁴ Burûc 85/22.

¹⁴⁴⁵ Tûsî, **Tibyân**, X, 319; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 311. Ayrıca bkz. İbn Mucâhid, **Seb'a**, s. 678; Mekki, **Keşf**, II, 369; a.mlf., **Müşkilü İrâbi'l-Kur'ân**, II, 810; Dâni, **Teysîr**, 221; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 399.

¹⁴⁴⁶ Hicr 15/9. “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.”

¹⁴⁴⁷ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 311.

¹⁴⁴⁸ Kelime anlamı “korunan levha” olan levh-i mahfûzla ilgili olarak müfessirler değişik görüşler dile getirmişlerdir:

- Allah Teâlâ'nın olmuş ve olacak olan her şeyi içinde yazarak kendi tarafından korumuş olduğu, Kur'an ve diğer semâvî kitapların hepsinin aslının bulunduğu “ümmü'l-kitab”tır. (Tûsî, **Tibyân**, X, 322)
- Yüksekliği, yer ve gök arasında olan; genişliği doğu ve batıyı kuşatan, “beyaz inci”den yapılmış bir levhadır. (Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 319)

Tûsî ve Tabersî'deki benzer değerlendirmeleri, diğer tefsir ve dil kaynaklarında da görmekteyiz. Taberî, “مَحْفُوظ” kelimesinin cer ile okunması durumunda, “levh” kelimesinin “korunmuş” olarak vasıflandığını, bu durumda âyetin te'vilinin, “O (Kur'an), Allah'ın içine yerleştirdiği şeylerin fazlalık ve noksanlık namına hiçbir değişime uğramadığı korunmuş 'levh'te bulunmaktadır.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Ref' kırâatinde âyetin mânasını, “Bilakis Kur'an şerefli, Levh'te değişim ve dönüşümden korunmuştur.” şeklinde vermiştir.¹⁴⁵⁰ Zeccâc da benzer mânayı vermiştir. Zeccâc'a göre ref' kırâatinde âyetin takdiri, “Şüphesiz O, Levh'de korunmuş, çok şerefli bir Kur'an'dır.” şeklindedir.¹⁴⁵¹

Bu iki kırâatten herhangi birini tercih eden kişinin neticede doğru bir okuyuşa ulaşacağını ifade eden Taberî, bunun gerekçesini; her iki kırâatin de meşhur kırâat imamlarınca okunmuş olmasına ve doğru bir mânayı ortaya koymalarına bağlamıştır.¹⁴⁵²

İbn Âşûr, 'a göre ise, her iki kırâatte de Kur'an'ın ve levh'in korunmuşluğu ortaya çıkmaktadır: Kur'an'ın korunmuşluğundan maksat; onun herhangi bir değişikliğe uğramaması, şeytanın müdahalelerine karşı Allah'ın muhafazası altında olması,¹⁴⁵³ hatanın ve bozulmaların içine nüfûz edemediği kalplerde saklı olmasıdır.¹⁴⁵⁴

c. Bütün olay ve nesnelere dair İlâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu, mâhiyeti meçhul olan varlık sahifesidir. (Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, XXXI, 116; Kurtubî, **Câmi'**, X, 299; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'an Dili**, Eser Neşr., y.y., 1971, VIII, 5696)

d. Yedi kat semânın üzerinde bulunan ve şeytanların erişimine yasaklı olan bir levhadır. (Zemahşerî, **Keşşâf**, IV, 351)

e. Kur'an'ı Kerim'in levh-i mahfûzda bulunduğunun belirtilmesi, hiçbir zaman onun tahrifata uğratılamayacağını, bütün keyfî eklemelerden, çıkarmalardan ve lafzî değişikliklerden her dönemde korunacağını işaret buyuran ilahî vaaddir ki, hıfz ve kitâbet beşer nezdinde bu tedbirin bir ifadesini ortaya koymaktadır. (Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir**, çev. Ahmet Ertürk-Câhid Koytak, İşâret yay., İstanbul, 1996/1417, III, 1255; Hayreddin Karaman vd., **Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir**, DİB, Ankara, 2003, III, 333) Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, **DİA**, İstanbul, XXVII, 151.)

¹⁴⁴⁹ Tûsî, **Tibyân**, X, 319; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, X, 311.

¹⁴⁵⁰ Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, XXIV, 348.

¹⁴⁵¹ Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'an**, V, 309.

¹⁴⁵² Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, XXIV, 348.

¹⁴⁵³ İbn Âşûr, **Tahrîr**, XV, 255.

¹⁴⁵⁴ İbn Atıyye, **Muharraru'l-Vecîz**, V, 463.

Levh'in korunmuşluğundan maksat ise, ona meleklerin dışında hiçbir varlığın dokunamaması veya onu Allah Teâlâ'nın takdis etmesinden kinâyeye olmasıdır. Allah Teâlâ'nın şu sözü bu hakikati ifade etmektedir: “O, (Aslı) korunan bir kitap içerisindedir; Ona sadece tertemiz olanlar (melekler) dokunabilir.”¹⁴⁵⁵ Zaten Kur'an-ın korunmuş olması, içine emanet edildiği levh'in korunmuşluğunu da gerekli kılmaktadır ki, burada levh'in korunmuşluğu, Kur'an'ın korunmuşluğundan kinâyedir.¹⁴⁵⁶

3.4. Mescidlerin Bakım ve Onarımı (مَسَاجِدَ اللَّهِ/مَسْجِدَ اللَّهِ)

Tevbe sûresinde yer alan “مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَغْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ” “Müşriklerin, Allah'ın mescidlerini imar etme (bakımını üstlenme) hakları yoktur.”¹⁴⁵⁷ âyetindeki “مَسَاجِدَ” kelimesi kırâat imamları tarafından tekil veya çoğul olmak üzere farklı şekillerde okunmuştur. Bu kelimeyi, İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr müfred olarak, “مَسْجِدَ اللَّهِ” “Allah'ın mescidi” şeklinde okurken; diğer kırâat imamları “مَسَاجِدَ اللَّهِ” “Allah'ın mescidleri” şeklinde cemi’ olarak okumuşlardır.¹⁴⁵⁸

Tûsî ve Tabersî'ye göre bu kelimenin müfred olarak “مَسْجِدَ اللَّهِ” şeklinde okunması durumunda bundan kastedilen anlamın, “Mescid-i Harâm” olduğu yönündedir; yani âyetten “Mescid-i Harâm”ın müşrikler tarafından onarılmasının câiz olamayacağı anlaşılmaktadır. Hasan-ı Basrî ve Cübbâî'nin görüşleri de bu yöndedir. Diğer taraftan buradaki “mescid” lafzı, cins isim mânasında da kullanılabilmektedir; bu durumda “مَسْجِدَ اللَّهِ” şeklindeki kırâatten, bütün mescidlerin kastedilmesi de söz konusu olabilir; zira cins anlamı ifade eden lafızlar müfred veya cemi’ her iki mânaya da delâlet edebilmektedir.¹⁴⁵⁹

Tûsî ve Tabersî'ye göre bu kelimenin, “مَسَاجِدَ اللَّهِ” şeklinde cemi’ olarak okunması durumunda da iki şekilde izahı mümkündür: İlkinde göre, özelde Mescid-i

¹⁴⁵⁵ Vâkıa 56/78-79. “فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ”

¹⁴⁵⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, XV, 255.

¹⁴⁵⁷ Tevbe 9/17.

¹⁴⁵⁸ Tûsî, *Tibyân*, V, 188; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, V, 25.

¹⁴⁵⁹ Tûsî, *Tibyân*, V, 188; Tabersî, *Mecme‘u'l-Beyân*, V, 25.

Haram kastedilmekle birlikte, yeryüzündeki bütün mescidlerin bu kapsama girmesi muhtemeldir. İkincisine göre ise “مَسَاجِدَ اللَّهِ” kırâati ile yalnızca Mescid-i Harâm kastedilmektedir; zira buranın her bir parçası secde yeridir ve “mescid” hükmündedir. Bu sebeple cemi’ olarak okunmuştur. Dolayısıyla her iki kırâat de birbirleriyle örtüşen mânalar ortaya koymaktadır.¹⁴⁶⁰

Dil, kırâat ve kefsir kaynaklarında Tûsî ve Tabersî’de geçen benzer yaklaşımları görmekteyiz. Ferrâ’ya göre, Araplar’ın kimi zaman çoğul yerine tekil kelime; tekil kelime yerine çoğul kelime kullanmaları onların dillerinden kaynaklanan bir husûsiyettir. Çoğul bir kelime yerine, tekil bir kelime kullanmalarına, “فُلَانٌ كَثِيرُ الدَّرَاهِمِ” “Falanca kişinin çokça dirhemleri, paraları vardır.” tâbiri örnek olarak gösterilebilir. Burada, cemi’ “الدَّرَاهِمِ” kelimesi yerine, müfred “الدَّرْهَمِ” kelimesini kullanılmıştır. Tekil bir kelime yerine, çoğul bir kelime kullanmalarına ise, “فُلَانٌ يُجَالِسُ الْمُلُوكَ” “Falanca, krallarla düşüp kalkar.” ifadesi örnek olarak gösterilebilir. Burada kişinin tek bir hükümdâr ile oturup kalkması söz konusu iken, tekil bir kelime yerine çoğul bir kelime kullanılmıştır.¹⁴⁶¹ Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, cümle içerisinde müfret olarak kullanılan bir kelimedenden, cemi’ anlamı kastedilebileceği gibi; cemi olarak kullanılan bir kelimedenden müfret anlamı da kastedilebilmektedir.

Tefsir kaynaklarının “مَسْجِدَ/مَسَاجِدَ” şeklinde müfred veya cem’i olarak okunan bu kelimenin kırâatine yönelik yaklaşımlarına baktığımız zaman, Tûsî ve Tabersî’de geçen bilgilerin hemen hemen benzerlerini aktardıklarını müşâhede etmekteyiz. Kaynakların çoğunluğu, “مَسْجِدَ اللَّهِ” “Allah’ın mescidi” tâbiri ile Mescid-i Harâm’ın kastedildiğini söylemişler; “مَسَاجِدَ اللَّهِ” “Allah’ın mescidleri” şeklindeki kırâate ise iki şekilde yaklaşmışlardır: İlkine göre “مَسَاجِدَ اللَّهِ” “Allah’ın mescidleri” şeklindeki tâbire göre Mescid-i Harâm kastedilmiş; ancak burası bütün mescidlerin kıblesi ve imamı olduğu için çoğul olarak “mesâcid” ifadesi kullanılmıştır. Bu itibarla orayı imar eden kimse bütün mescidleri imar etmiş gibi olmaktadır. Ayrıca Mescid-i Harâm’ın her bir parçası secde yeridir. İkincisine göre ise “mesâcid” tâbiri ile cins murad edilmiştir.

¹⁴⁶⁰ Tûsî, *Tibyân*, V, 188; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, V, 25.

¹⁴⁶¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 426; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 9.

Buna göre müşrikler, mescid cinsinden kabul edilen diğer mescidleri bile imar etmeye layık değillerken, bu cinsin öncüsü ve ilki olan Mescid-i Harâm'ı imar etmeye hele hele hiç layık değillerdir.¹⁴⁶² Çünkü hükmün özü ve miyarı geneldir, tüm mescitleri kapsar. Mescid-i Haram da o mescitlerden biridir, dolayısıyla müşriklerin tüm mescitlerin kalbi olan bu mekânı onarma hakkı bulunmamaktadır.¹⁴⁶³ Görüldüğü gibi müfessirlerin çoğunluğu tarafından dile getirilen hususlar, Tûsî ve Tabersî tarafın da ifade edilen hususlar olmuştur.

Tûsî ve Tabersî iki kırâat arasında herhangi bir tercih ortaya koymamakla birlikte, böylesi bir tercihe yer veren kaynaklar da mevcuttur. Nehhâs'a göre, her iki mânayı da kuşatması açısından (Mescid-i Harâm ve yeryüzündeki diğer mescidler) "مَسَاجِدَ اللَّهِ" şeklindeki çoğul kırâat, daha doğru bir okuyuşu ifade etmektedir; zira bir sonraki âyette gelen, "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ" "*Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a iman eden... kimseler imar eder*" buyruğunda¹⁴⁶⁴ "مَسَاجِدَ" ibaresi, "mescidler" anlamında icmâ' ile çoğul olarak okunmuştur.¹⁴⁶⁵ Ebû 'Ubeyd'in tercihi de çoğul olarak okunan kırâatten yana olmuştur.¹⁴⁶⁶

3.5. Kocanın Eşine Nafaka Vasiyeti

Bakara sûresi, وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْخُلُوفِ غَيْرِ "إِخْرَاجِ" "*Vefât ettiğinde arkasında dul eşler bırakacak olan müminler, eşlerine, evlerini terk etmeden bir yıl yetecek geçimliliği vasiyet etsinler.*" âyetinde¹⁴⁶⁷ geçen, "وَصِيَّةً" kelimesinin son harekesi, farklı i'rab vecihleriyle okunmuştur. Bu kelime, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza ve Hafs tarafından nasb ile "وَصِيَّةً"; Nâfi', İbn Kesîr,

¹⁴⁶² Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, III, 20; İbn Atıyye, **Muharraru'l-Vecîz**, III, 15; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XVI, 9; Kurtubî, **Câmi'**, X, 133; Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızüddîn, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakaikü't-Te'vîl**, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut, 2008/1429, I, 669; Ebû Hayyân, **Bahru'l-Muhîr**, XI, 216-217.

