



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞÎA'DA KUR'AN TARİHİ VE KUR'AN İLİMLERİ
-MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET ÖRNEĞİ-**

(Doktora Tezi)

Ersin ÇELİK

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Danışman

RİZE

2021

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Ersin Çelik tarafından hazırlanan *Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-* başlıklı bu çalışma, 22. 02. 2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof Dr. İhsan Arslan

Kabul/Red

Üye: Doç Dr. Muhammet Yılmaz

Kabul/Red

Üye: Doç. Dr. Mustafa Hocaoglu

Kabul/Red

Üye: Doç. Dr. Mustafa Şentürk

Kabul/Red

Üye: Doç. Dr. Recep Demir

Kabul/Red

.../.../2021

Doç. Dr. Ahmet YANIK

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Şîa’da Kur’an Tarihi ve Kur’an İlimleri Muhammed Hâdî Ma‘rifet Örneği-” konulu tezimi, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır. Eserimde, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır.

Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiç bir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim. ... /.../2021

Ersin ÇELİK

ÖN SÖZ

Vahyin nüzûlü, birbirlerine düşman olan Câhiliye toplumunun gönüllerini birleştirmiş ve bu sayede kardeş olmuşlardı. Ancak bu saadet asrı çok uzun sürmemiş, ümmet Hz. Peygamber'in vefatından sonra tarihsel süreç içerisinde çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Her fırka, kendi anlayışı çerçevesinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama gayretinde olmuştur. Ehl-i sünnet'in ardından sayısal olarak en büyük fırka olan Şîî/İmâmîyye mezhebine mensup âlimler tarafından da Kur'an üzerine yapılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Nitekim ülkemizde Şîî tefsir eserleri üzerine yapılan metodolojik çalışmalarda Şîî müfessirlerin Kur'an yorumundaki yöntemlerine dikkat çekilmektedir.

Kur'an ekseninde yapılan çalışmaların bir boyutunu da ulûmü'l-Kur'ân çalışmaları teşkil etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân meselelerinin gerek müstakil eserler olarak gerekse tefsir eserlerinin mukaddimelerinde ele alındığı ve kendine mahsus bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Bu çalışmada da Şîî/İmâmîyye'nin Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri konusundaki görüşlerine odaklanılmaktadır. Her ne kadar Şîî tefsir eserleri üzerine yapılan çalışmalarda İmâmîyye'nin bazı Kur'an tarihi ve ulûmü'l-Kur'ân meselelerine bakışına değinilmiş olsa da mâhiyeti gereği bu çalışmaların söz konusu meseleler hakkında bütüncül bir perspektif sunmadığı görülür. Zaten tefsir eserlerinin de konusu gereği bir mezhebin Kur'an ilimleri tasavvurunu tam olarak ortaya koyacak veriler içermediği de muhakkaktır. Dolayısıyla Şîa'nın Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine yaklaşımını, yine bu alanda Şîî müellifler tarafından yazılmış eserler üzerinden ortaya koymanın daha sağlıklı olacağı yönündeki kanaatimiz, bu araştırmanın muharrik unsuru olmuştur.

Sünnî geleneğin aksine Şîî/İmâmî gelenekte çağdaş döneme kadar Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri konularını bir bütün olarak ele alan ansiklopedik bir eser yazılmadığı görülmektedir. İmâmîyye'de bu tarzda yazılmış ilk eserin, Muhammed Hâdî Ma'rîfet'e ait olduğu söylenebilir. Araştırmamızda İmâmîyye'nin Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine dair görüşleri Hâdî Ma'rîfet'in eserleri merkeze alınarak ele alınmaktadır. Çalışmada, Şîî/İmâmî gelenekte

Kur'an ilimleri literatüründe nelere odaklanıldığı, nelerin ise üzerinde durulmadığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri meselelerinde Sünnî ve Şîî paradigmanın benzeştiği ve ayrıştığı noktalara da dikkat çekilmektedir. Öte yandan Ma'rifet'in görüşünün tarihten günümüze Şîî/İmâmî âlimlerin genel görüşünü temsil edip etmediğine de tahlil edilmektedir.

Araştırmamızda İmâmiyye'nin bazı meselelerde tercih ettiği görüşü ortaya koyarken zorlandığımızı ifade etmeliyiz. Bunun sebebi ise Şîî düşüncenin tarihsel süreç içerisinde yaşamış olduğu kırılmalardır. Dolayısıyla Şîî düşüncedeki bu kırılmalardan dolayı erken dönem Şîî tefsirler üzerinden bir Şîî Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri tasviri Şîa'yı yansıtmaktan uzak olacağı gibi Tûsî ve Tabersî gibi orta dönem Şîî müfessirler üzerinden genel bir yargıya varmak da hatalıdır. Aynı şekilde yalnızca çağdaş dönemde telif edilen eserler üzerinden bir değerlendirme de çeşitli eksiklikleri beraberinde getirecektir. Bundan dolayı, bu çalışmada meseleler ele alınırken Hâdî Ma'rifet merkezde olmakla birlikte, Şîî tefsir birikiminin önemli kırılmalarını temsil eden eserler dikkate alınarak bir sonuca varılmaya özen gösterilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında hiç şüphesiz çok sayıda insanın katkısı oldu. Fakat öncelikle, araştırmanın olgunlaşmasına katkı yapan ve bana akademik ufuk aşıl原因 değerli danışman hocam Doç. Dr. Muhammet Yılmaz'a teşekkür ederim. Ayrıca konulara hem farklı açılardan bakmamı sağlayan hem de eleştirileri ile yön gösteren Doç. Dr. Mustafa Hocaoglu ve Doç. Dr. İhsan Arslan'a; önemli tavsiyeleriyle tezin son şeklini almasında emeği olan Doç. Dr. Recep Demir ve Doç. Dr. Mustafa Şentürk'e; Hâdî Ma'rifet'in bazı eserlerine ulaşmam da yardımlarını esirgemeyen merhum Hâdî Ma'rifet'in oğlu Hâmid Ma'rifet'e; tezimi okuyarak çeşitli teklif ve tashihleriyle katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkocaaslan'a, Öğr. Gör. Vehbi Cansız'a, Arş. Gör. Mustafa Yüce'ye de müteşekkirim. Son olarak, değerli eşim Elvan Hanım'ın sabrı ve gözümün nuru Beyazıt'ım ve Selçuk'umun civıltısı süreç içerisinde en büyük destekçim oldu, onlara da yürekten teşekkürler.

Ersin ÇELİK

RİZE 2021

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	10
ABSTRACT	11
KISALTMALAR.....	12
GİRİŞ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI VE İLMÎ SERÜVENİ	47
1. 2. ESERLERİ.....	51
1. 2. 1. Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimlerine Dair Eserleri	52
1. 2. 1. 1. et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân.....	52
1. 2. 1. 2. Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-Tahrîf	55
1. 2. 1. 3. Şubuhât ve Rudûd Havle'l-Kur'ân	56
1. 2. 1. 4. et-Tefsir ve'l-Müfessirûn fî Sevbihi'l-Kaşîb.....	57
1. 2. 1. 5. et-Te'vîl fî Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Ârâ'	58
1. 2. 2. Tefsire Dair Eserleri.....	58
1. 2. 2. 1. et-Tefsiru'l-Eseriyyül-Câmi'	58
1. 2. 2. 2. Tefsîr-i Sûreti Hucurât.....	59
1. 2. 2. 3. Ma'ârîfî ez Kur'ân	59
1. 2. 3. Fıkha Dair Eserleri	60
1. 2. 4. Diğer Eserleri	62

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİA'DA KUR'AN TARİHİ

2. 1. VAHİY.....	66
2. 1. 1. Vahyin Mâhiyeti.....	71
2. 1. 1. 1. Vahyin Lafız ve Mana İle Birlikte Nâzil Olması	71
2. 1. 1. 2. Vahyin Hitap Olması.....	74
2. 1. 2. Vahyin Nüzûlü: İnzâl ve Tenzîl	78
2. 1. 2. Vahyin ve Peygamberliğin Başlangıcı	83
2. 1. 3. Vahiy ve Hz. Peygamber'in İsmeti Meselesi.....	86
2. 1. 3. 1. Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi	92
2. 1. 3. 2. Varaka b. Nevfel Hâdisesi	97
2. 1. 3. 3. Garânîk Hadisesi	102
2. 1. 4. Vahiy Kâtipleri.....	109
2. 1. 5. İlk ve Son Vahiy.....	114
2. 1. 6. Âyet ve Sûrelerin Tertibi.....	116
2. 2. KUR'AN'IN CEM' EDİLMESİ.....	121
2. 2. 1. Hz. Peygamber Tarafından Cem' Edildiği İddiası.....	121
2. 2. 2. Hz. Ali'nin Kur'an'ı Cem' Etmesi.....	129
2. 2. 3. Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı Cem' Etmesi	137
2. 3. KUR'AN'IN İSTİNSÂHI.....	142
2. 4. SAHÂBE MUSHAF LARI	147
2. 4. 1. İbn Mes'ûd'un Mushafı.....	149
2. 4. 2. Übey b. Kâ'b'ın Mushafı	152
2. 5. AHRUF-İ SEB'A/YEDİ HARF MESELESİ	154
2. 6. KIRAATLER.....	164
2. 6. 1. Kıraat İhtilafına Etki Eden Âmiller.....	165
2. 6. 2. Kıraatlerde Tevâtür Meselesi	170
2. 6. 3. Kıraatlerin Tefsire ve Ahkâma Etkisi	177
2. 6. 4. Şîa ve Hafs Rivayeti.....	180
2. 7. KUR'AN'IN TAHRİF EDİLDİĞİ İDDİASI	186
2. 7. 1. Ahbârîlere Göre Kur'an'ın Tahrifi Meselesi.....	190
2. 7. 2. Usûlîlere Göre Kur'an'ın Tahrifi Meselesi	203