¹⁴⁶³ Tabâtabâî, Muhammed b. Huseyn, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an**, çev. Vahdettin İnce, Kevser yay., İstanbul, 2007, IX, 296.

¹⁴⁶⁴ Tevbe 9/18.

¹⁴⁶⁵ Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'an**, III, 191.

¹⁴⁶⁶ Kurtubî, **Câmi'**, X, 133.

¹⁴⁶⁷ Bakara 2/240.

Kisâi ve Ebû Bekir tarafından ise ref' ile “وَصِيَّةٌ” şeklinde okunmuştur.¹⁴⁶⁸ Bu farklı kırâat vecihleri, âyette farklı mâna zenginliklerine de yol açmıştır.

Tûsî ve Tabersî'nin verdiği bilgilere göre bu kelime “وَصِيَّةٌ” şeklinde mansub olarak okunması halinde iki şekilde yorumlanabilir:

a. Hazfedilmiş “فَلْيُوصُوا” fiilinin masdarıdır. Mef'ûl konumunda olması sebebiyle mansub okunmuştur. Bu durumda cümle takdiri olarak “فَلْيُوصُوا وَصِيَّةً” “Kendi eşlerine vasiyette bulunsunlar.” şeklinde bir mâna ifade etmektedir.¹⁴⁶⁹

b. Hazfedilmiş “كَتَبَ” fiilinin mef'ûlü olmasıdır. Bu durumda cümle takdiri olarak “كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ” “Allah onlar üzerine eşlerine vasiyette bulunmayı farz kıldı.” şeklindedir.¹⁴⁷⁰

Kelimenin ref' ile okunmasına gelince Tûsî herhangi bir nahiv açıklamasına yer vermeden, “فَعَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ” “Onlara (erkeklerle) eşleri için vasiyette bulunmak gereklidir.”, “فَلِأَزْوَاجِهِمْ وَصِيَّةٌ”, “Eşleri için vasiyet bir haktır.” “كَتَبَ عَلَيْهِمْ” “Onlara eşleri için vasiyette bulunmak farz kılındı.” şeklinde üç vechin olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷¹

Tabersî ise kelimenin ref' ile okunması hâlinde “وَصِيَّةٌ” kelimesinin mübteda konumunda olduğunu, “لِأَزْوَاجِهِمْ” şeklinde gelen zarf cümlesinin onun haberi olduğunu, tahsis konumunda olması sebebiyle “سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَخَيْرٌ بَيْنَ يَدَيْكَ” “Size selâm olsun ve hayır hep senin önünde olsun.” örneğinde olduğu gibi mübtedanın nekra olarak merfû gelmesinin daha güzel olduğunu açıklamıştır. Tabersî'ye göre ref' ile okunması hâlinde âyet, “Vasiyet, kadınlar için Allah'tan bir haktır, hükümdür.” veya “Eşleri için vasiyette bulunmak onlara (erkeklerle) zorunluluktur.” mânasına gelmektedir.¹⁴⁷²

¹⁴⁶⁸ Tûsî, **Tibyân**, II, 278; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 129. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 184; Mekkî, **Keşf**, I, 299; Dâni, **Teyâr**, 81; İbnü'l-Cezerî, **Neşr**, II, 228.

¹⁴⁶⁹ Tûsî, **Tibyân**, II, 279; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 129.

¹⁴⁷⁰ Tûsî, **Tibyân**, II, 279.

¹⁴⁷¹ Tûsî, **Tibyân**, II, 279.

¹⁴⁷² Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, II, 129-130.

Tûsî ve Tabersî'ye göre bazı âlimler, vefât ettikten sonra vasiyetin mantıksal olarak mümkün olmadığı ve ister vasiyette bulunulsun isterse bulunulmasın nafakanın farziyetinin kadın için geçerli olduğu gerekçesiyle, ref'in dışındaki okuyuşu mâna açısından doğru bulmamışlardır. Rummânî, bu şekilde ileri sürülen her iki iddianın da hatalı olduğunu söylemiştir; zira âyette geçen "يَتَوَفَّوْنَ" kelimesi geniş bir zaman dilimini ifade eden muzari kalıbında gelmiştir. Anlamı ise "وَالَّذِينَ" "يَخْضَرُهُمُ الْوَفَاةُ مِنْكُمْ" "Sizden ölümün eşiğine gelmiş olan kimseler..." şeklindedir. Bu tıpkı "Namaz kılan/kılacak kimseler, zihinlerini meşgul eden düşüncelerden arındırsınlar." örneğine benzemektedir. Yine "Vasiyet etsin veya etmesin..." şeklindeki ifade de doğru değildir; zira koca vasiyeti kaçırmış olsa bile Allah'ın vasiyetle alakalı üzerine yüklemiş olduğu sorumluluktan kurtulamadığı ve bu yükümlülüğün vârisler üzerine geçmiş olduğu inkâr edilemez bir hakikattir. Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745)'ye göre, anne baba ve yakınlar için kişinin vasiyette bulunması nasıl bir sorumluluğu ifade ediyorsa, kişinin eşi için de vasiyette bulunması da aynı sorumluluğu ifade etmektedir.¹⁴⁷³

Dil, kırâat ve tefsir âlimleri bu kelimenin farklı kırâatleriyle ilgili değişik yorumlar ortaya koymuşlardır. Taberî, nasb ile kırâat edilmesi durumunda mahzuf bir fiilin bulunduğunu, bu durumda cümlelerin takdire "Kendi eşlerine vasiyette bulunsunlar." veya "Eşleri için vasiyette bulunmaları, onlar üzerine bir görevdir." yahut "Allah erkeklere, eşleri için vasiyette bulunmayı farz kıldı" mânalarına geldiğini söylemiş, Tûsî ve Tabersî'ye benzer yaklaşım ortaya koymuştur.¹⁴⁷⁴

Taberî'ye göre dil âlimleri "الوصية" kelimesinin ref' kırâatıyla ilgili ihtilafa düşmüşler; kimileri mahzuf bir fiilin nâib-u fâili olarak "Onlara eşleri için vasiyette bulunmak farz kılındı." şeklinde te'vil etmişler; bu okuyuşa Abdullah b. Mes'ûd'un kırâatini hüccet olarak getirmişlerdir.¹⁴⁷⁵ Bu şekildeki kırâati hüccet olarak ileri sürüp ref' ile okuyanlar açısından âyetin mânası "İçinizde ölüp de geride eşler bırakanlar,

¹⁴⁷³ Tûsî, *Tibyân*, II, 279; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, II, 130.

¹⁴⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV, 397.

¹⁴⁷⁵ Ferrâ, İbn Mes'ûd'un kırâatinin "كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْوَصِيَّةُ لِأَزْوَاجِهِمْ" şeklinde olduğunu bunun da kelimenin ref' ile okunmasına bir hüccet olduğunu söylemiştir. (Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 156.)

eşlerine (yararlanmaları için) vasiyet bırakmaları kendi üzerlerine yazıldı, farz kılındı.”¹⁴⁷⁶ şeklinde olmaktadır.¹⁴⁷⁷

Dil âlimlerinin diğer bir kısmı ise “الْوَصِيَّةُ” kelimesinin kendisinden sonra gelen “لَأَزْوَاجِهِمْ” kelimesiyle merfû olarak okunduğunu söyleyerek âyeti, “لَأَزْوَاجِهِمْ وَوَصِيَّةٌ” “Vasiyet kadınlar lehine bir haktır.” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁴⁷⁸

Taberî’ye göre, ref ile yapılan kırâat daha doğru bir okuyuşu ifade etmektedir. Zira Kur’an’ın zâhiri mânası ve Hz. Peygamber’den bu yönde gelen haberler kocası ölen kadının, kişi vasiyette bulunsun veya bulunmasın, erkeğin evinde kalma hakkına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴⁷⁹ Şayet ölen kocalar üzerine vasiyet vâcip olsaydı, o takdirde geride kalan kadınlar eşleri vasiyet etmediği zaman herhangi bir hakka sahip olamayacaklar, ölen kişinin vârisleri isterlerse kadını bir yıl dolmadan evden çıkarabileceklerdi. Fakat âyette Allah “غَيْرِ اخْرَاجِ” “çıkarmaksızın”¹⁴⁸⁰ şeklinde ifade buyurarak, mesken/nafaka hakkını erkeğin vasiyet edip etmemesine bağlı olarak değil, Allah’tan bir vasiyet/farz olarak kadına vermiş olmaktadır. Bu da âyeti “وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ” şeklinde okuyanın “Allah kocalara, geride bıraktıkları eşlerine vasiyet etmelerini emretti” şeklindeki yorumunun doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bu şekildeki kırâatin takdiri, “Ey müminler topluluğu, sizden ölüp de geride eşler bırakanların (durumuyla ilgili olarak), onların

¹⁴⁷⁶ “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا كُتِبَ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ...”

¹⁴⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, IV, 398.

¹⁴⁷⁸ Taberî’ye göre, kelimenin ref ile okunmasına yönelik “كُتِبَ عَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ” şeklindeki birinci yorum, Arap dili kuralları açısından daha doğru bir değerlendirmedir. (Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, IV, 398.)

¹⁴⁷⁹ Allah Teâlâ, bu âyetle vefât eden erkeklerin karılarına, bir sene ölen eşlerinin evinde kalma ve onların bıraktıkları mallardan bir yıl dolana kadar nafaka olarak kullanma hakkı vermiştir. Ölen kocanın vârislerine de bir sene tamamlanıncaya dek kadını barındığı evden dışarı çıkarmamayı emretmiştir. Şayet kadının kendi isteğiyle ölen kişinin evinden çıkması hâlinde, mirasçılar açısından bir sorumluluğun olmayacağı bu âyetle ifade edilmiştir. Ancak daha sonra gelen mîras âyeti (Bakara 2/234), kadına mîrastan bir pay verdiği için ve tereke de vârislere intikâl ettiği için harcanacak nafakayı ortadan kaldırmış, bir önceki âyette geçen “Dört ay on gün iddet bekleyeceklerini” (2/234) karara bağlayan âyetle de kadınların yedi ay yirmi günlük evde kalma haklarını sınırlandırmıştır. Fakat eşinin vefât etmesi üzerine dört ay on gün iddet bekleyecek olan kadının bu süre zarfında kocasının evinde kalma hakkına sahip olduğu “Sen, kocanın ölüm haberi geldiği yerde (kocanın evinde) iddetini bekle” şeklindeki Rasulullah’ın lisânıyla beyân edilmiştir. (Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, IV, 406)

¹⁴⁸⁰ Bakara 2/240.

eşlerini kendi evlerinden bir yıl süreyle çıkarmamanız, Allah'ın sizler üzerine yazdığı bir vasiyettir.” şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁴⁸¹

Zemahşerî, iki okuyuş arasında herhangi bir tercihte bulunmadan âyetin merfû ve mansub ile okunması durumunda ortaya çıkan farklı mânaları izah etmiştir. Buna göre, “وَصِيَّةٌ” şeklinde merfû okuyanlara göre âyetin mânası, “İçinizden vefât edenlerin vasiyeti...” veya “İçinizden ölmüş olanların geride bıraktıkları eşleri için yaptıkları vasiyetlerin hükmü”, yahut “İçinizden vefât etmiş olanların geride bıraktıkları eşlerine vasiyet etme ehliyetleri bulunmaktadır.” şeklinde takdir edilir. Mansub okuyanlara göre ise âyetin mânası; “İçinizden vefât edenler eşlerine bir vasiyette bulunsunlar.” şeklinde takdir edilir. Bu tıpkı senin “إِنَّمَا أَنْتَ سَيْرُ الْبَرِيدِ” “Sen ancak posta yürüyüşüyle yürüyorsun.” cümlesindeki “تَسِيرُ” “yürüyorsun” fiilini gizlemene benzetmektedir ki, ilgili âyetinde de “يُوصُونَ” lafzının gizliliği söz konusudur. Ya da mâna “Ölenler, eşlerine vasiyet bırakmaya zorlanırlar, icbâr edilirler.” şeklindedir. Bu şekildeki takdirin dayanağı ise Abdullah İbn Mes‘ûd’un “كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْوَصِيَّةُ لِأَزْوَاجِهِمْ” şeklindeki kırâatidir.¹⁴⁸²

Râzî’ye göre ise her iki kırâat de vasiyetin vâcpliğini ortaya koymaktadır. Zira “وَصِيَّةٌ” şeklinde okunması hâline, “Bir vasiyette bulunsunlar.” ; “وَصِيَّةٌ” şeklinde okunması hâlinde ise, “Onlara (erkeklere) eşleri için vasiyette bulunmak gereklidir” biçiminde bir mana ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸³

Râzî, “Allah Teâlâ önce kocaların ölümünden bahsetmiş, sonra da onların vasiyet etmesinin emretmiştir. O halde vefât eden bir kişi nasıl olur da vasiyette bulunabilir?” şeklinde akla gelen bir soruya iki şekilde cevap vermiştir:

Birincisi, bu âyetin mânası ölmüş kimselerin değil, “Ölümleri yaklaşan kimselerin bu vasiyeti yapmaları gerekir.” şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Zira âyetinde zikri geçen ölüm, “ölmeye yaklaşma” mânasına gelmektedir.

Bu soruya verilecek bir başka cevap ise, burada geçen vasiyetin, Allah’tan bir emir ve teklif mânasında, Allah’a nisbet edilmesi durumudur. Buna göre sanki şöyle

¹⁴⁸¹ Taberî, *Câmi’ u’l-Beyân*, IV, 398-399.

¹⁴⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 469.

¹⁴⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, VI, 692.

denilmektedir: “Bu Allah tarafından onların kadınları için yapılan bir vasiyettir.” Bu tıpkı “Allah size çocukların (ızın alacağı miras) hakkında şöyle emreder...”¹⁴⁸⁴ âyetine benzetilmektedir ki, bu şekildeki bir mâna, kelimeyi “وَصِيَّةٌ” şeklinde merfû okuyanların kırâatine göre daha güzel ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸⁵

3.6. Ehl-i Kitap ve/veya Kâfirlerle Dostluk İlişkisi

Mâide sûresi 57. âyette yer alan “وَالْكَفَّارَ”¹⁴⁸⁶ kelimesinin son harfi olan “ر” harfî, kırâat imamlarınca farklı hareketlerle telaffuz edilmiştir. Nâfi‘, Ebû ‘Amr ve Kisâi dışındaki kırâat imamları fetha ile “وَالْكَفَّارَ” şeklinde okurlarken; Basra kırâat ehli ve Kisâi cer ile “وَالْكَفَّارَ” şeklinde okumuşlardır.¹⁴⁸⁷

Nasb ile okuyanlar, bu kelimeyi “الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ” ifadesine atfetmişlermişler, bu şekildeki bir atfa “مُؤْمِنِينَ” “*Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin.*”¹⁴⁸⁸ âyetini hüccet olarak ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁸⁹ Bu durumda âyetin takdiri, “Ehl-i kitaptan, dininizi eğlence ve alay konusu edinenleri dost edinmeyin, kâfirleri de dost edinmeyin” şeklinde olmaktadır.¹⁴⁹⁰

Cer ile okuyanlar, “مَنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ” “*kendilerine kitap verilenlerden...*” ifadesine atfederek, takdire “وَمِنَ الْكَفَّارِ أَوْلِيَاءَ” yani “...ve dininizi eğlence ve alay konusu edinen kâfirleri dost edinmeyin.” mânasında cer ile okumuşlardır.¹⁴⁹¹

Nasb kırâatinde, dini “alay ve eğlence” konusu yapmakla nitelenen kişiler sadece Ehl-i kitap’la sınırlı tutulurken, cer kırâatinde hem ehl-i kitap hem de kâfir/müşrikler bu nitelemenin içerisine dahil olmaktadır.¹⁴⁹² Bu durumda birinci

¹⁴⁸⁴ Nisâ 4/11. “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...”

¹⁴⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VI, 694.

¹⁴⁸⁶ Mâide5/57. “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ” “*Ey İman edenler! Sizden önce kitap verilenlerden dininizi eğlence ve alay konusu edinenleri ve kâfireleri velî/dost edinmeyin. Eğer gerçekten iman ediyorsanız Allah’tan korkun.*”

¹⁴⁸⁷ Tûsî, *Tibyân*, III, 567; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, III, 364. Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, *Seb‘a*, s. 245; Mekkî, *Keşf*, I, 413; Dâni, *Teyisr*, 100; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, II, 255.

¹⁴⁸⁸ Âl-i ‘İmrân 3/28.

¹⁴⁸⁹ Tûsî, *Tibyân*, III, 567

¹⁴⁹⁰ Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, III, 366. Ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XII, 387.

¹⁴⁹¹ Tûsî, *Tibyân*, III, 567; Tabersî, *Mecme‘u’l-Beyân*, III, 365.

¹⁴⁹² Mekkî, *Keşf*, I, 413; İbn Atıyye, *Muharraru’l-Vecîz*, II, 209; Kurtubî, *Câmi‘*, III, 223.

kırâat olan nasb kırâatinde, müminlerin, Ehl-i kitap'tan sadece dini eğlence ve alay konusu edinen kişilerle ve tüm kâfirlerle dostluk ilişkisi kurmaları yasaklanırken; ikinci kırâatte, Ehl-i kitap'tan ve kâfirlerden sadece dini eğlence ve alay unsuru hâline getirenlerle böyle bir ilişkiye girmeleri yasaklanmaktadır.¹⁴⁹³ Dolayısıyla, “Küffâr” lafzının mansub olarak okunması durumunda bu âyet, Ehl-i kitab'ın kâfirler nezdinde farklı bir imtiyaza sahip oldukları gerçeğini ortaya koyar, çünkü atıf farklılaşmayı iktizâ eder.¹⁴⁹⁴

Cer ile okuyanların hücceti, kelimenin en yakınındaki âmile atfedilmesinin - özellikle Kur'an lafzında- daha uygun olacağı, şeklindeki i'rab temelli görüşten kaynaklanmaktadır. Ayrıca burada “küffâr” kelimenin “مِنَ الَّذِينَ” lafzındaki cer konumunda bulunan ism-i mevsûle hamledilmesi, mâna yönünden de güzel olmuştur.¹⁴⁹⁵ Zira “küffâr” topluluğu, müşrik, münafık ve henüz müslüman olmayan Ehl-i kitap olmak üzere üç zümreye hitap etmektedir. İslâm'ı ve müslümanları “alay ve eğlenceye almak” bu üç grubun ortak tutumlarını ifade etmektedir. Allah Teâlâ, *“Seninle alay edenlere biz yeteriz. Allah'tan başka ilâh edinenler yakında anlayacaklar.”*¹⁴⁹⁶ âyetinde müşriklerin alaycı tutumlarını; *“İman edenlerle karşılaştıklarında: ‘Biz de sizin gibi inanıyoruz’ derler. Şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında ise: ‘Biz sizin yanınızdayız, onlarla alay ediyoruz.’ derler.”*¹⁴⁹⁷ âyetinde münâfıkların alaycı tutumlarını; *“Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizle alay edenleri veli/dost edinmeyin.”*¹⁴⁹⁸ şeklinde yukarıda ifade buyrulan âyette ise ehl-i kitabın alaycı tutumlarını haber vermektedir.¹⁴⁹⁹ Beyyine sûresinde geçen, *“Ehl-i kitaptan ve müşriklerden kâfirler...”*¹⁵⁰⁰ ifadesi, Ehl-i kitap'tan henüz iman etmemiş olan kimselerin de “kâfir” olarak isimlendirildiklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁵⁰¹ Müztehâzilere, ortak isim olarak “kâfir” ismi

¹⁴⁹³ Karaman vd., **Kur'an Yolu**, II, 299.

¹⁴⁹⁴ Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, XII, 387.

¹⁴⁹⁵ Tûsî, **Tibyân**, III, 567

¹⁴⁹⁶ Hicr 15/95-96.

¹⁴⁹⁷ Bakara 1/14.

¹⁴⁹⁸ Mâide5/57.

¹⁴⁹⁹ Tûsî, **Tibyân**, III, 567; Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 365.

¹⁵⁰⁰ Beyyine 98/1.

¹⁵⁰¹ Tabersî, **Mecme'u'l-Beyân**, III, 365.

verilince, “وَالْكُفَّارَ” kelimesinin kendisinden önceki “مِنَ الَّذِينَ” ism-i mevsûlünü açıklamak ve daha belirgin hale getirmek için mecrur okunması uygun olmuştur.¹⁵⁰²

Bu iki grubun (küffâr-Ehl-i kitap) ayrı ayrı zikredilmesinin sebebine gelince, Tabersî’ye göre bu durum iki sebepten kaynaklanmaktadır. Birinci sebep, “küffâr” isminin özel olarak Arap müşriklerini ifade etmek için kullanılması durumudur.¹⁵⁰³ İkinci sebep ise, Ehl-i kitab’ın hüküm bakımından diğer gruplardan farklı bir konumda olmaları halidir. Zira, onlar bir antlaşma yapıp cizye vermeyi kabul etmeleri hâlinde, müslümanların zimmeti altına girerek kendi dinleri üzerine yaşamayı sürdürebilmektedirler. Bu da hüküm bakımından onları diğerlerinden farklı bir konumda tutmaktadır. Bu sebeple belirtilen farklı husûsiyetler -“küffâr” grubuna Ehl-i kitab’ın da girmesine rağmen- bu iki grubun ayrı ayrı zikredilmesini gerekli kılmıştır.¹⁵⁰⁴

Dil, kırâat ve tefsir kaynakları “وَالْكُفَّارَ” lafzındaki kırâat farklılıklarıyla ilgili olarak farklı tercihler ortaya koymuşlardır.

Mekkî, “Şayet cumhûr nasb üzere ittifak etse bile; tefsir, mâna ve i’rab yönünden kuvvetli olması, lafzın en yakın âmiline atfının söz konusu olması sebebiyle cer kırâatini tercih ederim.” diyerek tercihinin cer kırâatinden yana koymuştur.¹⁵⁰⁵ Bazı kaynaklar, ‘Ubeyy b. Ka’b’ın “وَمِنَ الْكُفَّارِ” şeklindeki kırâatini mecrur olan kırâate hüccet olarak ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰⁶

Bazıları ise, daha fasih ve daha açık olmasını gerekçe göstererek nasb kırâatini tercih etmişlerdir.¹⁵⁰⁷ Taberî’ye göre ise, her iki kırâat de yakın mânalar ifade etmektedir ve meşhur kurrâ tarafından okunması sebebiyle de kaynağı sahihtir.

¹⁵⁰² Tûsî, **Tibyân**, III, 567; Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 365.

¹⁵⁰³ Abdullah İbn Mes‘ud’un (ö. 32/653) “مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا” şeklindeki kırâati, buradaki “kâfirler”den maksadın özel olarak müşrikler olduğunu ortaya koymaktadır. (Bkz. Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’an**, I, 313; Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 260; Ebû Hayyân, **Bahru’l-Muhît**, VIII, 278; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, IV, 316.)

¹⁵⁰⁴ Tabersî, **Mecme‘u’l-Beyân**, III, 366.

¹⁵⁰⁵ Mekkî, **Keşf**, I, 41.

¹⁵⁰⁶ Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’ân**, s. 238; Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 260; İbn Atıyye, **Muharraru’l-Vecîz**, II, 209; Halebî, **Dürri’l-Masûn**, IV, 316.

¹⁵⁰⁷ Nehhâs, **İ‘râbü’l-Kur’ân**, s. 238; Kurtubî, **Câmi’**, III, 223.

Dolayısıyla okuyucu sıhhat ve mâna yönünden birbirine müsâvî olan bu iki kırâatten hangisini tercih ederse etsin doğru bir okuyuşu elde edecektir.¹⁵⁰⁸

Burada, özellikle Tûsî'nin kırâatlere yaklaşımında “nahiv/dil kurallarına uygunluğu ve mânadaki uyumluluğu” temel kriter olarak kabul ettiği gözlemlenmektedir. Zira cer kırâati, İmâmiyye Şîası'nın kırâatte benimsemiş olduğu Âsım kırâatinin dışında olmasına rağmen Tûsî tarafından güzel görülerek tercih edilen kırâat olmuştur.



¹⁵⁰⁸ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, VIII, 535.

SONUÇ

Bu çalışmada klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın özellikle tefsir sahasında iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî üzerinden "İmâmiyye Şîası'nın kıraatlere yaklaşımı nasıldır?" sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda müelliflerin mushafta tahrif iddiası ve mushafın cem'i meselesine yaklaşımları, ahruf-i seb'a ve kırâatlerde tevâtür meselesine yönelik bakış açıları, kırâatleri tevcih ve temellendirme yöntemleri, kırâatleri kabul kriterleri, tercih ve tenkit ettikleri kırâatler, özellikle Ehl-i beyt, İmâmet, velâyet, takiyye, mut'a nikahı, abdestte ayakları mesh etmek gibi Şîî düşüncesinin öncelediği kimi konularda kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıkları gibi başlıklar çalışmada cevap aranan sorular olmuştur.

İmâmiyye Şîası'nda, diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi, tefsirde de iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Bunlar, Şîa fırkalarında ahhârîyye ve usûliyye olarak adlandırılmıştır.

İmâmiyye Şîası'ndaki ahhârî ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en önemli ve mûteber kaynağın imâmlardan sâdır olan rivâyetler olduğunu düşünmeleri ve Kur'an'ı yorumlamada rivâyet merkezli bir yaklaşım ortaya koymalarıdır. Usûliyye ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları ise, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada aklî istidlâli ön planda tutmaları, dolayısıyla dirâyet merkezli bir yaklaşım sergilemeleridir.

Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin, büyük ölçüde *Tibyân*'ın yöntemini takip ederek telif ettiği *Mecme'u'l-Beyân*'ı, İmâmiyye tefsir geleneğinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan ilk mutedil tefsirler olarak zikredilebilir. Tûsî ve Tabersî mütekaddimûn (V./XI asır Tûsî'ye kadar olan dönem) müfessirlerinden başta kırâat olmak üzere birçok meselede farklı yaklaşımlar sergilemişler, İmâmiyye tefsir geleneğinde etkili bir dönüşümün öncüleri olmuşlardır.

İmâmiyye tefsir geleneğinde özellikle Tûsî ve Tabesî'nin başlatmış oldukları dönüşüm sürecinin temel göstergeleri olarak, bir yönüyle kırâatlerle de bağlantılı olan ve ilk dönem müfessirlerince dile getirilen mushafın lafzî anlamda tahrif edildiğine yönelik iddiaların şiddetli bir şekilde reddedilmesi, ilk üç halife ve bazı sahabilere yönelik tâhkir ve tezyife dayalı aşırı yorum ve haberlerin terk edilmesi

zikredilebilir. Bunun yanı sıra, kırâatler bağlamında birçok âyetin filolojik tahlil, şiirle istiḥād, mushafla irtibat gibi çeşitli vecihlerden Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde ele alınmış olması, başta Hz. Ömer ve Hz. Âişe olmak üzere Şîa'nın genel olarak mesâfeli yaklaştığı sahabilerin kırâat ve rivâyetlerine de yer verilmiş olması bu dönemin bâriz özellikleri olarak sıralanabilir. Şüphesiz bu dönüşüm sürecinde, özellikle Tûsî'nin Şiî kaynaklar yanında Sünnî hocalardan da ders almasının büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Yine her iki müellifin de sonraki dönemlerde (20. yy. ve sonrası) *takrîbü'l-mezâhib* diye adlandırılan Sünnî-Şiî yakınlaşmasına dâir çabaları bir başka faktör olarak gösterilebilir. Nitekim bazı kaynaklar Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin *Mecme'u'l-Beyân*'ını, takrib (yakınlaştırma) faaliyetleri çerçevesinde yazılan ilk eserler olarak zikretmişlerdir. Bu sebepten olsa gerek, başta kırâatler olmak üzere ilk dönem Şiî müfessirlerince kısa temaslarla geçiştirilen yahut farklı değerlendirilen birçok mesele, Tûsî ve Tabersî tarafından daha makul düzeyde ele alınmıştır.

Tûsî ve Tabersî'nin üzerinde durdukları en önemli konulardan birisi ilk dönem ahbârî kaynaklarda geçen ve Kur'an'ın lafzî anlamda tahrif edildiğine yönelik iddialar olmuştur. Olay, kırâat ihtilaflarıyla bir yönüyle bağlantılı olması bakımından önem arz etmektedir. İlk dönem Şiî müfessirleri, özelde Hz. Ali'nin velâyeti, genelde mâsum diye addedilen Ehl-i beyt imamların faziletlerinin mushafta tahrif edilerek kaydedildiğini iddia etmişlerdir. Tûsî ve Tabersî bu türden iddiaları, Kur'an'a yönelik te'vili mümkün olmayan çirkin yakıştırmalar olarak görmüşler ve bunları şiddetli bir şekilde reddetmişlerdir. Müslümanların, Kur'an'ın hıfzında ve muhâfazasında en yüksek derecede titizlik gösterdiklerini, başta i'rabı ve kırâati olmak üzere onda bulunan her türlü detayı dikkatli bir şekilde incelediklerini, dolayısıyla bu kadar inâyet ve özen gösterilen, kaydı, zabtı ve koruması yönünde ciddi çabalar sarf edilen Kur'an'ın değiştirilmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Tabersî, Kur'an'ın lafzî anlamda tahriften uzak olduğunu ispat sadedinde onun, Hz. Peygamber zamanında derlendiğini de ileriye sürmüştür. Tabersî'ye göre Kur'an mevcut haliyle Hz. Peygamber zamanında bir araya getirilmiş, kuşaktan kuşağa lafzen ve semâen günümüze kadar mütevâtiren ulaşmıştır. Bu yaklaşımıyla o, ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın, Kur'an Hz.

Peygamber'in emri ile kendisinin vefatından sonra ilk defa Hz. Ali tarafından cem edilmiştir, şeklindeki yaygın kabulünden de ayrı düşmüştür.

Genelde İmâmiyye Şîası'nın özelde Tûsî ve Tabersî'nin önemle üzerinde durduğu konularından bir diğeri kırâatlerin menşeinin de kendisine dayandırıldığı ahruf-i seb'a meselesi olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönem Şîî geleneğinde Kur'an'ın hem tek hem de yedi harf üzere nâzil olduğuna yönelik haberler nakledilmiştir. Ancak bunların sübût ve medlûlüne yönelik herhangi bir değerlendirme yapılmamış, bu haberler yorumsuz olarak nakledilmişlerdir. Hâkim görüş Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğu yönünde olmuştur. Müelliflerimiz Tûsî ve Tabersî'ye gelince onlar, gerek kendi dönemlerinde gerekse önceki süreçlerdeki İmâmiyye Şîası'nın hadis ve rivâyet geleneğindeki yedi harfe yönelik yaygın olan anlayışını, "Kur'an tek nebiye, tek harf üzere nâzil olmuştur." şeklinde özetlemişlerdir. Bunun yanı sıra Tûsî ve Tabersî, "âmme" diye ifade ettikleri Ehl-i sünnet kanalından gelen onlarca rivâyet malzemesine de büsbütün kayıtsız kalmamışlar, bunları haber-i vâhid türünden rivâyetler olarak görmekle birlikte, "yedi farklı kırâat vechi" şeklindeki ortaya konulan görüşü isabetli bulduklarını söylemişlerdir. Yedi harf konusunda kısmen ılımlı, genelde reddiyeci bir görüşe sahip olan son dönem İmâmiyye Şîası'nın yaklaşımını da dikkate alınca, Şîa'nın bu hususta görüş birliğine sahip olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Kırâatlerde tevâtür meselesi Ehl-i sünnet ile İmâmiyye Şîası arasındaki Kur'an kırâatlerine yönelik en bâriz yaklaşım farklılığını oluşturmaktadır. Ehl-i sünnet'in aksine İmâmiyye Şîası'ndaki yaygın kanaat, kırâatlerin mütevâtir olmayıp haber-i vâhid hükmünde olduğudur. Bu düşüncenin temeli de Şîa hadis külliyyatında geçen ve Muhammed Bâkır'a dayandırılan, Kur'an kırâatindeki farklılıkların ravîlerin ihtilafından kaynaklandığına yönelik habere itimat etmektedir. Bundan mütevellit olsa gerek, ilk dönem Şîî tefsir kaynaklarında kırâat farklılıklarına hemen hemen hiç yer verilmemiştir.

Tûsî ve Tabersî tefsirlerinde kırâatlerin mütevâtirliğine yönelik sarih bir açıklama ortaya koymamışlardır. Ancak Ehl-i sünnet'in sahih/mütevâtir kategorisinde saydığı kimi kırâatlerin tevcihini yaparken, onları, zayıf, şâz, hatta hatalı olarak nitelemeleri, her iki müellifin de kırâatleri mütevâtir olarak

görmediklerinin bir işareti olarak algılamak mümkündür. Bununla beraber Tûsî ve Tabersî'nin, İmâmiyye mezhebinde kârîler arasında dönüp dolaşan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğuna yönelik sözleri, bu dönemde farklı kırâatlere yönelik bir ön yargının bulunmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim, hem Tûsî hem Tabersî kendinden önceki dönemlerden farklı olarak kırâat ihtilaflarına eserlerinde genişçe yer vermişler, farklı istidlâl yöntemleriyle kırâatlerin tevcihini yapmışlar, bunlarla ilgili tercihler ortaya koymuşlardır.

Tûsî ve Tabersî kırâat farklılıklarını naklederken, öncelikle gerek sahih gerekse şâz kırâatlerin kendilerine nispet edildiği kişileri/imamları zikretmişlerdir. Kırâatte nakil hususunda on kırâat imamını (kavram olarak kullanmasalar da) esas almışlardır. Kırâat-ı seb'a içerisinde yer alan imamları da zaman zaman vurgulamışlardır. İbn Mücâhid'e de yer yer atıfta bulunmaları kırâat-i seb'ayı dikkate almaları açısından önemli bir husustur. Ancak diğer kırâatleri hiçbir şekilde yadırgamamışlardır. İbn Mücâhid sonrası, kırâat-ı seb'anın genel kabul gördüğü bir süreçte yaşayan Tûsî ve Tabersî'nin, kırâat-ı seb'a ve aşere'nin de içinde bulunduğu kırâatleri esas almaları ve bunları makbul çerçevesinde görmeleri önemli bir açılamdır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî ile birlikte yaygınlık kazanan on kırâatin, Tûsî ve Tabersî'nin yaşamış olduğu dönemlerde de yaygın kırâatler olarak görülmesi, dikkate değer bir husustur.

Tûsî ve Tabersî'nin hayatını konu edinen kaynaklar, onların kırâat ilmini nereden aldıklarına yönelik ayrıntılı bilgi vermemektedirler. Bu durum onların tefsirlerinde nakletmiş oldukları kırâatleri, kendilerinden önceki yazılı kaynaklardan alma ihtimallerini kuvvetlendirmektedir. Nitekim iki müellifin de kırâatleri tevcih ederken başta Sîbeveyhi olmak üzere; Kisâî, Ferrâ, Ebû 'Ubeyde, Ahfeş, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Müberred, Zeccâc, İbn Mücâhid, Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs, Ezherî, İbn Hâleveyh, İbn Cinnî gibi kendilerinden önceki yaşamış olan dil ve kırâat âlimlerinin isimlerine çokça atıfta bulunmaları onların gerek dil gerekse kırâatteki kaynaklarını görmemiz açısından önemli ipuçları vermektedir.

Müelliflerin sahih kırâatleri tespit noktasında, "Arap dili kurallarına uygunluk, mâna açısından doğruluk, mushaf hattına muvâfakat, müslümanlar arasında yaygınlık" gibi hususları temel kriterler olarak aldıkları anlaşılmaktadır. Her

ne kadar bu ilkeler müelliflerin eserlerinde toplu olarak açıklanmamış olsa da, değişik vesilelerle yaptıkları açıklamalardan, genel olarak bu ilkeleri çıkarmamız mümkündür. Özellikle Tabersî'nin mükaddimesinde, içerisinde kırâat-i seb'â ve aşerenin de yer aldığı kırâatleri Hz. Peygamber'e kadar dayanan sened zincirlerine yer vererek aktarması, lafza ve semâa dayalı olan nakil unsurunu bu kırâatlerin intişârındaki en büyük etken olarak görmesi, kırâatlerin sıhhat şartlarından biri olan senet unsuruna vurgu açısından câlib-i dikkat bir husustur.

Tûsî ve Tabersî'nin Hz. Osman'ın istinsâh ettirip çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflar arasındaki farklılıklara temas etmeleri, eserlerinin muhtelif yerlerinde resm-i mushafa uymayan kırâatler için, “Bu okuyuş mushafa aykırıdır.” yahut “Bu şekildeki okuyuş her ne kadar Arap dili açısından câiz olarak görülse de resm-i mushafa muhalefeti sebebiyle geçersizdir.” şeklindeki açıklamaları doğru okuyuşları tespit noktasında mushaf hattına muvâfakatı önemsediklerinin bir göstergesidir.

Tûsî ve Tabersî en fasih ve belîğ kırâat vecihlerini tespit noktasında, yine Arap dili kurallarına uygunluk kriterini, kendi dil kabulleri doğrultusunda tavizsiz bir şekilde uygulamışlardır. Bu noktada eski Arap şiirinden çokça istifade etmişler, kıyasta şâz ve geçersiz olan kullanımları Kur'an kırâatinde makbul görmemişlerdir. Bu şekildeki okuyuşları yaygın olan kırâatler içerisinde yer alsa dahi tenkide tabi tutmuşlar, hatta bazen tenkidin de ötesinde bu kırâatleri merdûd olarak addetmişlerdir. Tûsî ve Tabersî'nin sahih kırâatlere karşı takındıkları bu tavırda, Kûfe ve Basra gibi farklı dil ekolüne mensup âlimlerin görüşleri şüphesiz etkili olmuştur. Tûsî ve Tabersî temelde her ne kadar bu iki dil mektebine mensup bilginlerin görüşlerine baş vurmuş olsalar da, genelde dilde daha seçici davranan Basra dil ekolüne mensup âlimlerin görüşlerini tercih etmişlerdir.

Farklı kırâatler arasında tercih meselesine gelince, Tûsî ve Tabersî, mezhep büyüklerinin kârîler arasında mütedâvil olan bütün kırâatlerle Kur'an okumaya cevâz verdiklerini, okuyuşu tek bir kırâate indirgeyip, o kırâati övmeyi hoş karşılamadıklarını belirtmişlerdir. Bunun bir yansıması olarak eserlerinde, kırâat-i seb'â ve aşere içerisinde bulunan bütün kırâatlere eşit mesafede yaklaşmaya çalışmışlardır. Tefsirde ve tercihte genelde Asım kanalıyla gelen Hafs rivâyetinin

ağırlığı göze çarpsa da, bu kırâatte yer alan kimi okuyuşlar da zaman zaman tenkide tabi tutulmuştur.