2. 7. 3. Ehl-i sünnet'e Yönelik Tahrif Eleştirileri	208
2. 7. 3. 1. Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetlerle İlgili Rivâyetler	209
2. 7. 3. 2. Sünnî Kaynaklardaki Diğer Bazı Rivayetler	215

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÎA'DA KUR'AN İLİMLERİ

3. 1. TEFSÎR-TE'VİL	223
3. 1. 1. Re'y ile Tefsirin İmkânı	224
3. 1. 2. Tefsir-Te'vil Ayırımı	227
3. 1. 3. Te'vilin Şartları	230
3. 2. ESBÂB-I NÜZÛL	233
3. 2. 1. Sebeb-i Nüzûl ve Şe'n-i Nüzûl Ayırımı	239
3. 2. 2. Sebeb-i Nüzûlde Umûm-Husûs İlişkisi.....	242
3. 2. 3. Kur'an'ın Ta'rîz Üslûbû İle Nüzûlü.....	246
3. 2. 4. Sahâbe Hakkındaki Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerine Yaklaşımı.....	251
3. 2. 5. Ehl-i beyt Hakkında Nâzil Olduğu İddia Edilen Âyetler	254
3. 3. MEKKÎ-MEDENÎ	262
3. 3. 1. Mekkî ve Medenî Sûreler.....	264
3. 3. 2. Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler.....	272
3. 3. 3. Medenî Sûrelerdeki Mekkî Âyetler.....	277
3. 3. 4. Mükerrer Nüzûl Teorisi.....	280
3. 4. MUHKEM-MÜTEŞÂBİH.....	284
3. 4. 1. Aslî ve Arazî Müteşâbih.....	287
3. 4. 2. Kur'an'da Müteşâbih Âyetlerin Bulunma Sebebi.....	290
3. 4. 3. Müteşâbih Âyetlerin Te'vilini Kimlerin Bilebileceği Meselesi.....	292
3. 5. ZÂHİR-BÂTIN.....	295
3. 6. NÂSİH-MENSÛH.....	298
3. 6. 1. Neshin Tanımı.....	302
3. 6. 2. Nesh ve Bedâ Ayırımı	304
3. 6. 3. Neshin Çeşitleri.....	307
3. 6. 4. Mensûh Olduğu Belirtilen Âyetlere Dair Görüşleri.....	315
3. 7. İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN	319
3. 7. 1. Sarfe Teorisi.....	324

3. 7. 2. İ‘câz Vecihleri	329
3. 7. 2. 1. Beyânî İ‘câz	330
3. 7. 2. 2. İlmî İ‘câz	336
3. 7. 2. 3. Teşrîî İ‘câz	339
3. 8. GARÎBÜL-KUR’ÂN	340
3. 9. MÜNÂSEBÂTÜ’L-KUR’ÂN	344
3. 9. 1. Âyetler Arası Münâsebet	346
3. 9. 2. Sûreler Arası Münâsebet	349
3. 10. HURÛF-I MUKATTAA	353
3. 11. AKSÂMÜ’L-KUR’ÂN	356
3. 12. TABAKÂTÜ’L-MÜFESSİRÎN	362
3. 13. TERCÜMETÜ’L-KUR’ÂN	358
SONUÇ	367
KAYNAKLAR	374
ÖZ GEÇMİŞ	402

ÖZET

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Doktora Tezi

Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

Hazırlayan: Ersin ÇELİK

Yıl: 2021

Sayfa Sayısı: 402

ŞİA'DA KUR'AN TARİHİ VE KUR'AN İLİMLERİ -MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET ÖRNEĞİ-

Ulûmü'l-Kur'ân, Kur'an vahyinin hem tarihsel serüveni hem de tefsiri açısından önemli birçok meseleyi içerisine alan bir üst kavramdır. Kur'an ilimleri meseleleri her ne kadar tefsir eserlerinde belli ölçüde ele alınmış olsa da bu sahaya tahsis edilmiş eserlerin söz konusu meseleleri çok daha detaylı ve bütüncül bir şekilde ele aldığı açıktır. Bu çalışma Ehl-i sünnet'in ardından en büyük İslâmî fırka olan Şîa'nın Kur'an tasavvurunu bütüncül bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Bunu da Şîi gelenekte ilk defa ansiklopedik tarzda bir ulûmü'l-Kur'ân eseri telif eden Muhammed Hâdî Ma'rifet'i merkeze alarak yapmaktadır. Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü, Ma'rifet'in hayatı ve eserlerine tahsis edilmiştir. İkinci bölümde, vahyin nüzûlünden başlayarak Kur'an'ın cem' edilmesi, istinsâhı, tahrif iddiası ve kıraatler gibi Kur'an tarihi meselerine dair Şîi perspektif, hem klasik hem de çağdaş Şîi âlimlerinin bakış açısıyla birlikte incelenmektedir. Son olarak üçüncü bölümde ise Kur'an'ın tarihi ile ilgili meseleler dışında kalan tefsir-te'vil meselesi, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih mensûh, i'câzü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi diğer ulûmü'l-Kur'ân meseleleri irdelenmektedir. Bu bölümde de yine konular, klasik ve çağdaş Şîi âlimlerin bakış açısıyla karşılaştırılmakla birlikte Hâdî Ma'rifet merkezli olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Kur'an tarihi, Şîa, Hâdî Ma'rifet.

ABSTRACT

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: PhD. Dissertation

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

Author: Ersin ÇELİK

Year: 2021

Page: 402

HISTORY AND SCIENCES OF THE QUR'AN IN THE SHI'A AN EXAMPLE OF MUHAMMED HÂDÎ MA'REFAT

Ulûm al-Qur'an is a top concept that includes many important issues in terms of both the historical process of Qur'an Revelation and its interpretation. Although much of the interpretative works have dealt with the issues of the Quranic Sciences to some extent, it is clear that the works allocated to this field address these issues in a more detailed and holistic way. This work aims to handle the Qur'an description of Shia in a holistic way, which is the biggest Islamic group after the followers of Sunnah. It is done by putting Muhammed Hâdî Ma'refat into the centre, who copyrighted a work of ulûm al-Qur'an in the encyclopaedic style for the first in the Shiite tradition. The first part of the study, which consists of three sections, is devoted to Ma'refat's life and works. In the second part, Shia's perspective on some Qur'anic historical issues such as starting from the revelation, bringing together the revelation of the Qur'an, the communion of the Qur'an, its relevance, and the falsification claim is examined by both classical and contemporary Shiite scholars. Finally, in the third chapter, other issues such as context of revelation, tafsir-ta'wîl issue, meccan-medinan, naskh-mansukh, i'câz al Qur'ân, and münâsebât al-Qur'ân, which are not related to the historical issues, are explored. In the chapter, again, the subjects are compared with the point of view of classical and contemporary Shiite scholars, together with the fact that Hâdî Ma'refat is centred.

Keywords: Interpretation, Ulûm al-Qur'an, History of the Qur'an, Shia, Hâdî Ma'refat.

KISALTMALAR

bk.	:	Bakınız
b.	:	Bin
by.	:	Basım yeri yok
CÜİFD	:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
İSAM	:	İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	:	karşılaştırınız
Ktp.	:	Kütüphane
KURAMER	:	Kur'an Araştırmaları Merkezi
MÜİF	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
no	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
öl.	:	Ölüm tarihi
RTEÜİFD	:	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	:	Basım tarihi yok
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	:	Tahkik
vr.	:	Varak
y.y.	:	Yayıncı yok

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

“Ulûmü’l-Kur’ân” terimi, vahyin nüzûlünden başlayarak Kur’an’ın hem tarihi, hem de tefsiri çerçevesinde değerlendirilebilecek birçok konuyu içine alan bir üst kavramdır. Gerek Ehl-i sünnet geleneğinde gerekse Şîî/İmâmî gelenekte, Kur’an ilimleri alanının alt başlıklarını müstakil olarak inceleyen ya da müellifin tercih ettiği birkaç başlığa birlikte yer veren birçok eser bulunmaktadır.¹ Bununla birlikte Ehl-i sünnet geleneğinde başta Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî (öl. 911/1505) olmak üzere, birçok müellif tarafından ulûmü’l-Kur’ân sahasında geniş hacimli/ansiklopedik eserler yazılmıştır.

Şîî/İmâmî tefsir geleneğinde ise süreç hemen hemen Sünnî ekolle paralel ilerlemiştir. Ancak İmâmî gelenekte ansiklopedik tarzda bir ulûmü’l-Kur’ân eserinin çağdaş döneme kadar yazılmadığı görülmektedir. Bu durum, İmâmiyye’nin Kur’an tarihine ve ulûmü’l-Kur’âna dair bakış açısının bütüncül bir perspektifle ele alınmasını da güçleştirmektedir. Söz konusu alanda yazılmış olan müstakil eserlerin bir kısmının tamamen rivayetleri esas alan Ahbârî müellifler, bir kısmının ise rivayetlerle birlikte aklı da esas alan Usûlî müfessirler tarafından ele alınmış olması, mevcut durumu daha da karmaşık hale getirmektedir. Zira Ehl-i sünnet’teki Ehl-i hadis-Ehl-i re’y ayrımına benzeyen Şîî/İmâmiyye’deki Ahbârî ve Usûlî ekolleri, birbirini nakzeden birçok görüşe sahiptir.

İmâmiyye tefsir geleneğinde Kur’an ilimleri sahasında ansiklopedik eser yazan ilk müellifin Muhammed Hâdî Ma’rifet olması, bizim bu konuyu onun eserleri üzerinden ele almamıza sebep olmuştur. Ayrıca Ma’rifet’in “Âyetullah” sıfatını taşıması ve Şîî çevrelerce bu alanda en yetkin otorite olarak kabul edilmesi

¹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şurakâih, 1362/1943), 30-38; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmil’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-ilmi li’l-Melâyîn, 2009), 120-126; Muhammed Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kum: Müessetü Ferhengî-yi Temhîd, 2007), 1/16-36; Abdülvehhâb Abdülmecîd Gazlân, *el-Beyân fî mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Matbaatü Dâru’t-te’lîf, t.y.), 37-43; Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 63-77.

de tez konusu olarak müellifin eserini tercih etmemizi oldukça cazip hale getirmiştir. Yine Hâdî Ma'rîfet'in, Şîîlerin Havza-i ilmiyye olarak isimlendirdikleri Kum'daki Câmîa-i Müderrisîn'de öğretim üyeliği görevinde bulunmuş olması ve "müceddid-i ulûm-i Kur'âniyye"² olarak adlandırılması da ayrıca önemlidir.³ Aynı şekilde *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin Kum Medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasının, söz konusu meselenin müellifin eserleri üzerinden ele alınmasını daha da anlamlı hale getirdiğini düşünüyoruz.

Hâdî Ma'rîfet'in başta *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* olmak üzere, Kur'an ilimleri sahasındaki eserleri ile ilgili Türkiye'de herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması da müellifin eserleri bağlamında Şîa/İmâmiyye'de Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri konusunu çalışmamızı gerekli kılmıştır. Her ne kadar müellifin eserleri üzerine doğrudan bir çalışma yapılmamış olsa da Şîî tefsir geleneği bağlamında yapılan birçok akademik çalışmada müellifin eserlerine atıfta bulunulması tezimizin önemini göstermektedir.⁴

Ülkemizde Şîî tefsirlerini metodolojik açıdan inceleyen birçok tez yapılmış olmakla birlikte, Kur'an ilimleri ile ilgili konuları daha geniş perspektiften ele alan bir çalışmanın olmadığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu eserler üzerine yapılan akademik araştırmalarda müfessirin Kur'an ilimlerine bakışına nispeten değinilmiş olsa da bu çalışmalarda ele alınan Kur'an ilimleri meselelerinin sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmalarda mesele daha çok ilgili müfessirin özelinde ele alınmakta, bizim yaptığımız gibi klasik ve çağdaş mezhep mensuplarının görüşleri analiz edilmemektedir. Muhammed Hâdî Ma'rîfet'in Şîî gelenekte Kur'an ilimleri sahasında yazılmış en kapsamlı eserlerin müellifi olması, onu Şîa'nın ulûmü'l-Kur'ân konularına bütüncül bakışını ele almak için en ideal isim olarak ön plana çıkarmaktadır.

² "Şîî/İmâmî gelenekte Kur'an ilimleri çalışmalarını yeniden ihya eden kimse."

³ <http://www.jameehmodarresin.org/index.php/azac-jameeh/azac-sabeq/154-marefat/61-2014-02-02-06-35-15>, Erişim 05 Nisan 2018.

⁴ Aslan Habibov'un *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* başlıklı doktora tezi ve *Çağdaş Şîî/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı* başlıklı makalesi, Mustafa Öztürk'ün *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri* ve Ziya Şen'in *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı* adlı kitapları bu noktada örnek olarak zikredilebilir.

Bu çalışma, Kur'an ilimleri açısından çağdaş dönem Şîî/İmâmiyye mezhebinin önde gelen isimlerinden Hâdî Ma'rîfet'e odaklanmakla birlikte klasikten moderne İmâmiyye'nin Kur'an ilimleri meselesine bütüncül bir perspektifte yaklaşmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışma, İmâmiyye'nin Kur'an ilimleri konularındaki fikrî değişim ve dönüşümlerine de ışık tutmaya çalışmaktadır. Bu çalışmanın amaçlarından bir diğeri de İmâmiyye'nin en çok eleştirildiği hususlardan birisi olan tahrif düşüncesine direkt tahrife temel teşkil eden rivayetler üzerinden değil de bütüncül Kur'an perspektifi üzerinden bakmaktır. İmâmî âlimlerin direkt Kur'an metni ile ilgili olan i'câzü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi meselelere bakışı tahrif meselesini doğrulamakta mıdır? İmâmiyye'de tahrif düşüncesinin iz düşümlerini gerek Kur'an tarihinin çeşitli meselelerine gerekse Kur'an ilimlerinin alt başlıklarına bakışında bulmak mümkün müdür? Ya da bu meselelere bakış açısından İmâmî âlimlerin tahrifi ret anlayışını içselleştirdikleri söylenebilir mi? Bu çalışma, İmâmiyye'nin Kur'an anlayışı denilince en çok akla gelen "tahrif meselesine" bu ve benzeri sorular çerçevesinde cevap aramayı da amaçlamaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızın ana teması, Şîa/İmâmiyye mezhebine mensup olan Muhammed Hâdî Ma'rîfet ve eserleri bağlamında Şîa'da Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleridir. Bu anlamda araştırmada Ma'rîfet'in konulara dair görüş ve değerlendirmeleri, betimleyici bir yöntem takip edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak hiçbir fikir veya müfekkirin âit olduğu gelenekten bağımsız değerlendirilemeyeceği gerçeğinden hareketle, ihtiyaç duyuldukça Ma'rîfet'in düşünceleri İmâmiyye geleneği içerisindeki müfessirlerin görüşleri ile karşılaştırılacaktır. Bu karşılaştırmada özellikle klasik dönemden çağdaş döneme kronolojik bir metot takip edilerek hem mezhep içerisindeki ittifak ve ihtilaf noktalarının izi sürülecek hem de Ma'rîfet'in kendi düşünce geleneği içerisinde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Birinci bölümün genelinde herhangi bir yargıya varma durumu olmadığından, betimleyici/tanımlayıcı yöntem takip edilmektedir. Zira bu bölümde ilk önce Ma'rîfet'in hayatı, eserleri ve bu eserleri kaleme almasındaki

gerekçeler aktarılacaktır. Tezin esasını oluşturan ikinci ve üçüncü bölümde ise betimleyici ve karşılaştırmalı metod takip edilmektedir. Ma‘rifet’in görüşlerinden önce mezhebin önde gelen klasik ve çağdaş müfessirlerinin konuya dair yaklaşımı aktarılacaktır. Ardından, Ma‘rifet’in meseleye dair bakışı ortaya konularak, mezhebî geleneğine ne ölçüde sadık kaldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ma‘rifet’in Kur’an tarihi ve Kur’an ilimleri perspektifi aslında birbirleriyle iç içedir. Yani Ma‘rifet, ulûmü’l-Kur’ân kavramının içerisine klasik dönem Sünnî âlimlerinin yaptığı gibi hem Kur’an tarihine dair meseleleri hem de esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, muhkem-müteşâbih, i‘câzü’l-Kur’ân gibi diğer Kur’an ilimleri meselelerini dahil etmiştir. Ancak çağdaş dönemde Kur’an’ın metinleşme süreci ile ilgili meseleler daha çok “Kur’an Tarihi” başlığı altında müstakil olarak ele alınmaktadır.⁵ Elbette günümüzde hala “Kur’an İlimleri” adıyla yazılan eserlerde bu ikisinin birlikte ele alındığı da görülmektedir.⁶ Bu araştırmada da çağdaş dönemdeki ayrım dikkate alınarak “Kur’an Tarihi” ile ilgili meselelerin müstakil bir bölümde ele alınması uygun görülmüştür. Böylelikle vahyin nüzûlü, yazılması, cem‘i, istinsâhı, kiraati ve tahrif meselesi gibi konular “Kur’an Tarihi” bölümü altında; esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih ve mensûhu gibi konular ise “Kur’an İlimleri” bölümü altında ele alınacaktır.⁷

Çalışmamız boyunca âyet meallerinde bazı tasarruflarla birlikte Türkiye Diyanet Vakfı tarafından neşredilen meal esas alınacaktır. Yine genel okuyucu kitlesi düşünülerek metinde geçen Farsça ifadelerin Türkçe anlamları ya parantez içinde yahut dipnotta verilmeye özen gösterilecektir.

⁵ bk. Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târihu’l-Kur’ân* (Tahran: Matbaatü Sepehr, 1404/1983); Muhammed Tâhir el-Kürdî, *Târihu’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Cidde: Matbaatü’l-feth, 1946); Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *Vahyedilişinden Derlenilişine Kur’an Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018); İsmail Hakkı (İzmirli), *Târih-i Kur’ân* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019); Muhammed Hamîdullah, *Kur’an-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010); Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁶ bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve şurakâih, 1362/1943); Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmil’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-ilmi li’l-Melâyîn, 2009); Mennâ‘ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009); Nûreddîn İtır, *Ulûmu’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Dımaşk: Matbaatü’s-sabâh, 1414/1993).