Kırâatleri temellendirmede, birbirlerine yakın ve tamamlayıcı bilgiler ortaya koyan Tûsî ve Tabersî'nin, Sünnî ekolde yer alan tefsirlerle kısmî yaklaşım farklılıkları ortaya koydukları bir gerçektir. Ancak bu yaklaşım farklılığı, -İmâmiyye Şîası'nın öncelediği kimi konular dışında- bâriz bir ayrışmaya dönüşmemiştir. Burada gerek Tûsî ve Tabersî'nin gerekse diğer Sünnî müfessirlerin, kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada başvurmuş oldukları temel referans kaynaklarının ortak olmasının etkisi büyüktür.

Tûsî ve Tabersî kırâat farklılıklarının tefsire yansımalarına da temas etmişlerdir. Yaygın yahut sahabe ve Ehl-i beyt'e isnâd edilen kimi kırâatleri İmâmiyye Şîası'nın görüşleri doğrultusunda yorumlamaları, her iki müellifin de Ehl-i sünnet tefsirleriyle ayrıştıkları en önemli noktalar olmuştur. Bu kırâatler yoluyla bir taraftan, başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt ve masum olarak kabul edilen imâmların faziletleri vurgulanmaya çalışılırken, diğer taraftan İmâmiyye inanç sistemi içerisinde önemli yere sahip olan mut'a nikahı, imâmet, velâyet, takiyye, gibi sâir konular daha müdellel hale getirilmeye çalışılmıştır. Onların bu yöndeki faaliyetlerini, Şîî düşüncesinin öncelediği kimi konuları Kur'an'a söylettirme yahut mushafa yerleştirme amacına mutuf gayretler olarak yorumlamak mümkündür. İlk dönem İmâmiyye Şîası müelliflerince daha yaygın olarak kullanılan bu yöntem, usûlî geleneğin öncüleri olarak kabul edilen Tûsî ve Tabersî'de daha sınırlı sayıda kullanılmıştır. Ancak, birçok kırâat farklılığını değerlendirirken, Ehl-i sünnet kaynaklarıyla hemen hemen aynı düzlemde yorumlar ortaya koyan Tûsî ve Tabersî'nin, İmâmiyye Şîası'nın görüşleri söz konusu olunca, ilgili kırâatleri mezhepsel sâiklerle değerlendirmeye çalışmaları gözlerden kaçmamaktadır. Ayrıca, genelde yaygın olmayan kırâatlere mesafeli duran her iki müellifin, bu gibi konularda şâz kırâatlerle de istişhâd etmiş olmaları, sorgulanması gereken bir diğer husustur. Bu durumu her iki müellifin de İmâmiyye Şîası'na mensup oluşlarının bir tezâhürü olarak yorumlamak mümkündür.

Son olarak şunu belirtmek isteriz ki, her iki tefsirde de Ehl-i beyt'e isnad edilen çok sayıda kırâat farklılıkları yer almaktadır. Az sayıda da olsa "kırâatü'n-nebî"

adı altında Hz. Peygamber'e nispet edilen okuyuşlar bulunmaktadır. Biz bunların bir kısmına araştırmamızda yer vermeye çalıştık. Ancak, ismi geçen kırâatlerin Kur'an tefsirindeki yeri ve bilgi değerin ne olduğu hususunun, müstakil bir çalışmayı gerektirdiği kanaatindeyiz. Yapmış olduğumuz bu çalışmanın, kırâat ve tefsir sahasına mütevazı bir katkı olarak değerlendirilmesini temenni ederiz.



KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan : **İslam'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc. Mustafa Sâim Yeprem, TDV, Ankara, 2011.
- Abdülhamid, : **Dürûsü't-Tasrîf**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, Muhyiddin 1990/1411.
- Adevi, Hamdi Sultan : **Kırââtü's-Şâzze: Dirâse savtiyye ve Delâliyye**, Tanta, Darü's-Sahabe li't-Türâs, 2006/1427.
- Aga Büzürg-i Tahrânî, : **Tabâkâtü A'lâmi's-Şîa: Nükebâü'l-Beşer fi'l-Karni'r-Râbi' 'Aşer**, Dârü'l-Murtaza, Meşhed, 1983/1404.
- Muhammed Muhsin
- Ağarı, Murat : "Ya'kûbî", **DİA**, İstanbul, 2013, XLIII, 287-288.
- Ağırakça, Ahmet : "Nabatîler", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, 257-258.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasan : **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Hüda Mahmûd Karaa, Mektebetü'l-Saîd b. Mes'ade Hanci, Kahire, 1990.
- (ö. 215/830)
- Ahmed b. Hanbel : **el-Müsned**, nşr. Âdil Murşid vd., Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 1421/2001.
- (ö. 241/856)
- : **Fedâilü's-Sahâbe**, nşr. Vasiyyullâh Muhammed 'Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1983.
- Ahmed, Aliyyü'l-İmâm : **Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın On Kırâati**, çev. Süleyman Gündüz, İnkılâb yay., 2010.
- Akdağ, Hasan : **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin kitabevi, Konya, 1984.
- Altıkulaç, Tayyar : "İbnü'l-Cezerî", **DİA**, İstanbul, 1999, XX, 551-557.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ : **Ruhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, thk. Mâhir Habbûş, 3. bsm., Risaleti'l-Âlemiyye, Dimaşk, 2015/1436
- Abdullâh b. Mahmûd (ö. 1270/1854)
- Âmilî, Muhsin Emin : **A'yânü's-Şîa**, thk. Hasan Emin, Dârü't-Te'âruf li'l-Matbûât, 1983/1403.
- Ateş, Süleyman : **İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Ayyâşî, Muhammed b. : **Tefsîru'l-'Ayyâşî**, tlk. Haşim Resuli, Müessesetü'l-A'lemi

- Mes'ûd (ö. 320/932) : li'l-Matbuat, Beyrut, 1991/1411.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. : **Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab**, nşr. Ömer (ö. 1093/1682) Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1418/ 1997.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim : **el-Bürhân fî Tefsîri'l-Kur'an**, thk. Dirâsâtü'l-İslâmiyye, (ö. 1107/1696) Müessesetü'l-Bi'se, Kum, 1995/1415.
- Bahrânî, Ahmed b. : **Lü'lüetü'l-Bahrayn**, thk. Seyyid Muhammed Bahrululûm, İbrahim Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1405/1985.
- Baş, Erdoğan : **Ahfeş ve Kırâatler**, İstanbul, Rağbet, 2012.
- Beğavî, Muhammed b. : **Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân**, nşr. Abdurrezzak el-Ferrâ' (ö. 516/1122) Mehdi, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1420/1999.
- Belâğî, Muhammed : **Âlâu'r-Rahmân Fî Tefsîri'l-Kur'an**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Cevâd Arabî, Beyrût, t.y.
- Bernard Lewis : "İsmâilîler", **İA**, MEB, İstanbul, 1979, V/II, 1120-1124.
- Beyhakî, Ebû Bekr el- : **Sünenü's-Sağîr**, nşr. Emîn Kalacî, Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1410/1989
- Hurâsânî (ö. 458/1066) : **Sünenü'l-Kübrâ**, thk. M. Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
- : **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, nşr. Emîn Kal'acî, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1412/1991.
- Beyzâvî, Ebû Saîd : **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdullah b. Ömer Abdurrahman Maraşlı, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrût, (ö. 685/1286) 1418/1998.
- Birişik, Abdulhamit : "İ'râbü'l-Kur'an", **DİA**, Ankara, 2000, C. XXII, s. 376-379.
- Bozan, Metin : **İmâmiye Şîası'nın Oluşumu**, İSAM yay., 2. bsm., İstanbul, 2018.
- Bozkuş, Metin : **Büveyhîler ve Şiîlik**, Vizyon yay., Sivas, 2003
- Buladı, Kerim : **Kur'an'ın Temel Konularına Giriş**, Kayıhan yay., İstanbul, 2016.
- Bursevî, İsmail Hakki : **Rûhü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an**, trc.: Ali Hüsrevoğlu vd., (ö. 1137/1725) İstanbul, Erkam yay., 2005.
- Cafer, Mehâcir : **A'lâmü's-Şîa**, Dâru'l-Müerrihi'l-'Arabi, Beyrut, 2010/1431.

- Ca'feriyân, Rasûl : **Ükzûbatü Tahrîfi'l-Kur'an Beyne's-Şîa ve's-Sünne**, Mümessiliyyetü'l-İmâm, Kum, 1993.
- Cennet, Mehmet Zülfi : **Şîi Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu: Şerif Murtaza Örneği**, Fecr, Ankara, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail : **Tefsir Usûlü**, 10. bsm., TDV, Ankara, 1995.
- Cevâlikî, Ebû Mansur : **el-Mu'arreb mine'l-Kelami'l-A'cemi ala Hurûfi'l-el-Bağdadi Mu'cem**, thk. F. Abdürrahim, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1990.
(ö. 540/1145)
- Cevherî, Ebû Nasr : **es-Sıhah: Tâcü'l-Luga ve Sıhahî'l-'Arabiyye**, thk. Ahmed İsmail b. Hammad Abdülgafur Attar, 4. bsm., Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, (400/1009) 1990.
- Cürcânî, eş-Şerif Ali b. : **Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
Muhammed
(ö. 816/1413)
- : **el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh**, thk. Yüksel Çelik, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009.
- Çalışkan, İbrâhim : **“Caferi Mezhebinde İbâdetler”, Tarihte ve Günümüzde Şûlik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 481-513
- Çelik, Ömer : **Tefsîr Usûlü ve Tarihi**, Erkâm yay., İstanbul, 1433/2012
- Çetin, Abdurrahman : **“Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** (Oryantalizm Özel Sayısı), Cilt: II, Sayı: 3, 2002, s. 65-106.
- : **Kırâatların Tefsire Etkisi**, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2012
- : **Kur'an İlimleri ve Kur'an'ı Kerim Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1982.
- : **Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar**, 2. bsm., Ensâr, 2010.
- : **Kur'ân Okuma Esasları: Tecvid**, 28. bsm., Bursa, Emin Yay., 2015.
- Çetin, M. Nihad : **“Arap”, DİA**, İstanbul, 1991, C. III, 277-304.
- Çimen, Abdullah Emin : **Niçin Helâk Oldular**, Akademi yay., İzmir, 2008.

- Çollak, Fatih : “Revm”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXXV, 31-32.
- Çögenli, M. Sâdi : **Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi**, Bakanlar Matbaacılık, Erzurum, 1999.
- Çörtü, Meral : **Arapça Dilbilgisi: Sarf**, İFAV, İstanbul, 1995
- : **Sarf Nahiv Edatlar**, 7. bsm., İFAV, İstanbul, 2006.
- : “Revm”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXXV, s. 31-32.
- Dağ, Mehmet : Dağ, Mehmet, “İbn Mücâhid’in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **EKEV**, Yıl: 10, Sayı: 27, Bahar, 2006, s. 81-104.
- : **Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İstanbul, İSAM, 2011.
- Dânî, Ebû ‘Amr : **el-Mukni‘ fî Resmi Mesâhifi’l-Emsâr**, nşr. Muhammed es-Osmân b. Sa‘îd Sâdık Kamhâvî, Mektebetü’l-Kulliyyâti’l-Ezheriyye, Kahire, (ö. 444/1053) 2010.
- : **Câmi‘ul-Beyân fî’l-Kırâati’s-Seb’a**, nşr. Câmiatü’ş- Şârîka, el-İmârât, 1. bsm., 1428/2007.
- : **el-Mûdih li-Mezâhibi’l-Kurrâ ve İhtilâfuhum fî’l-feth ve’l-İmâle**, thk. Otto Pretzl, Beyrut Darü’l-Kütübi’l-Arabi, 1984.
- : **et-Tahdîd fî’l-itkân ve’t-Tecvîd**, thk. Ganim Kaddûri Hamed, Bağdat, Dârü’l-Enbar, 1988.
- : **et-Teyisîr fî’l-Kırâati’s-seb’a**, thk. Otto Pretzl, Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabi, Beyrût, 1404/1984.
- Dârâbî, Alî Mûsevî : **Nusûs fî Ulûmi’l-Kur’an -Sıyânetü’l-Kur’an mine’t-Tahrîf-**, Buhûsu’l-İslâmiyye, Meşhed, 1432/2011.
- Dârekutnî, Ebû’l- : **Sünenü’l-Dârekutnî**, thk. Şuayb Arnavud vd., Hasen Alî b. Ömer Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1424/2004. (ö. 385/995)
- Demir, Recep : **Kur’an’ın Şiî Yorumu** (Ebû Ca‘fer et-Tûsî Örneği), Üniversite yay., Samsun, 2016.
- Demirci, Muhsin : **Tefsir Tarihi**, 4. bsm., İFAV, İstanbul, 2008.