⁷ Benzer bir yaklaşım için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016); Abdurrahman Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu araştırma, Çağdaş Şîî âlimlerden Muhammed Hâdî Ma‘rifet’in Kur’an tarihi ve Kur’an ilimlerine bakış açısını ele almaktadır. Müellif, genel olarak Kur’an tarihi ve Kur’an ilimleri konularına dair görüşlerine 6 ciltlik *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* isimli ansiklopedik eserinde detaylı bir şekilde yer vermektedir. Bu eserinde değinmediği bazı meselelere ise *Sıyânetü’l-Kur’ân mine’t-tahrîf*, *et-Tefsîr* ve *’l-müfessirûn fî sevbihî’l-kaşîb* ve *Şubuhât ve rudûd havle’l-Kur’ân* isimli çalışmalarında temas etmektedir. Bu sebeple çalışmamız da, Ma‘rifet’in Kur’an tarihi ve Kur’an ilimlerine dair görüşlerini ele alırken, bu üç eserin de ilave edilerek *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* üst başlığı altında on cilt halinde basılan çalışmasını esas alacağız. Ancak *et-Temhîd*’in eski ve yeni baskısı arasında fark olan yerlerde eskisi baskısına da müracaat edilecektir. Müellifin *et-Tefsîru’l-eserîyyu’l-câmi’* isimli tefsirinin mukaddimesinde Kur’an tarihi ve ulûmü’l-Kur’ân’a dair verilen bilgiler, yukarıdaki zikrettiğimiz eserlerde verilen bilgilerle büyük ölçüde aynı olduğundan bu çalışmadan yalnızca görüşleri teyit amaçlı faydalandığımızı belirtmeliyiz. Öte yandan “Vücûh ve Nezâir” gibi müellifin *et-Temhîd*’de yer vermediği yahut “Kur’an Kıssaları” gibi özgün bir görüşünün olmadığı başlıklara ise çalışmamızda yer verilmemiştir.

Araştırmamız, müellifin söz konusu meselelere dair kaleme aldığı makalelerini kapsamamaktadır. Müellifin bu konudaki temel eserlerinin bahsedilen çalışmalar olması nedeniyle böyle bir sınırlamaya gidilmiştir.

Ma‘rifet’in söz konusu meselelere dair görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, gerek klasik gerekse çağdaş dönemden diğer Şîî âlimlerin görüşlerine de yer verilecektir. Ancak bu yapılırken şüphesiz bütün Şîî tefsir ve Kur’an ilimleri birikimi değil, mezhebin öne çıkan ve temsil kabiliyeti yüksek eserlerin tercih edildiği belirtilmelidir. Bu bağlamda, çalışmamızda klasik dönemden özellikle Kummî, Ayyâşî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tabersî, Ebü’l-Fütûh er-Râzî, Feyz-i Kâşânî ve Bahrânî’nin; çağdaş dönemden ise Cevâd el-Belâgî, Ebü’l-Kâsım el-Hûî, Tabâtabâî ve Mekârim Şîrâzî’nin eserlerine müracaat edilecektir.

1. Şîa'da Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Literatürü

Ehl-i sünnet, İslâmî fırkalar içerisinde tarih boyunca merkezî bir konumu teşkil ettiğinden dolayısıdır ki Sünnî ulemâ, Şîi kaynaklara çok fazla referansta bulunma ihtiyacı hissetmemiştir. Bu durum, Sünnî dünyanın Şîi literatüre çok fazla hâkim olmaması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Buna mukabil Şîi âlimler, muhalif bir fırka olarak kendi varlıklarını ortaya koyabilme adına Ehl-i sünnet kaynaklarından daha çok istifade etme yoluna gitmişlerdir. Bu durumun günümüzde de aşağı yukarı aynı olduğu ve çağdaş dönemde Şîi âlimlerin bazen tenkit bazen de kendi mezhebî düşüncelerini teyit amaçlı da olsa Sünnî kaynaklara daha çok müracaat ettikleri görülmektedir. Nitekim araştırmamızın ana konusunu teşkil eden Hâdî Ma'rîfet'in de Şîi bir ansiklopedik ulûmü'l-Kur'ân eseri ortaya koyabilme adına birçok Sünnî kaynaktan istifade ettiğini belirtmeliyiz.

Bizler, Şîi dünyanın ortaya koyduğu ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin bilinmesine katkı sağlamak ve bâkir bir alan olan bu sahada yapılacak başka çalışmalara zemin hazırlamak için söz konusu eserlere dair bir literatürü de araştırmamızın giriş bölümüne koymayı uygun gördük. Ancak bunu yaparken, günümüze ulaşmayan eserlerin yalnızca isim ve müelliflerine değinirken günümüze ulaşan eserlerin ise müellifleri ve muhtevasına dair özet de olsa bir bilgi vermeyi tercih ettik. Bu literatürün sunumunu ise klasik dönemden çağdaş döneme kronolojik halde sıraladık. Hâdî Ma'rîfet'in *et-Temhîd* isimli ansiklopedik eserinden sonra neşredilmiş olan telifleri ise çalışmamıza dahil etmedik.

1.1. Günümüze Ulaşmayan Ulûmü'l-Kur'ân Eserleri

Şîi tabakat kaynakları, özellikle günümüze ulaşmamış olan bazı eserleri, müelliflerinin Şîi olduğunu iddia ederek kendi literatürleri içerisinde zikretmişlerdir. Bu nedenle biz, söz konusu problemi göz önünde bulundurarak Şîa kaynaklarında Şîi olduğu belirtilen müelliflerin Sünnî kaynaklardaki durumuna değinmekle birlikte, yer yer de mezhepleri konusundaki şüpheyi dipnotlarda dikkat çekmeye çalıştık. Bu sebeptendir ki Mu'tezilî ya da Sünnî olduğuna kanaat getirdiğimiz; ancak bununla birlikte Şîi düşüncenin tezlerini destekleyen eserleri Şîi Kur'an ilimleri literatürünün içerisine dahil etmediğimizi

belirtmeliyiz. ⁸ Günümüze ulaşmayan Şîî ulûmu'l-Kur'ân eserlerinden öne çıkanlar şunlardır:

1-Ebân b. Tağlib (öl. 141/758)⁹: *Meâni'l-Kur'ân*,

Kitâbü'l-fezâil,

Garîbü'l-Kur'ân,¹⁰

2-Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146/763)¹¹: *Ahkâmu'l-Kur'ân*,¹²

3-Dârim b. Kabîsa ed-Dârimî (öl. 2.asır): *Kitâbü'l-vücûh ve'n-nezâir*,

Kitâbü'n-nâsih ve'l-mensûh,¹³

4- Abdullah b. Abdurrahmân el-Esamm (öl. ?): *en-Nâsih ve'l-mensûh*,¹⁴

5-Hasan b. Ali b. Faddâl el-Kûfî (öl. 224/839): *en-Nâsih ve'l-mensûh*,¹⁵

⁸ Bu konuda dikkat çeken eserlerden birisi Şîî kaynaklarda Sünnî olduğu belirtilen Hâkim Haskânî'nin *Şevâhidü't-tenzîl li-kavâ'idü't-tafdîl* adındaki eseridir. Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetleri tespit etmek üzere ele aldığı eserinde yaklaşık 200 âyetin nüzûl sebebi olarak Ehl-i beyt'i göstermektedir. Söz konusu eser, Muhammed Bâkır el-Mahmûdî'nin tahkiki ile Müessesetü't-tab' ve'n-neşr tarafından 1990 yılında Tahran'da neşredilmiştir.

⁹ Ebân b. Tağlib yalnız Şîa tarafından değil, Sünnî âlimler tarafından da Şîî olduğu bilindiği halde güvenilir kabul edilen ender isimlerden birisidir. Zehebî ve İbn Hacer, Ebân'ın Şîiliği ile sıdkını şu şekilde cem etmekteydiler: "Bir insan hem Şîî hem Sadûk nasıl olabilir denilebilir. Biz de deriz ki mütekaddimûn Şîilerinin örfünde Hz. Ali'yi diğer üç halifeye tafdil etme vardı, ancak küfretme yoktu. Bu yüzden Ebân, mütekaddimûn Şîileri'nden olup saduktu." bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz -Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995), 1/5-6; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1325), 1/93-94. Hâdî Ma'rîfet, onun Yahya b. Ya'mer'den sonra kıraat alanında ilk eser tasnif eden kişi olduğunu ifade etmektedir. bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/17.

¹⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997), 10; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 82-106; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/17.

¹¹ Hicrî 66/685 yılında Kûfe'de doğan Kelbî, özellikle nesep, tefsir, dil ve tarih alanlarına yoğunlaşarak kendisini geliştirmiştir. Hadis âlimlerinin kendisi hakkındaki kanaati genellikle menfi olan Kelbî'nin, Mürcie ve Sebeiyye fırkalarına mensup olduğu dile getirilmiştir. İbn Hacer, Kelbî'nin nesep ilminde otorite olduğunu belirttikten sonra ancak onun Şîî olup hadisinin de metruk olduğunu kaydetmektedir. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/248; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1406/1986), 6/196; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed b. Sâib Kelbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/205-206. İbnü'n-Nedîm ise bu kitabı İbn Abbâs'tan rivayet ettiğine dikkat çekerken onun Şîî olduğuna dair bir kayıt düşmemiştir. bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 41.

¹² Ma'rîfet onun *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinin bu sahada telif edilmiş ilk eser olduğunu vurgularken, bazı Şîî müellifler de onun bu eserini Şîî tefsirler arasında saymaktadırlar. bk. Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*, nşr. Abdü'l-Hüseyn el-Garîfî el-Behbehânî (Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1427), 11.

¹³ Necâşî, *Ricâl*, 162; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1983/1403), 25/40.

¹⁴ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/12; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 2/264.