- Dimyâtî, Şihâbu'd-Dîn : **İthâfu Fudalâi'l-Beşer fî'l-Kırâ'âti'l-Erbe'ate 'Aşer**, thk. Ahmed b. Muhammed Enes Mihra, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1427/2006. (ö. 1117/1705)
- Dönmez, İbrahim Kâfi : "Müt'a", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII, 174-180.
- Durmuş, İsmail : "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler," **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV**, İstanbul, 13-14 Ekim 2001, s. 437-450.
- : "Hemze", **DİA**, İstanbul, 1998, XVII, 190-193.
- : "İltifât", **DİA**, İstanbul, 2006, XII, 152-153.
- : "Nahiv", **DİA**, 2006, XXXII, 300-306.
- Ebû Hayyân, : **el-Bahrü'l-Muhît**, thk. Mâhir Habuş, Dımaşk, Darü'r-Muhammed b. Yûsuf Risaleti'l-Alemiyye, 2015. el-Endelüsî (745/1344)
- Ebû Şâme, Ebü'l- : **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin Tete'alluku bi'l-Kitâbi'l-Kâsım 'Abdurrahman 'Azîz**, nşr. Tayyâr Altıkulaç, Dâru Sâdır, Beyrut, 1395/1975. b. İsmail el-Makdisî (ö. 665/1267)
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. : **Kitâbü'l-Kırâât li Ebî 'Ubeyd Kâsım b. Sellam**, Cem' ve Sellam (ö. 224/838) dirâse: Câsım Muhammed Düleymi, Buhûsi'l-İslâmiyye, Bağdat, 2007.
- : **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed b. Sâlih, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1418/1997.
- : **Luğâtu'l-Kabâ'ili'l-Vâride fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, y.y., t.y.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer : **Mecâzü'l-Kur'ân** thk. Fuat Sezgin, 2. bsm., Beyrut, b. Müsennâ et-Temîmî Müessesetü'r-Risâle, 1981. (ö. 209/824)
- Ebussuûd Efendi, : **İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerim Muhammed b. (Tefsiru Ebüssuud)**, Tahric: Muhammed Subhi, Beyrut, Muhyiddin Darü'l-Fikr, 2001/1421.
- Elmalılı Muhammed : **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, y.y., 1971.
- Hamdi Yazır

- Enîs, İbrahim : **Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye**, Kahire, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1974.
- Esed, Muhammed : **Kur'an Mesajı: meal-tefsir**, çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, İstanbul, İşaret yay., 1996/1417.
- Esterabâdî,
Radiyyüddin
Muhammed b. Hasan
(ö. 686/1287) : **Şerhu Şafiyeti İbni'l-Hâcib**, thk. Muhammed N. Hasan, Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen : **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, nşr. Na'îm İsmail b. İshâk Zarzûr, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1426/2005.
(ö. 324/936)
- Eymen, Fuâd : "Fâtımîler", **DİA**, Ankara, 1995; XXII, 228-237.
- Ezherî, Ebû Mansûr : **Kitâbu Me'âni'l-Kirâât**, thk. Mustafa Derviş, Dâru'l-Muhammed b. Ahmed Maârif, Riyâd, 1411/1991.
(ö. 370/981)
- : **Tehzîbü'l-Luğa**, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen (ö. 377/987) : **el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'**, thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuvîcâtî, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut, 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ : **Me'âni'l-Kur'ân**, 2. bsm., Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1980.
- Yahyâ b. Ziyad
(ö. 207/822)
- Feyz-i Kâşânî, Molla : **Tefsîru's-Sâfi**, tsh. Hüseyin A'lemî, 2. bsm., Müessesetü'l-Muhsin (1090/1679) A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut, 1982/1402
- Fığlalı, Ehtem Ruhi : "Cemel Vak'ası", **DİA**, İstanbul, 1993, VII, 320-321.
- : "Hüseyin", **DİA**, İstanbul, 1998, XVIII, 518-521.
- : **Günümüz İslâm Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı yay., İzmir, 2008.
- : **İmâmiyye Şîası**, Selçuk yay., İzmir, 1984.
- Furât el-Kûfî, Ebü'l-Kâsım İbrâhim : **Tefsiru Furât el-Kûfî**, thk. Muhammed Kâzım, Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut, 1992/1412.

(ö. 310/923)

Garavî, M. Abdülhasan : **Mesâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn**, Muhsin Dârü'l-Hâdî, Beyrut, 1992/1412.

Gökalp, Yusuf : “Zeydiyye”, **DİA**, Ankara, 2013; XLIV, 328-331.

Gölpınarlı, Abdülbâki : **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik**, Der yay., İstanbul, 1979.

Habibov, Aslan : “İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2007.

----- : “İmâmiye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler”, **Ç.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VIII, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2008, s. 207-251.

Hâdî Ma'rîfet, : **et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Dârü't-Ta'ârufi li'l-Muhammed Matbûât, Beyrût, 1432/211.

----- : **Sıyânetü'l-Kur'an mine't-Tahrîf**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1428/2007.

----- : **Telhîsu't-Temhîd**, 2. bsm., Müessesetü't-Temhîd, Kum, 1413/2012.

----- : **Kur'an İlimleri**, çev. Burhanettin Dağ, Kevser yay., İstanbul, 2009.

Halil b. Ahmed, 'Amr : **Kitâbu'l-'Ayn**, nşr. Mehdi Mahzumi-İbrahim Samerrâ, b. Temîm el-Ferâhîdî Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, t.y.

(ö. 175/792)

Hamdân, Ömer : “el-Manzumetü'r-Râiyye fî Resmi'l-Mushaf li's-Şâtibî ve Şurûhihâ: Kırâetü'l-Mevrûsi'l-Mübekkeri'il-Mefkûd min Hilâli'l-Lâhik ve'l-Müteahhir,” **“MIDÊO”**, (y.y), Ma'hedi'd-Dirâseti'-Şerkıyye, Sayı: 32, 2017, s. 167-216.

Hamlâvî, Muhammed : **Şeze'l-Arf fî Fenni's-Sarf**, 12. bsm., Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.

Hammûz, Abdülfettâh : **Haml ale'l-Civâr fî'l-Kur'ani'l-Kerim**, Riyad, Ahmed Mektebetü'r-Rüşd, 1985/1405.

Hasan, Abbas : **Nahvu'l-Vâfi**, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, 1973.

- Hemdânî, İbnü'l-Haik : **Sıfatu Cezireti'l-'Arab**, thk. Ali Ekva', Riyad, Dârü'l-
(ö. 334/945) Yemâme, 1977.
- Hillî, Muhammed b. : **Serâir**, Matbaatü Muhammed Bâkır, İran, 1280.
İdrîs (ö. 598/1202)
- Hollister, John Norman : **The Shi'a of India**, second ed., Oriental Books Reprint
Corporation, New Delhi, 1979.
- Hûî, Seyyid Ebü'l- : **el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an**, Dârü'z-Zehra, Beyrut,
Kâsım 1992/1412.
----- : **Mu'cemü Ricâli'l-Hadîs**, Müessesetü'l-Hûî, Necef, t.y.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım : **el-Kâmil fî'l-Kırâati'l-'Aşr**, nşr. Seyyid Rifâî, 1428/2007.
(ö. 465/1073)
- Huveyzî, Ali b. Cum'a : **Tefsîru Nuri's-Sakaleyn**, thk. Seyyid Ali Âşûr,
Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabi, Beyrut, 1422/2001.
- İbn Âşûr, Muhammed : **Tefsîrüt-Tahrir ve't-Tenvir**, Dârü't-Tunisiyye, Tunus,
Tâhir (1394/1973) 1984.
----- : "Kırâatlar Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Necdet Çağıl,
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum,
Sayı: 16, Yıl: 2001, s. 259-299.
- İbn 'Atıyye, Ebû : **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz**, nşr.
Muhammed el- Abdusselâm Abdüşşâfi, Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut
Endelûsî (ö.542/1148) 1422.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth : **Muhteseb: fî Tebyini Vücuhi Şevâzi'l-Kırâa ve'l-İzâhi**
el-Mevsili **anhâ**, thk. Abdülhalim Neccâr vd., Şuûnü'l-İslâmiyye,
(ö. 392/1001) Kahire, 1994/1415.
----- : **Hasâis**, nşr. Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme, Kahire, t.y.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr : **Cemheretü'l-Luğa**, nşr. Remzî Munîr, Dârü'l-'İlm li'l-
Muhammed b. Hasen Melâyîn, Beyrut, 1408/1987.
(ö.321/933)
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû : **Kitâbu'l-Mesâhif**, thk. Muhammed b. Abduh, Fârûku'l-
Bekr el-Ezdî Hadîse, Kâhire, 1423/2002.
(ö. 316/928),

- İbn Ebû Şeybe, Ebû : **Musannef**, nşr. Kemâl Yûsuf Hut, Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd,
Bekr el- 'Absî 1409/1989.
(ö. 235/850)
- İbn Ebû Meryem, Nasr : **el-Mûdah fî Vücûhi'l-Kırâât ve 'İlelihâ**, thk. Ömer
b. eş-Şirâzî Hamdân, y.y., Cidde, 1414/1993.
(ö. 565/1170)
- İbn Fâris, Ebü'l- : **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, nşr. Abdusselâm M. Harun,
Huseyn el-Kazvînî Dâru'l-Fikr, y.y., 1399/1979.
(ö. 395/1005)
- : **es-Sâhibî fî Fikhü'l- Luğati'l- 'Arabiyye ve Mesâilihâ ve
Süneni'l- 'Arabi fî Kelâmiyhâ**, nşr. M. Alî Beydûn, Dâru'l-
Kutubi'l- 'İlmiyye, Lübnan, 1418/1997
- İbn Galbûn, Ebü't- : **Kitâbü'l-İstikmâl**, dirâse maa thk. Abdülazîz Ali Sefer,
Tayyib Ubeydullah Tûrasü'l- 'Arabi, Kuveyt, 2001/1422.
(ö. 389/999)
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd : **Mukaddime**, nşr. Halîl Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut,
Muhammed 1408/1988.
(ö. 808/1406)
- İbn Hâleveyh, Ebû : **İ'râbü'l-Kırââtî's-Seb' ve 'İleliha**, thk. Abdurrahman b.
Abdullah Hüseyin b. Süleyman, Kâhire, Mektebetü'l-Hanci, 1992.
Ahmed (ö. 370/980)
- : **Kırââtü's-Şâzze**, thk. Muhammed Şa'bânî, Dâru's-Sahabe
li't-Türâs, Tanta, 2008/1428.
- İbn Hasnûn, Ebû. : **el-Luğât fi'l-Kur'ân**, nşr. Salahaddin Müncid, Matbaatü'r-
Hasnû es-Sâmîrî Risâle, Kahire, 1365/1946.
(ö. 386/996)
- İbn Hazm, Ali b. : **el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal**, trc. Halîl İbrahim
Ahmed el-Endelusî Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2017.
(ö.456/1064)
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim : **Sahih-i İbn Hibbân**, thk. Şuayb Arnaut-Hüseyin Esed,
Muhammed et-Temîmî Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988/1408.

(ö. 354/965)

İbn Kesir, Ebü'l-Fida : **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdullah b. Abdülmuhisin et-İsmail b. Ömer Türki, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize, 1997/1417.

(ö. 774/1373)

----- : **Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm**, thk. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, Riyad, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Abdullah : **Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân**, nşr. İbrâhîm Şemsüddin, Dâru'l-b. Müslim (ö 276/889) Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl : **Lisânü'l-'Arab**, nşr. Muhammed Abdülvehhab-Sâdık el-Ali el-Ensârî 'Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, Beyrut 1997, XIII, (ö. 711/1311) 234.

İbn Mihrân, Ahmed b. : **el-Mebsût fi'l-Kırâati'l-Aşr**, thk. Hamza Hâkimî, Dımaşk, Hüseyin (ö. 381/991) Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1401/1908..

İbn Mücâhid, Ebû Bekr : **Kitâbü's-Seb' fi'l-Kırâât**, thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Ma'rife, et-Temîmî (ö. 324/936) Kahire 1980.

İbn Serrâc, Ebû Bekr : **el-Usul fi'n-Nahv**, thk. Abdülhüseyin Fetli, Müessesetü'r-el-Bağdadi Risâle, Beyrut 1985.

(ö. 316/929)

İbn Şehrâşûb, Ebû : **Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib**, thk. Lecnetü min Esâtizati'n-Ca'fer Reşîdüddin Necef, Mabaatü Hayriyye, Necef, 1376/1956.

(ö. 588/1192)

İbn Zencele, : **Hüccetü'l-Kırâat**, thk. Said el-Efgâni, 4. bsm., Beyrut, Abdurrahman b. Müessesetü'r-Risâle, 1984

Muhammed

(ö. 382/993)

İbnü'l-'Arabî, : **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Muhammed Bicâvî, Dâru İhyâi't-Ebûbekir Muhammed Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1974.

b. Abdullah

(ö. 543/1148)

----- : **el-Kabes fi Şerhi'l-Muvatta' Mâlik b. Enes**, thk. M. Abdullah Veled, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1412/1992.