6-Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Eş'arî el-Kummî (öl. 250/864 civarında): *en-Nâsih ve'l-mensûh*,¹⁶

7-Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. İmrân el-Eş'arî (öl. ?): *Kitâbü ma nezele mine'l-Kur'ân fi'l-Hüseyn b. Ali*,¹⁷

7- Ebû İshâk İbrâhim es-Sekafî (öl. 283/896): *Kitabü mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Emiri'l-mü'minin*,¹⁸

8-Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî (öl. ?): *en-Nâsih ve'l-mensûh*,¹⁹

9-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (öl. 310/922): *et-Tenzîh ve zikru müteşâbi'l-Kur'ân*,²⁰

10-Abdülazîz b. Yahya el-Celûdî el-Basrî (öl. 332/943): *Kitabü mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Emiril-mü'minin*,²¹

11-Yahya b. Zekeriyya el-Kindî el-Allâf (öl. ?): *Kitâbü'l-fezâil (Fezâilü'l-âyât)*,²²

12-Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Safvân (öl. ?): *Sevâbü'l-Kur'ân*,²³

13-Ebû Abdullah Muhammed b. Hassân er-Râzî (öl. ?): *Sevâbü'l-Kur'ân*,²⁴

11-İbnü'l-Cühham (öl. 4. asır): *Ma nezele minel-kuran fi Ehli'l-beyt*,²⁵

12-İsmâil b. Abbâd et-Tâlekânî (öl. 385/995): *Ahkâmu'l-Kur'ân*,

13-Şeyh el-Müfid (öl. 413): *İ'câzü'l-Kur'ân*,

¹⁵ Necâşî, *Ricâl*, 34-36; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/11; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/18.

¹⁶ Necâşî, *Ricâl*, 81-83; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/10; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/18.

¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 277; Necâşî, *Ricâl*, 242-245; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Fihrist* (Kum: Menşûrât-i Şerif er-Rıdâ, t.y.), 221-222.

¹⁸ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 19/28.

¹⁹ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/12.

²⁰ Bibliyografik kaynaklarda kendisine kırkın üzerinde eser nispet edilmekle birlikte en meşhur eserlerinin başında *Kitâbü fırakü's-Şîa ve el-arâ'* ve *d-diyânât* isimli eserleri gelmektedir. Zaten bu eserlerin dışındaki diğer eserleri günümüze ulaşmamıştır. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 225; Necâşî, *Ricâl*, 63-64; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 1/34-35; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/19; İlyas Üzümlü, "Hasan b. Mûsâ Nevbahtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/35-36.

²¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 246; Necâşî, *Ricâl*, 24; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 19/28. Bu eser, Hâkim el-Haskânî'nin aynı konuda yazılmış *Şevâhidü't-tenzîl* isimli eserindeki rivayetlerin isnadından hareketle Mansûr Mezkûr Şeleş el-Halefî ve Nezâr Abdülmuhsin el-Mansûrî tarafından tahriç edilmiştir.

²² Tahrânî, *ez-Zerîa*, 16/251; Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* (Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, t.y.), 21/51-52.

²³ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 5/19.

²⁴ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 5/19.

²⁵ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 19/29.

Kitâbü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân,

*Kitâbü'n-nüsra fî fadli'l-Kur'ân,*²⁶

14-el-Muhsin b. Hüseyin en-Neysâbü'rî (öl. 5. asır): *Î'câzü'l-Kur'ân*²⁷

15- Saîd b. Hibetullah er-Râvendî (öl. 573/1177): *Esbâbü'n-nüzûl,*

en-Nâsîh ve'l-mensûh mine'l-Kur'âni'l-

*azîz,*²⁸

16- İbnü'l-Mütevvic el-Bahrânî (öl. 771/1369): *en-Nihâye fî tefsiri hamsemietî âyeh,*²⁹

17-Şihâbüddîn Ahmed b. Fehd el-Ahsâî (öl. 10. asır): *en-Nâsîh ve'l-mensûh,*³⁰

1.2. Günümüze Ulaşan Ulûmü'l-Kur'ân Eserleri

İmâmiyye'nin günümüze ulaşan ulûmu'l-Kur'ân eserlerini üç bölüme ayırmak mümkündür. İlk bölümde bir veya birkaç Kur'ân ilmini ele alan Kur'an ilimleri eserleri verilecek, ikinci bölümde ise Kur'an ilimlerine yer veren Şîi tefsir mukaddimelerine değinilecektir. Son olarak da Ma'rifet'ten önce Şîi gelenekte kısmen detaylı olarak telif edilen ansiklopedik Kur'an ilimleri eserlerine yer verilecektir.

1.2.1. Müstakil Konulu Kur'an İlimleri Eserleri

1.2.1.1. Ahmed b. Muhammed b. Seyyâr (öl. 268/881): *et-Tenzîl ve't-tahrîf*

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, Hasan el-Askerî (öl. 260/874) zamanında Ehl-i beyt'in kâtiplerinden olup daha çok Seyyârî nisbesiyle bilinmekteydi. Şîi ricâl âlimi Necâşî, "hadisi zayıf, mezhebi bozuk, rivayetlerinden kaçınılan ve mürselleri çok" gibi sıfatlarla nitelediği söz konusu müellifin, bazı eserlerinin kendi zamanına ulaştığını kaydetmektedir.³¹

²⁶ Necâşî, *Ricâl*, 399-403; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 2/232; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/22.

²⁷ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 2/232.

²⁸ Bu eserin yazma bir nüshasının Tahran'da Şeyh Cevâd el-İrâkî'nin kütüphanesinde mevcut olduğu belirtilmektedir. bk. Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/14.

²⁹ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 4/246.

³⁰ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/10.

³¹ Necâşî, *Ricâl*, 80; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/18.

Birçok eser kaleme alan İbn Seyyâr'ın bizim konumuz açısından önemli olan telifleri, *Sevâbü'l-Kur'ân* ile *et-Tenzîl ve't-tahrîf* (*Kitâbü'l-Kırâat*) isimli eserleridir.³² Söz konusu eserlerden ilkinin günümüze ulaştığına dair bir bilgi yokken ³³ *et-Tenzîl ve't-tahrîf* adlı eseri, 2009 yılında Etan Kohlberg ve Muhammed Ali Emîr Mu'azzî tarafından tahkik edilerek E. J. Brill Yayınevi tarafından Leiden/Hollanda'da neşredilmiştir.

İbn Seyyâr, bu kitabın mukaddimesinde özellikle Ebû Ca'fer ve Ebû Abdillâh'dan yaptığı nakillerle iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, Ehl-i sünnet'in Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğu görüşünün aksine Kur'an'ın bir olan Allah'tan bir olan nebiye bir harf üzere indirildiği ve ihtilafların tamamen râvilerden kaynaklandığı hususudur. İkincisi ise Kur'an'ın dörtte birinin Ehl-i beyt, dörtte birinin Ehl-i beyt'in düşmanları, dörtte birinin sünen ve emsâl, dörtte birinin ise farzlar ve ahkâm hakkında nâzil olduğu, ancak Kur'an'ın nâzil olduğu şekliyle muhafaza edilemeyip tahrife maruz kaldığıdır.³⁴ Kitabın ana omurgasını ise Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar tüm sûrelerde yer alan tahrif iddiaları ile ilgili rivayetler oluşturmaktadır. Bu rivayetler bazen Kur'an lafzındaki bir tahrif iddiasını taşıırken, bazen de âyetin ifade ettiği mana üzerinde bir tahrife işaret etmektedir.³⁵ Müellifin nadiren de olsa nâsih ve mensûh âyetlerle ilgili rivayetlere de yer verdiği görülmektedir.³⁶

1.2.1.2. Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah b. Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî (öl. 299/911): *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhu ve muhkemühü ve müteşâbihuhu*

İmam Hasan el-Askerî'nin çağdaşı olan Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah el-Kummî, erken dönemde Şîa'nın önde gelen âlimlerinden olup ittifakla sika olarak kabul edilmektedir.³⁷

³² Necâşî, *Ricâl*, 80; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/18.

³³ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 5/19.

³⁴ Ahmed b. Muhammed b. Seyyâr, *et-Tenzîl ve't-tahrîf*, nşr. Etan Kohlberg-Muhammed Ali Mu'azzî (Leiden: E. J. Brill, 2009), 6-9.

³⁵ İbn Seyyâr, *et-Tenzîl ve't-tahrîf*, 59,107.

³⁶ İbn Seyyâr, *et-Tenzîl ve't-tahrîf*, 86, 144.

³⁷ Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhu ve muhkemühü ve müteşâbihuhu*, nşr. Âmir eş-Şevhânî ez-Zebîdî (Kum: Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, 1432/2010), 118-125.

Kaynaklarda yirmi dokuz eseri zikredilmekle birlikte³⁸ bizim konumuz açısından önemli olan, onun *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhu ve muhkemühü ve müteşâbihuhu* ismindeki eseridir. Ma'rifet, onun Kur'an âyetlerinin kısımları hakkında geniş bir risâle cem' ettiğini ve Meclisî'ye (öl. 1110/1698) ulaşan bu risâlenin bazı bölümlerini müellifin *Bihâru'l-envâr* adlı eserinde naklettiğini ifade etmektedir.³⁹ Tahrânî'nin de *ez-Zerîa* adlı meşhur bibliyografik eserinde söz konusu kitapla ilgili bilgi vermek için Meclisî'nin eserine referansta bulunmasından,⁴⁰ iki müellifin de eserin tam bir nüshasına ulaşamadıkları anlaşılmaktadır. Kummî'nin bu eseri Âmir eş-Şevhânî ez-Zebîdî tarafından iki yazma nüshasından istifadeyle yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş ve Allâme el-Meclisî Kütüphanesi tarafından 1432/2010 yılında neşredilmiştir. Muhakkikin de ifade ettiği üzere eserin isminin müellif tarafından değil de daha çok tabakat müellifleri tarafından takdir edildiği anlaşılmaktadır.⁴¹

Müellif, özellikle Kur'an'ın tenzil ve te'vîl vecihleri, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, hâs-âm, tahrîfü'l-Kur'ân ve te'lîfü'l-Kur'ân gibi ulûmü'l-Kur'ân meselelerine genişçe yer vermektedir.⁴² Onun, erken dönem Şîi müelliflerin ekserisi gibi, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair birçok âyetten örnekler vermesi, Kur'an'ın cem'inin nâzil olduğu şekilde yapılmadığı ve bunun bir hata olduğuna dair görüşleri zikretmesi, söz konusu meselelerin erken dönemde Şîa arasında ne kadar yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³ Hâdî Ma'rifet, söz konusu eserin *Mâ verede fî sunûfi âyâtî'l-Kur'ân* adıyla Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî'ye, *en-Nâsih ve'l-mensûh* adıyla Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî'ye, *el-Muhkem ve'l-müteşâbih* adıyla da Şerîf el-Murtazâ'ya nispet edildiğini ve müellifinin meçhul olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ancak Kur'an'a yönelik tahrif

³⁸ Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 2002), 3/86; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/211-212.

³⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/18.

⁴⁰ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/8.

⁴¹ Kummî, *Nâsihu'l-Kur'ân*, 23.

⁴² Kummî, *Nâsihu'l-Kur'ân*, 159-281.

⁴³ Kummî, *Nâsihu'l-Kur'ân*, 281-370.

⁴⁴ Ma'rifet *et-Temhîd*'in ilk cildinde Kur'an ilimleri hakkında yazılmış eserleri tasnif ederken bu eseri hem Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî'ye hem de Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî'ye nispet etmekte müellifinin meçhul olduğuna değinmemektedir. Bir başka yerde de onun Sa'd b. Abdullah'a nispet ettiği bu eseri nâsih-mensûh meselesi üzerine yapılan ilk teliflerden olduğuna değinmektedir. Oysa tahrif iddialarını reddetmek üzere kaleme aldığı *Sıyânetü'l-Kur'ân* da bu

iddiaları içeren bu eserin kendisine nispet edildiği üç müellifin de Şîî ricâl âlimleri tarafından sika kabul edildiğini ifade etmeliyiz.⁴⁵

1.2.1.3. Şerîf er-Radî (öl. 406/1015): *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*

Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyin eş-Şerîf er-Radî, meşhur Şîî/İmâmîyye âlimi Şerîf el-Murtazâ'nın kardeşi olup özellikle şiir ve tefsir sahasında önemli eserler telif etmiştir. Radî, tefsir alanında on ciltlik *Hakâ'iku't-tev'îl fî müteşâbihi't-tenzîl* adında bir dirayet tefsiri yazmış, ancak maalesef bu eserin yalnızca beşinci cildi günümüze ulaşabilmiştir.⁴⁶ Konumuzla alakalı olan asıl eseri ise Kur'an'daki mecazları sûre sıralamasına göre ele aldığı, *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân* adlı eseridir. Onun bu eseri, Kur'an'ın mecazlarına dair Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eserinden sonra günümüze ulaşan ikinci eserdir. Hatta Ebû Ubeyde'nin eseri belagat terimleri tam olarak oturmamış bir dönemde yazıldığı için Şerîf er-Radî'nin eserinin mecâz, istiâre ve kinâye terimlerini belagat ilmindeki terimlere yakın biçimde ele alıp inceleyen ilk eser olduğu belirtilmektedir. Eserde 583 mecâz bölümü ele alınmış olmakla birlikte bir kısmında birden fazla mecâz birimi söz konusu edildiğinden bunların sayısı 650'yi bulmaktadır.⁴⁷

1.2.1.4. Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044): *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân*

Ali b. Hüseyin el-Müsevî eş-Şerîf Murtazâ, Bağdat'ta Büveyhîlerin yönetimi ele geçirdikleri bir dönemde 355/966 yılında doğdu. İlk eğitimini aile çevresinde aldıktan sonra Şeyh Müfîd (öl. 413/1022), Merzûbânî (öl. 384/994) ve İbn Bâbeveyh el-Kummî gibi önde gelen Şîî âlimlerden ders almıştır. Öğrencileri arasında da yine Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Ahmed b. Ali en-Necâşî (öl.

eserin müellifinin meçhul olduğunu ve bu konu da delil olamayacağını öne sürmektedir. bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/18, 20, 8/191-192.

⁴⁵ Tûsî, *Fihrist*, 75-76; Necâşî, *er-Ricâl*, 383; Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, 20/231-32.

⁴⁶ Mustafa Özel, "eş-Şerîf er-Radî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/4-5. Bu eser, Abdülhüseyin el-Hillî ve Muhammed Rızâ Âl Kâşifü'l-gıtâ tarafından 1355/1936 yılında Necef'te ve daha sonra Beyrut'ta neşredilmiştir.

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyin eş-Şerîf er-Radî, *Kur'an Mecazları (Telhîsu'l-beyân fî (an) mecâzâtî'l-Kur'ân)*, çev. İsmail Durmuş, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 3.

450/1058) ve Ebü'l-Feth el-Kerâcîkî (öl. 449/1057) gibi Şîî çevrede oldukça meşhur olan isimler bulunmaktadır.⁴⁸

Yaklaşık seksen civarında eseri olduğu bildirilen Murtazâ'nın bizim konumuz açısından önemli olan ise “*Kitâbü's-Sarfe*” adıyla bilinen *el-Mûzih an ciheti i 'câzi'l-Kur'ân*⁴⁹ ve *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih* adlı eserleridir.⁵⁰ Şerîf Murtazâ, *el-Mûzih* adlı bu eseri, Kur'an'ın i'câz yönlerinden benimsediği sarfe teorisini izah etmek ve bu konudaki itirazlara cevap vermek için kaleme almıştır. Her ne kadar sarfe görüşü ilk olarak Mu'tezilî âlim Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm'a (öl. 231/845) nispet edilse de bu görüşü ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra Şerîf Murtazâ gibi etraflıca ele alan olmamıştır.⁵¹ Müellif eserinde özellikle Kur'an'ın i'câzının nazmında olduğunu belirten Mu'tezile mezhebinin sarfeyle ilgili görüşlerini reddetmektedir.⁵²

Kur'an ilimleri ile ilgili olarak Murtazâ'ya nispet edilen bir diğer eser ise *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih* adlı risâledir. Söz konusu risâleyi Murtazâ'ya ilk defa nispet eden kişi, muhaddis el-Hür el-Âmilî'dir (öl. 1104/1693).⁵³ Murtazâ'nın öğrencileri olan Necâşî ve Tûsî'nin, onun eserleri arasında bu risaleye yer vermemesi ve muhteva olarak da Kur'an'ın tahrifi gibi diğer eserlerinde savunduğu görüşlerine tezat olan bilgiler ihtiva etmesi, bu eserin Murtazâ'ya nispetini kuşkulu hale getirmektedir.⁵⁴

1.2.1.5. Ali b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî (öl. 588/1192): *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh, el-Esbâb ve'n-nüzûl alâ mezhebi âli'r-Rasûl*

⁴⁸ Tûsî, *el-Fihrist*, 99-100; Necâşî, *Ricâl*, 270-271; Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravdatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1991), 4/284; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâdû'l-ulemâ ve hiyâdû'l-füdalâ'*, nşr. Ahmed el-Hüseynî el-Eşkûrî (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401), 4/14; Mehmet Zülfî Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 42-51.

⁴⁹ Şerîf Murtazâ'nın diğer eserlerinin aksine yıllarca gizli kalan bu eserin tek bir nüshası günümüze ulaşmış ve bu nüsha, Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî tarafından tahkik edilerek Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye tarafından 1429/2008 yılında Meşhed'te neşredilmiştir.

⁵⁰ Tûsî, *Fihrist*, 290; Tahrânî, *ez-Zerfâ*, 23/267; Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 62.

⁵¹ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i 'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1387/1429), 15-15.

⁵² Şerîf Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i 'câzi'l-Kur'ân*, 28.

⁵³ İbn Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Nâsihu'l-Kur'ân*, 52.

⁵⁴ Cennet, *Şii/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 73.

İbn Şehrâşûb, 489/1096 yılında İran'ın Mâzenderan bölgesinde doğmuştur. İlim tahsili için Nîşâbur, Horasân, Hârizm ve Sebzevâr gibi birçok şehre seyahat etmiş olan İbn Şehrâşûb, Hârizm'de Zemahşerî'nin (öl. 538/1144), Sebzevâr'da Tabersî'nin derslerine katılmıştır. Müellifin hocaları arasında, bir başka meşhur Şîî müfessir Ebû'l-Fütûh er-Râzî de yer almaktadır. Birçok eser telif eden müellifin bizim konumuzla ilgili olarak *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân ve muhtelifüh* ile *el-Esbâb ve'n-nüzûl 'alâ mezhebi âli'r-Rasûl*⁵⁵ adında iki eseri nakledilmektedir. Esbâb-ı nüzûl ile ilgili eserinin günümüze ulaşmış olduğunu hakkında bilgi olmamakla birlikte, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* isimli eseri Hasan Mustafavî'nin haşiyesi ile birlikte 1369/1950 yılında Tahran'da iki cilt olarak neşredilmiştir.⁵⁶

İbn Şehrâşûb söz konusu eserinin mukaddimesinde muhkem ve müteşâbihe dair farklı âlimlerin tanımlarına yer verdikten sonra, sekiz babta müteşâbih âyetleri konularına göre bir araya getirerek tefsir etmektedir.⁵⁷ Bu sekiz babı da tevhid, adl, nübüvvet, imâmet, müfredât, usûlü fıkıh, fukahânın kendisiyle hüküm verdiği âyetler ve nevâdir olarak taksim eden müellif, mukaddimede de belirttiği üzere Belhî, Kâdî Abdülcebbâr ve Cübbâî gibi Mu'tezilî âlimlerin eserlerine sık sık referansta bulunmaktadır.⁵⁸ Güzel bir tasnifi olan eserin, özellikle İmâmet babı Şîî idolojinin kendisine referans aldığı âyetler ve tefsiri ile ilgili tafsilatlı bilgiler vermektedir.⁵⁹

1.2.1.6. Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs (öl. 664/1266): *Sa'dü's-su'ûd*

Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs, 15 Muharrem 589/1193 tarihinde Irak'ın Hille şehrinde dünyaya gelmiştir.⁶⁰ Şîa'nın önde gelen isimlerinden Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin torunu olan İbn Tâvûs, eserlerinden anlaşıldığı üzere çoğu imamlardan

⁵⁵ Müellif, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* isimli eserinin mukaddimesinde bu eserinden bahsetmekte ve tamamlamaya muvaffak olması için Hz. Allah'a dua etmektedir. Ancak eserin günümüze ulaşmış olmadığını dair bir bilgiye rastlayamadık.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî es-Serevî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, t.y.), 1/2-3; Tahrânî, *ez-Zerâa*, 2/12; 19/62-63; Mustafa Öz, "İbn Şehrâşûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/376.

⁵⁷ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/2-3.

⁵⁸ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/171, 181, 204.

⁵⁹ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 2/25-81.

⁶⁰ Radıyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs, *Keşfü'l-mahâcce li-semerâti'l-mehecce*, nşr. Muhammed el-Hassûn (Kum: Müessesetü Bostân, 1371/1951), 44.

gelen rivayetler çerçevesinde derleme olan yaklaşık 59 eser telif etmiştir.⁶¹ Bizim konumuz açısından önemli olan ise onun *Sa'dü's-su'ûd li'n-nüfûs: Manzûdun min kütübî vakfî Ali b. Mûsâ b. Tâvûs* adlı eseridir. Müellifin bu kitabı her ne kadar Kur'an tarihi ve ilimleri eseri olarak zikredilse de⁶² aslında söz konusu eser, İbn Tâvûs'un kütüphanesinde bulunan eserler için hazırladığı katalog mahiyetindeki *el-İbâne fî ma'rifeti esmâi kütübî'l-hizâne* adlı eserinin bir tetimmesidir.⁶³ Eserini iki bölüme ayıran İbn Tâvûs, ilk bölümde mukaddes kitaplardan; ikinci bölümde ise Kur'an tefsirleri ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinden uzun alıntılar yapmış, naklettiklerini şerhettikten sonra kendi görüşüne yer vermiştir.⁶⁴ Onun bu eseri günümüze ulaşmayan bazı eserlerden yaptığı nakilleri de içermesi sebebiyle önemli görülmüş, sonraki birçok âlime başvuru kaynağı olmuştur.⁶⁵ Eser ilk defa Necef'te 1369/1959 yılında el-Matbaatü'l-Haydariyye tarafından neşredilmiştir.⁶⁶

1.2.1.7. İbnü'l-Atâ'ikî (öl.790/1388): *en-Nâsih ve'l-mensûh*⁶⁷

Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî, Irak'ın Hille şehrinin Atâ'ik köyünde 699/1300 yılında dünyaya gelmiştir. Doğduğu köye nispetle daha çok İbnü'l-Atâ'ikî olarak bilinen müellif, Allâme el-Hillî (öl. 726/1325) ve Nasîruddîn Ali b. Muhammed el-Kâşî el-Hillî gibi devrinin âlimlerinden ders almıştır. 40'tan fazla telifi olan müellifin özellikle felsefe ve tarihe ilgi duyduğu belirtilmektedir. Ali b. İbrahim el-Kummî'nin tefsirinin isnadlarını ve tekrarlarını hazfederek ihtisar eden İbnü'l-Atâ'ikî'nin bir de *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kur'ân* adında bir tefsirinin olduğu, eserlerinde ona yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır. Onun bizim konumuzla ilgili asıl eseri ise nâsih ve mensûh âyetlere yer verdiği *en-Nâsih ve'l-mensûh* isimli 18 varaklık küçük risâlesidir.⁶⁸ Hillî bu eserinde öncelikle,

⁶¹ Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd li'n-nüfûs: Manzûdun min kütübî vakfî Ali b. Mûsâ b. Tâvûs*, nşr. Fâris Tebrîziyân (Kum: İntişârât-i delil, 1379), 561; Mustafa Öz, "İbn Tâvûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/388-89.

⁶² Tahrânî, *ez-Zerîa*, 12/182; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/27; Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlara ve Kur'ân Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 62.

⁶³ İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 8.

⁶⁴ İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 161.

⁶⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/27; İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 158.

⁶⁶ İbn Tâvûs, *Sa'dü's-su'ûd*, 158.

⁶⁷ İbnü'l-Atâ'ikî'nin bu eseri, Sâmîr Kâzım el-Hafâcî'nin tahkiki ile 2011 yılında Sitâre Matbaası tarafından Kum'da neşredilmiştir.

⁶⁸ Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî İbnü'l-Atâ'ikî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Sâmîr Kâzım el-Hafâcî (Kum: Matbaatü Sitâre, 1432/2011), 7-33; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/106;

nâsîh ve mensûhu bilmenin önemi, neshin kısımları ve sûrelerin nâsîh ve mensûhu ihtiva etmesine göre taksimine yer vermektedir. Eserin geri kalan bölümünde ise Kur'an'daki tertibi üzere tek tek sûrelerdeki mensûh âyetleri ve onları nesheden âyet veya hadislere yer vermektedir. Yaklaşık 222 âyetin mensûh olduğu bilgisini aktaran müellif, mensûh olduğu ifade edilen bazı âyetlere ise itiraz ederek âyetin muhkem olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹

1.2.1.8. İbnü'l-Mütevvic (öl. 836/1432'den önce): *en-Nâsîh ve'l-mensûh*

İbnü'l-Mütevvic el-Bahrânî, Şîî/Usûlî ekolün öncülerinden olan Şehîd-i Evvel'in (öl. 786/1384) çağdaşı olup tefsir sahasında da birden çok eser telif etmiştir. Bizim konumuz açısından önemli olan eseri ise "*en-Nâsîh ve'l-mensûh*" isimli risâlesidir. Nâsîh ve mensûhu bilmenin önemiyle ilgili rivayetlerle eserine başlayan müellif, daha sonra sûreleri nâsîh ve mensûh âyet ihtiva edip etmemesine göre taksim etmiş ve son olarak da sûre tertibi üzere nâsîh ve mensûh âyetleri zikretmiştir. Tahrânî, eserin özellikle Necef'te birçok yazma nüshasının olduğunu belirttikten sonra bazı nüshalarında sehven eserin Râvendî ve Hibetullah b. Selâme'ye nispet edildiğini belirtmektedir.⁷⁰

1.2.1.9. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (öl. 1050/1641): *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân*

Molla Sadrâ, kendi ifadesiyle 1571 yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. İslâmî ilimler alanındaki öğrenimini Şîraz'da tamamladıktan sonra İsfahan'a giderek Bahâeddin Âmilî (öl. 1031/1622) ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî (öl. 1040/1631) gibi âlimlerden ders almıştır. İşrâkî, Ekberî ve Meşşâî felsefî ekollerini mezceden Molla Sadrâ'nın bu alandaki asıl hocasının Mîr Dâmâd olduğu kaydedilmiştir.⁷¹

Molla Sadrâ, başta felsefe, kelam ve tasavvuf sahasında olmak üzere birçok eser telif etmiştir. Onun bizim konumuz açısından en önemli eseri ise

Muhammed Cevâd Meşkûr, "İbnü'l-Atâikî'nin Hayatı, Eserleri ve er-Risâletü'l-Fârîka ve'l-Milhetü'l-Fâika Risâlesi", trc. Şahin Ahmetoğlu, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 147-158.

⁶⁹ Müellif mut'a nikahıyla ilgili olduğunu iddia ettiği Nisâ 4/24. âyetin İmâm Şâfîî tarafından Mü'minûn 23/5. âyetle neshedildiği görüşüne, yine Mâide 5/106. âyetteki zimmînin şehadetin Talak 65/2. âyetle neshedildiği yönündeki rivayete karşı çıkmakta Şîa'ya göre bu âyetlerin muhkem olduğunu ifade etmektedir. bk. İbnü'l-Atâ'î, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 93, 100.

⁷⁰ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 24/9-10, 4/246-248; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 2/265.

⁷¹ Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadreddîn eş-Şîrâzî, (Molla Sadrâ), *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerim* (Tahran: İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, 2000), 1/297-298.