- İbnü'l-Bâziş, Ebû : **el-İknâ' fî'l-Kırââtî's-Seb'**, thk. Abdülmecîd Katâmiş, Ca'fer. Ahmed b. Halef Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1403.
(ö. 540/1145)
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l- : **Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, 1. bsm., Beyrut, Dâru'l-Ferec Abdurrahmân b. Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
'Ali (ö. 597/1201)
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l- : **en-Neşr fî'l-Kırâ'âtî'l-'Aşr**, thk. Muhammed Dabba, Hayr Muhammed b. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, t.y.
Yûsuf (ö.833/1430)
- : **et-Temhîd fî İlmi't-Tecvid**, thk. Ganim Kadûri Hamed, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- : **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtî'l-Kurrâ**, nşr. Gotthelf Bergstraesser-Feharîsu Otto Pretzl, 3. bsm., Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.
- : **Muncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999
- : **Tahbîrü't-Teysir fî Kırââti'l-Eimmeti'l-Aşere**, thk. M. Müflih Kudât, Dâru'l-Furkan, Amman, 2000/142.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû : **el-Mu'cemu li-İbni'l-Mukrî**, nşr. 'Âdil b. Sa'd, Bekr Âsım el-İsfehânî Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd, 1419/1998.
(ö. 381/991)
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l- : **el-Fihrist**, nşr. İbrahim Ramadân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut Ferec Muhammed b. 1417/1997.
İshâk (ö. 438/1047)
- İlhan, Avni : **"Şîa'da Usûlü'd-Dîn", Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 409-433.
- İmâm Humeynî, : **Tavzîhu'l-Mesâil: Tam İlmi'hâl**, 2. bsm., Kevser yay., Âyetullah İstanbul, 2006.
(ö. 1902-1989)
- İmâm Mâlik, Ebû : **el-Muvatta'-Rivâyetu Ebî Mus'ab ez-Zuhrî**, nşr. Beşşâr 'Abdullâh Mâlik b. Ma'rûf-Mahmûd Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût,

- Enes (ö.179/796) 1412/1992.
- İmâm Şâfi'î, Ebû : **er-Risâle**, nşr. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, Abdullâh Muhammed 1358/1940.
- b. İdrîs (ö. 204/820)
- İsmâ'îl b. Ca'fer, Ebû : **Ehâdîs**, nşr. Refîd Sufyânî, Mektebetu'r-Ruşd, İshâk ez-Zurakî Riyâd, 1418/1998.
- (ö. 180/796)
- İyâzî, Seyyid : **Müfessirûn: Hayâtühüm ve Menhecühüm**, Vizâratü's-Muhammed Ali Sekâfe ve'l-İrşâd, Tahran, 1415/1994
- K.V. Zettersten : "Büveyhîler", **İA**, MEB, İstanbul, 1961, II, 843-845.
- Karaarslan, Nasuhi : "Ta'rib", **DİA**, Ankara, 2000, XXI, 171-173.
- Ünal
- Karaçam, İsmail : **Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi**, İFAV, İstanbul, 1996.
- : **Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri**, İFAV, İstanbul 2012.
- Karahan, Abdulkadir : "Tûsî", **İA**, Ankara, XII/2, 131.
- Karaman, Hayreddin : **Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir**, DİB, Ankara, 2003 vd.
- Karataş, Şaban : **Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi**, Ekin Yay., İstanbul, 1996.
- Kâşifu'l-Gıtâ, : **Caferi Mezhebi ve Esasları (Aslu's-Şîa ve Usûluhâ)**, 5. bsm., çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Ensâriyân, Kum, 1992.
- Muhammed Hüseyin
- Kerimân, Hüseyin : **Tabersî ve Mecme'ul-Beyân**, Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1341.
- Keskin, Mehmet : **Caferi İlmihâli**, 2. bsm., DİB, Ankara, 2012.
- Kılıç, Hulusi : "Sarf", **DİA**, TDV, 2009, XXVI, 136-137.
- : **Arapça Dilbilgisi Sarf**, Rağbet yay., 2005.
- Kılıç, Mustafa : **Kırâat Tefsir İlişkisi -Zemahşerî Örneği-**, İstanbul, İFAV, 2015.

- Kızıklı, Zafer : “Arap Dilinde İdğam Kavramı”, **EKEV**, Yıl: 11, Sayı: 32, Yaz 2007.
- Kummî, Ebü'l-Hasan : **Tefsîru'l-Kummî**, thk. Tayyib Musevî, Daru'l-Hucce, Kum, Ali b. İbrâhim 1426/2005.
(ö. 329/942)
- Kummî, Sa'd b. : **Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak**, tsh. Muhammed Cevâd 'Abdullah (ö. 301/913) Meşkûr, Müessese-i Matbuat-ı Atai, Tahran, 1963
- Kurtubî, Abdu'l- : **el-Mûdih fi't-Tecvid**, thk. Ganim Kadûri Hamed, Ürdün, Vehhâb el-Kurtubî Dâru Ummân, 2000.
(ö. 461/1070)
- Kurtubî, Ebû Abdullah : **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an**, tsh. Hişam Semîr el-Buhari, Muhammed b. Ahmed Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, 2003.
el-Ensârî (ö. 671/1273)
- Kuzudişli, Bekir : “Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı -Tûsî'nin İstibsâr'ı Örneği-”, **Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler**, Der. ve Çev. M. Macit Karagözoğlu-M. Enes Topal, Klasik, 2013, s. 92-132.
- Kuzudişli, Bekir : **Şîa ve Hadis: Başlangıçtan Kütüb-i Erba'a'ya Hadis Rivâyeti ve İsnâd**, Klasik, İstanbul, 2017.
- Küçükaşcı, Mustafa : “Sakîfetü Benî Sâide”, **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI, 11-12.
Sabri
- Küleynî, Muhammed : **el-Furû' u'l-Kâfi**, nşr. Âlî Ekber el-Ğıfârî, Dâru'l-Kutubi'l-b. Ya'kûb (ö. 329/941) İslâmiyye, Tahrân, 1388/1968.
- Maşalı, Mehmet Emin : **Kur'an-ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı**, Avrasya yay., Ankara, 2004.
- : **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi**, Otto, Ankara, 2016.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr : **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, nşr. Mecdî Bâsellûm, I-X, Dâru'l-Muhammed b. Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
Mahmûd (ö. 333/945)
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan : **en-Nüket ve'l-Uyûn**, nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim,

- Muhammed b. Habib : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
(ö. 450/1058)
- Meclisî, Muhammed : **Bihâru'l-Envâr**, Muessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1403/1983.
Bâkır (ö. 1111/1699)
- Mehmed Zihni Efendi : **el-Kavlü's-Sedîd Fî 'İlmi't-Tecvîd (Tecvîd-i Cedîd)**, Neşre
haz. Abdulllah Emin Çimen, Nehir yay., İstanbul, 2008.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, : **Kitabü't-Tefsira fî'l-Kırââtî's-Seb'**, thk. Muhammed
Ebû Muhammed Nedvi, 2. bsm., Darü's-Selefiyye, Bombay, 1982/1402.
- Hammûş Kaysî
(ö. 437/1845)
- : **el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâ'ât**, nşr.; 'Abdulfettâh İsmail
Şelebî, Dâru Nehdati Mısır, t.y.
- : **el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâ'âtî's-Seb' ve 'İlelihâ ve
Hucecihâ** thk. Muhyiddin Ramazan, 3. bsm., Müessesetü'r-
Risâle, Beyrut, 1984/1404.
- : **Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân**, thk. Hâtim Sâlih Dâmin, 3. bsm.,
Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407.
- Minkarî, Nasr b. : **Vak'atu Sıffîn**, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Cıl,
Muzâhim (ö. 212/828) Beyrut 1990/1410.
- Muradov, Alekber : "Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Âyetler
ve Yorumlar", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara
Üniversitesi SBE, Ankara, 2000.
- Muhaysin, Muhammed : **el-Müktebes mine'l-Lehecati'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye**,
Sâlim Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1978.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım : **el-İntisâr**, Dârü'l-Edva, Beyrut, 1985.
- Ali b. Hüseyin
(ö. 436/1044)
- Muzaffer, Muhammed : **Akâidü'l-İmâmiyye**, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Yaylacık
Rızâ matbaası, İstanbul, 1978.
- Müberred, Ebü'l- : **el-Muktedab**, thk. Muhammed Azime, Âlemü'l-Kütüb,
Abbâs Muhammed b. Beyrut t.y.

Yezîd (ö. 286/900)

Müeddîb, Kâsım b. : **Dekâikü't-Tasrîf**, thk. Ahmed Naci Kaysi vd., Matbuatü'l-Muhammed b. Saîd Mecmai'l-İlmiyyi'l-Iraki, Bağdat, 1987/1407.

Necâşî, Ebü'l-Abbas : **Ricâlü'n-Necâşî**, thk. Musa Zencânî, Müessetü'n-Neşri'l-Ahmed b. Ali İslâmî, Kum, 1418/1998.

Nehhâs, Ebû Ca'fer : **İ'râbü'l-Kur'ân**, nşr. Halid Ulyâ, 2. bsm., Dâru'l-Mârifet, (ö. 338/950) Beyrut, 2008.

----- : **Me'âni'l-Kur'an**, thk. Muhammed Sâbûnî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1989

Nesefî, Ebü'l-Berekât : **Tefsîru'n-Nesefî-Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl**, Hafızüddîn thk. Ali Büdeyvi, Dâru İbn Kesir, Beyrut 2008/1429.
(ö. 710/1310)

Nevbahtî, Musa b. : **Fırakü's-Şîa**, thk. Seyyid Muhammed, Mektebetü'l-Hasan (ö. 310/922) Murtazaviyye, Necef, 1936.

Nisâbü'rî, Ebû Bekr İbn : **el-Mebsût fi'l-Kırâati'l-'Aşr**, thk. Hamza Hâkimî, Matbuatu Mîhrân el-Isbehânî (ö. Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimaşk, , 1401/1980
381/992)

Nisâbü'rî, Muhammed : **Mecma'ü'l-Emsâl**, thk. Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-b. Ahmed Ma'rife, Beyrut, t.y.
(ö. 518/1124)

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım : **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr**, Dâru'l-Muhibiddîn Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Okcu, Abdülmecid : **İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kırâat**, Ekev, Erzurum, 2001.

Onat, Hasan : “Şîî İmâmet Nazariyesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXXII, 1992, 89-110.

----- : “Şîîlik”, **İslâm'a Giriş: Evrensel Mesajlar**, ed.: Mehmet Paçacı, DİB, Ankara, 2008, s. 257-281.

----- : **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, TDV, Ankara, 1993.

Ömer b. Şebbe, Ebû : **Târîhu'l-Medîne**, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfahânî, Cidde, 1399/1979.

- Öz, Mustafa : “Ağa Hân”, **DİA**, TDV, İstanbul, 1988, I, 453-455.
- : “İsmâiliyye Mezhebi”, **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 605-650.
- : “Şîa”, **DİA**, TDV, 2010, XXIX, 111-114.
- : “Tâziye”, **DİA**, TDV, İstanbul, 2011, XL, 201-204.
- : “Usûliyye”, **DİA**, TDV, İstanbul, 2012, XLII, 213-214.
- : **Başlangıçtan Günümüze Şîlik Kolları**, 1. bsm, Ensar, İstanbul, 2011.
- : “Tabersî”, **DİA**, İstanbul, 2010, XXXIX, 324-325.
- : “Tûsî, Ebû Ca’fer”, **DİA**, XLI, 433-434.
- Öz, Mustafa-eş-Şek’a, : “İsmâiliyye”, **DİA**, XXXIII, 128-133.
- Mustafa
- Öztürk, Mustafa : “İmâmiyye Şîası’nın Kırâat ve Ahruf-i Seb’a Anlayışı”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 3, Konya, 2008, s. 121-154.
- : “Şîi İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri”, **Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar**, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, ed. Bilal Gökçır vd., Özkan Matbaacılık, Ankara, 2010, s. 243-277.
- : **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2009.
- R. Strothman : “Şî‘A”, **İA**, MEB, İstanbul, 1979, XI, 502-513.
- Râğıb el-İsfehânî, : **el-Mufredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân**, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Ebû’l-Kâsım Huseyn b. Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1412/1992.
- Muhammed
- Razavî, Seyyid : **el-Burhân fî ‘Ademi Tahrîfi’l-Kur’ân**, el-İrşâd li’t-Tıbâa ve’n-Neşr, Beyrut, 1991.
- Murtazâ
- Râzî, Fahrüddîn : **Mefâtihu’l-Ğayb**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, Lübnan, Muhammed b. Ömer 1999.
- Reşâd, Muhammed : **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye ve Siletuhâ bi’l-Lehecâti’l-**

- Sâlim : ‘**Arabiyye**, Dâru’l-Beşer, İmârât, 2017.
- Reşid, Abdurrahman : **Mu‘cemü’s-Savtiyyât**, Buhûsü’l-İslamiyye, Bağdat, 2007/1428.
- Sadr, Seyyid Hasan : **Te’sîsü’s-Şîa li-‘Ulûmi’l-İslâm**, Dârü’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut, 1981.
- Salâh Mehdî, el-Fertûsî : **el-Mühezzeb fî ‘İlmi’t-Tasrîf**, Beytül-Hikme, Beyrût, 1432/2011.
- Sa‘lebî, Muhammed b. : **el-Keşf ve’l- Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an**, thk. Kesrevî b. İbrâhim Nisaburî Hasan, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004/1425.
- Sarı, Mehmet Ali : “İdgâm”, **DİA**, Ankara, 2000, XXI, 471-472.
- : “İmâle”, **DİA**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, C. XXII, s. 177.
- Sekkâkî, Sırâceddîn : **Miftâhü’l-‘Ulûm**, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403.
- Yûsuf b. Muhammed
- Semerkandî, Ebü’l- : **Bahru’l-‘Ulûm**, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Leys
- Semîn Halebî, Ebü’l- : **ed-Durru’l-Masûn fî ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn**, nşr. Abbâs Şihâbuddîn Ahmed Muhammed el-Harrât, Dârü’l-Kalem, Dimeşk, 1986
- Semîr, Muhammed- : **Mu‘cemü’l-Mustalahâtî’n-Nahviyye ve’s-Sarfiyye**, 3. bsm., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988/1409.
- Lebedî, Necîb
- Seyyid Tayyib, Mûsevî : “Mukaddime”, **Tefsîru’l-Kummî**, Mektebetü’l-Hüdâ, Kum, 1404/1984.
- Seyyid Rızâ, Hüseyinî : **Cevaphyoruz (Kur’an Tahrif Edilmiş midir?)**, çev. Muhammed Mücâhidî, Kevser yay., İstanbul, 2005.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr : **el-Kitâb/Kitâbü Sîbeveyhi**, thk. Abdüsselâm Muhammed Amr b. Osmân b. Hârûn), Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1402/1982.
- Kanber (ö. 180/796)
- Suyûtî, Ebü’l-Fadl : **el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl Celâleddin İbrâhim, Kahire, Heyetü’l-Mısriyye, 1394/1974.
- (ö. 911/1505)
- : **Câmi‘u’l-Ehâdîs**, thk. Hasan Abbas Zekî, Matbaatu Hattâb,

- y.y., t.y.
- : **el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv**, thk. Ahmed Subhi Furat, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1975.
- : **el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ**, nşr. Fuâd 'Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, Beyrut 1418/1998.
- : **el-Mühezzeb fîmâ Vaka'a fî'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb**, thk. Râcî el-Hâşimî, İhyaü't-Türâsi'l-İslâmî, t.y.
- Şâfi'î, Ebû Abdullâh : **er-Risâle**, nşr. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, Muhammed b. İdrîs 1358/1940.
- (ö. 204/820)
- Şehîd-i Sâni, : **el-Mekâsidü'l-'Aliyye fî Şerhi'l-Elfiyye**, İntişârât Teblîgât-i Zeynüddîn b. Alî b. İslâmî, Kum, 1420/1999.
- Ahmed (ö. 966/1559)
- Şelebi, Abdülfettah : **Resmü'l-Mushâfi'l-Osmânî ve Evhâmü'l-Müsteşrikîn fî Kırââtü'l-Kur'ânî'l-Kerim Devâfi'uhâ ve Def'uhâ**, 2. bsm., Dârü's-Şurûk, Cidde, 1983/1403.
- İsmail
- Şevkânî, Ebû : **Fethu'l-Kadîr**, Dâr-u İbn Kesîr, Dimeşk, 1414/1994.
- 'Abdullâh Muhammed
- (ö.1250/1834)
- Şeyh Müfid, : **Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât**, nşr. Mehdi Muhammed b. Muhakkık, Danişgâh-ı Tahran, Tahran, 1372/1953.
- Muhammed
- (ö. 413/1022)
- Şeyh Sadûk, Ali b. : **Risâletü'l-İtikâdi'l-İmâmiyye**, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Hüseyin İbn Babeveyh Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1978.
- (ö. 381/991)
- : **Kitâbü men lâ Yahzuruhü'l-Fakîh**, thk. Hasan Müsevî, Müessesetü'l-Alemî, Beyrût, 1406/1986.
- Tabâtabâi, Muhammed : **el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, 2. bsm., Müessesetü'l-A'lemi Hüseyin (ö. 1402/1981) li'l-Matbuat, Beyrut, , 1973.
- : **Shi'a**, ing. çev. Seyyid Hüseyin Nasr, Ansariyan, Qum,

- 1981.
- Taberânî, Ebû İshâk : **Mu‘cemü’l-Kebîr**, thk. Abdülmecid Selefi, Mektebetü İbn Ahmed b. Muhammed Teymiyye, Kâhire, 1415/1999.
(ö. 427/1036)
- Taberî, Ebû Ca‘fer : **Câmi‘ul-Beyân fî Te‘vîli Âyi’l-Kur’ân**, thk. Abdulmuhsin Muhammed b. Cerir et-Türki, 2001/1422, Dâru Hicr, 1412/2001.
(ö. 310/923)
- : **Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mulûk ve Sılatû Târîh et-taberî**, Dâru’t-Türâs, Beyrut, 1387/1967.
- Tabersî, Ebû Alî Hasan : **Mecme‘ul-Beyân**, Lecne mine’l-Muhakkıkîn, Müessesetü’l-b. Fazl (ö. 548/1154) A‘lâ, Beyrut, 1415/1995.
- Tabersî, Ebû Mansûr : **el-İhticâc**, 2. bsm., Müessesetü’l-A‘lemi li’l-Matbûât, Ahmet b. Ali Tabersî Beyrût, 1983.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ : **Şerhü’l-Kasâid**, tsh. Abdüsselam Hûfî, 2. bsm., Dâru’l-Ali b. Muhammed Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1987.
(ö. 502/1109)
- Temel, Nihat : **Kırâat ve Tecvîd Istılahları**, İFAV, İstanbul, 1997
- Temîmî, Seyf b. Ömer : **Fitne ve Vak‘atü’l-Cemel**, nşr. Ahmed Râtib ‘Armûş, Beyrut 1413/1993.
(ö. 200/816)
- Temâmî, Hassân : **Lugatü’l-‘Arabiyye: ma‘nâhâ ve mebnâhâ**, 6. bsm., Alemü’l-Kütüb, Kahire, 2009/1430.
- Tirmîzî, Ebû ‘Îsâ : **Sünenü’t-Tirmîzî**, thk. Ahmet Muhammed Şâkir vd., Muhammed b. Dahhâk Şirketu Mustafâ’l-Bâbî’l-Halebî, Mısır, 1395/1975.
(ö. 279/893)
- Topal, Hüseyin : “Tûsî ve Kur’an İlimlerine Yaklaşımı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 2018.
- Topaloğlu, Bekir : **Kelam İlmine Giriş**, Damla yay., İstanbul, 2013.
- Turgut, Ali : **Tefsir Usûlü ve Kaynakları**, İFAV, İstanbul, 1991.
- Tûsî, Ebû Cafer : **et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’an**, thk. Ahmed Habib Âmilî, Muhammed b. Hasen Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, t.y.
b. Ali (ö. 460/1067)

- : “el-Akâidü’l-Caferiyye”, (Sübhânî, Cafer, **Buhûs fi’l-Milel ve’n-Nihal**, 2. bsm, İdâretü’l-Havzeti’l-İlmiyye, Kum, 1992, VI, 267 adlı eser içinde)
- : **el-Fihrist**, thk. Cevâd Kayyûmî, Müessesetu Neşri’l-Fukaha, 1417/1997.
- : **el-İktisâd fîmâ Yete‘allaku bi’l-i‘tikad**, Cem‘iyyetu Münteda, Necef, 1379/1399.
- : **el-İstibsâr**, thk. Seyyid Hasen Horasân, Matbaatü’n-Necef, 1375/1956.
- : **Tehzîbü’l-Ahkâm**, thk. H. Mûsevî Horasan, Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 3. bsm., Tahran, 1390/1970.
- : **el-Mebsût fî Fıkhi’l-İmâmiyye**, tsh. Muhammed Bakır Behbudi, Mektebetü’l-Murtazaviyye, Tahran, t.y.
- : **Uddetü’l-Usûl**, thk. Muhammed Mehdî Necef, Müessesetü Âli’l-Beyt, 1403/1983.
- :
- Tûsî, Ebû Ca‘fer : **Risaletü Kavâ‘idi’l-Akâid**, thk. Ali Hasan Hazım, Dâru’l-Nasîrüddîn Gurbe, Beyrut, 1992/1413.
- (ö. 672/1274)
- Tülücü, Süleyman : “Züheyr b. Ebû Sül mâ”, **DİA**, İstanbul, 2013, XXXIV, 540-542.
- Ukberî, Ebû’l-Bekâ : **İ‘râbü’l-Kırâ‘âti’s-Şevâz**, thk. Abdülhamîd Seyyid, el-Hüseyn b. Abdullah Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, Kahire, 2003/1424.
- (ö. 616/1219)
- : **et-Tibyân fî İ‘râbi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Bicâvî, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1987.
- : **İmlâu mâ Menne bihi’r-Rahmân min Vücûhi’l-İ‘râb ve’l-Kırâât fî Cemî‘i’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- Uyar, Mazlum : **İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-**, Ayışığı, İstanbul, 2000.

- Ünal, Mehmet : “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C. VIII, Sayı: 3, 2011, s. 77-114.
- : **Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü**, Fecr yay., Ankara, 2005.
- : “Bir Kırâat Terimi Olarak ‘Hüccet’in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, C. 17, Sayı:1, 2014, s. 69-83.
- Vâhidî, Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî : **Tefsirü’l-Basît**, thk. Muhammed b. Salih, Dârü’l-Musavveri’l-‘Arabi, İskenderiye, t.y., (ö. 468/1075)
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer : **er-Ridde me’a Nebzetin min Futûhi’l-‘Irâk ve Zikri’l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî**, nşr. Yahyâ el-Cebbûrî, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1410/1990. (ö. 207/823)
- Vâsitî, Abdullâh b. Alî b. el-Mubârek : **Kenz fi’l-Kırâ’âti’l-‘Aşer**, nşr. Hâlid Meşhedânî, Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire 1425/2004. (ö.741/1341)
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbuddîn : **Mu‘cemu’l-Buldân**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1995. (ö. 626/1229)
- Yasin, Hâfiz : **İthâfü’t-taraf fi İlmi’s-Sarf**, Darü’l-Asime, Dimaşk, 2012/1433.
- Yılmaz, Musa Kâzım : “Tabersî ve Tabatabaî’de İmâmiye Tefsiri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Ankara, 1985.
- : “Şia’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, **Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İSAV, İstanbul, 1994, s. 163-193.
- : “Mecme’ul-Beyân”, **DİA**, İstanbul, XXVIII, 257.
- Yiğit, İsmail : “Sıffin Savaşı”, **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII, 107-108.
- Yurdagür, Metin : “Ahbâriyye”, **DİA**, İstanbul, 1998, I, 490-491.

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz b. : **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Abdulmecid Muhammed Kadamış, Dâru'l-Hidâye, Kuveyt, 1422/2001.
(ö. 1205/1791)
- Zeccâc, Ebû İshak : **Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu**, şrh ve thk. Abdülcelil Abduh İbrâhim b. es-Seri (ö. Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
311/923)
- Zehebî, Muhammed es- : **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, 3. bsm., Mektebetü Vehbe, Seyyid Hüseyin Kahire, 1985/1405.
- Zehebî, Şemsüddîn : **el-Muntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fî Nakdi Kelâmi Ehli'r-Osman b. Kaymaz Rafdi ve'l-İ'tizâl**, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, İdâratü'l-Buhusi'l-İlmiyye, Riyâd, 1992/1413.
(ö. 748/1347)
- Zekerîyyâ el-Ensârî, : **İ'râbü'l-Kur'an**, thk. Muhammed Osman, Mektebetü's-Ebû Yahya Zeynüddin Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 2009/1430
(ö. 926/1520)
- Zemahşeri, Ebü'l- : **el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Kâsım Cârullâh Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd, 1998.
(ö. 538/1144)
- Zerkeşi, Bedreddin : **el-Bürhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Muhammed b. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1957/1376.
Abdullah
- Ziyâüddin, Hafız : **Vesiletü'l-Ğufrân**, Transkrip ve Notlandırma: Kerim Buladı, Ahmed İstanbul, Kayıhan yay., 2013.
- Zürkânî, Muhammed : **Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bsm., Dâru Abdülazîm Zürkânî İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1943/1362.
(ö. 1367/1948)
- :

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Develi/Kayseri’de doğdu. İlköğrenimini Develi’de (1986); Hıfzını İstanbul’da (1989); liseyi ise Develi İmam Hatip Lisesi’nde tamamladı (1996). 2001 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2005 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yüksek lisansını bitirdi. 2001-2005 yılları arasında Marmara İlahiyat Camii’nde müezzin/imam-hatip olarak görev yaptı. 2005-2015 yılları arasında Safranbolu, Fatih ve Üsküdar müftülüklerine bağlı farklı camilerde imam-hatiplik görevinde bulundu. 2008 İstanbul Haseki üçüncü dönem “tashih-i hurûf” bölümünü bitirdi. 2015 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı’na öğretim görevlisi olarak atandı. Halen aynı bölümde öğretim görevliliğini sürdürmektedir. Yıldız, evli ve iki çocuk babasıdır.