Müteşâbihâtü'l-Kur'an isimli risâlesidir. Müellifin, Kur'an'ın anlaşılması güç âyetlerine irfânî perspektiften yaklaştığı bu eser, Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî tarafından *Se Risâle* (Üç Risâle) içinde Meşhed'de 1973 tarihinde neşredilmiştir.⁷²

1.2.1.10. Şerefüddîn Ali el-Hüseynî el-Esterâbâdî el-Garavî (öl. 16. Yüzyıl): *Te'vîlû'l-âyâtî'z-zâhira fî fezâili'l-İtreti't-tâhira*

Ali el-Hüseynî el-Esterâbâdî, 16. yüzyıl Şîî âlimlerinden olup Muhakkik-i sâni olarak bilinen Nûrüddîn Ali b. Hüseyin el-Kerekî'nin (öl. 940/1534) öğrencilerindendir. Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmayıp onun hakkındaki bilgiler daha çok geriye bıraktığı iki eseri ile ilgilidir. Müellife nispet edilen iki eserden birisi *Kitâbü'l-garaviyye fî şerhi'l- Ca'feriyye*, diğeri ise bizim konumuzla ilgili olan *Te'vîlû'l-âyâtî'z-zâhira fî fezâili'l-İtreti't-tâhira* isimli eseridir.⁷³

Müellif eserinin mukaddimesinde Şîî/İmâmiyye'ye göre Kur'an'da Hz. Ali, Ehl-i beyt, onların dostları ve düşmanları hakkında nâzil olan veya o şekilde te'vil edilen âyetleri bir araya getirdiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Esterâbâdî'nin daha çok Küleynî'nin çağdaşı olan İbnü'l-Mahyâr'ın *Mâ nezele mine'l-Kur'an fî Ehli'l-beyt* isimli eserinden istifade ettiği belirtilmektedir.⁷⁵ Müellifin eseri bu konuda yazılan ilk eser olmamakla birlikte, sahasında telif edilen eserlerin en kapsamlılarından birisidir. Ehl-i sünnet âlimleri tarafından yazılan esbâb-ı nüzûl kitaplarının bir nevi alternatifini olarak görülen bu eserlerin Şîî tefsir geleneğinde ayrı bir literatür oluşturduğu görülmektedir.⁷⁶

1.2.1.11. İmâdüddîn Ali eş-Şerîf el-Kârî el-Esterâbâdî (öl. 16. Asrın sonu): *Tecvidü'l-Kur'an; et-Tuhfetü's-Şâhiyye*

⁷² Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadreddîn eş-Şirâzî, (Molla Sadrâ), *Müteşâbihâtü'l-Kur'an* (Meşhed: Çâphâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1973), 73-217; Mehmet Seyid Geçit, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 25.

⁷³ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihâru'l-envâru'l-câmi'a li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr*, thk. Abdüzzehrâ el-Alevî-Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/12. Söz konusu eser, Fâdıl Hüseyin Üstâdvelî'nin tahkiki ile Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî tarafından 1409/1988 tarihinde Kum'da neşredilmiştir.

⁷⁴ Şerefüddîn Ali el-Hüseynî el-Esterâbâdî, *Te'vîlû'l-âyâtî'z-zâhira fî fezâili'l-İtreti't-tâhira*, nşr. el-Fâdıl Hüseyin el-Üstâdvelî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1409/1988), 20-21.

⁷⁵ Abdullah Efendi, *Riyâdu'l-ulemâ*, 4/67.

⁷⁶ Bu alanda yazılmış 24 eserin isimleri ve müellifleri için bk. Tahrânî, *ez-Zerâ*, 19/28-30; Ali el-Hüseynî el-Esterâbâdî, *Te'vîlû'l-âyâtî'z-zâhira*, 9-10.

İmâdüddîn Ali b. Necmüddîn Mahmûd, onuncu asrın sonu ile on birinci asrın başlarında yaşamış olup *et-Tuhfetü's-Şâhiyye* adlı tecvid eserini Safevî Şâhı I. Tahmasb'a (1524-1576) ithaf etmesinden şahın dönemini gördüğü anlaşılmaktadır. Esterâbâdî'nin hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte Şâ'a'da kıraat sahasındaki velûd müelliflerden birisi olarak dikkat çekmektedir. Müellifin kıraat sahasında birçok eseri olmakla birlikte, *Tecvîdü'l-Kur'ân*⁷⁷ ve *et-Tuhfetü's-Şâhiyye* isimli tecvid eserleri öne çıkmaktadır.

Esterâbâdî'nin *Tecvîdü'l-Kur'ân* ismiyle kaynaklarda zikredilen eseri, bir mukaddime ve on iki baktan müteşekkil olup kendisine bir isim takdir edilmediği belirtilmektedir. Mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, terkîk ve tefhim, hâu'l-kinâye, med, idğâm, tenvîn ve nûn-u sâkine, vakf, istiâze, besmele, Fâtiha'da ihtilâf ve lahn konularının işlendiği eserin içerik olarak Şah Tahmasb'a takdim edilen *et-Tuhfetü's-Şâhiyye*'den farklı olmadığı nakledilmektedir. Bu iki eserin dışında müellif, *Usûlü kıraat-i Hamza*, *Usûlü kıraat-i İbn Kesîr* gibi yedi kıraat imamının kıraatini işlediği müstakil eserler kaleme almıştır.⁷⁸ Müellifin eserlerinin tamamının mevcut olduğu belirtilmekle birlikte henüz neşredilmediği görülmektedir.⁷⁹

1.2.1.12. Muhammed Ca'fer b. Seyfüddîn el-Esterâbâdî (öl. 1263/1847): *Silkü'l-beyân fî keşfi müşkilâtî'l-Kur'ân*

Kur'an'da lafzî benzerlikleri olan kelimeleri ele alan yaklaşık yirmi sayfalık bir risâledir. Kur'an tertibi üzere kaleme alınan bu risâlenin, başka kelimelere benzerliği olan bazı kelimelerin harekesini göstermekten başka bir hususiyeti bulunmamaktadır.⁸⁰

1.2.1.13. Muhammed Takiyyü'l-Herevi el-İsfehânî (öl. 1299/1881): *Hulâsatü'l-beyân fî halli müşkilâtîl Kur'ân*

⁷⁷ Hâdî Ma'rîfet'in *İrşâdü'l-ehân ilâ tecvîdî'l-Kur'ân* adıyla yer verdiği eser, muhtemelen Tahrânî'nin müellifin herhangi bir isim takdir etmediğini belirttiği ve kendisinin de *Tecvîdü'l-Kur'ân* ismiyle yer verdiği eserle aynı olmalıdır. bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/33.

⁷⁸ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 3/371-373.

⁷⁹ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 3/373;

⁸⁰ Muhammed Ca'fer b. Seyfüddîn el-Esterâbâdî, *Silkü'l-beyân fî keşfi müşkilâtîl Kur'ân* (Tahran: y.y., 1309), 2-20; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 2/499-500; 21/67; 12/219.

Tahrânî, Mektebetü's-Semâvî'de bu eserin müellif nüshasını gördüğünü ve Kur'an'ın başından sonuna kadar müşkil âyetleri Kummî ve Hasan Askerî gibi Şîî müfessirlerden istifadeyle izah ettiğini ifade etmektedir.⁸¹

1.2.1.14. Ebu Abdillah Zencânî (öl. 1360/1941): *Târîhu'l-Kur'ân*⁸²

Zencânî, çağdaş bir âlim olup Hâdî Ma'rifet'in de belirttiği gibi; *Târîhu'l-Kur'ân* isimli eserini gayet veciz bir üslûpla kaleme almıştır.⁸³ Müellif gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da yapılan Kur'an tarihi çalışmalarını incelemiş ve bu araştırmalarının sonucunda yazmayı planladığı tefsirine bir mukaddime olarak bu eseri kaleme almıştır. İlimli bir Şîî âlimi olan Zencânî, eserini Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarından istifadeyle hazırlamıştır.

Zencânî, eserinde Arap yazısının tarihçesi, vahyin nüzûlü ve yazılması, vahiy kâtipleri, Kur'an'ın yazıldığı malzemeler, Rasûlullah zamanında Kur'an'ı cem' edenler ve sûrelerin tertibi gibi meseleleri ele almaktadır.⁸⁴ Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ı cem'i, Hz. Osman'ın istinsah faaliyetleri, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve İmam Ca'fer-i Sâdık'ın mushaf tertiplerine yer vermekte, ardından da kırâat-i seb'a imamlarının biyografilerine, Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetlerine değinmektedir.⁸⁵ Son bölümde ise Kur'an'ın Batı dillerine tercümesi, sûrelerin tarihlendirilmesi meselesi ve sûre başlangıçları konularına yer vermektedir.⁸⁶ Dolayısıyla onun bu eseri, Kur'an'ın tarihi ile ilgili bir takım konuları ele almakla birlikte, ansiklopedik bir Kur'an ilimleri eseri değildir.

1.2.1.15. Mahmûd Râmyâr (öl. 1984): *Târîh-i Kur'ân*

Mahmûd Râmyâr'ın ilk defa 1968 tarihinde neşrettiği *Târîh-i Kur'ân* isimli eseri, klasik, modern, Sünnî, Şîî, yerli ve yabancı yüzlerce kaynaktan istifade edilerek meydana getirilmiş, mukayeseli bir Kur'an tarihi eseridir. Ancak bununla birlikte onun Ma'rifet'in aksine, Şîî kaynaklara daha az müracaat ettiği de gözden irak tutulmamalıdır.

⁸¹ Tahrânî, *Zerîa*, 7/216.

⁸² Bu eser, Ziya Şen tarafından *Kur'ân Tarihi* ismiyle Türkçe'ye çevrilecek 2013 yılında Önsöz Yayıncılık tarafından neşredilmiştir.

⁸³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/38; Tahrânî, *Zerîa*, 3/275.

⁸⁴ Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 29-62.

⁸⁵ Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 69-97.

⁸⁶ Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 101-104.

Râmyâr eserinde, öncelikle vahiy meselesi üzerinde durmakta; vahyin mahiyeti, vahyin safhaları, vahyin geliş yolları ve Kur'an'ın nüzûlünü detaylı bir şekilde incelemektedir.⁸⁷ Ardından o, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde telifi, Hz. Ebû Bekir zamanında toplanması ve Hz. Osman zamanındaki Mushaf'la ilgili gelişmeleri ele almaktadır. Râmyâr, şahsî mushaflara oldukça geniş yer ayırmakta, ayrıca Kur'an'ın hattı, harekelenmesi, noktalanması, Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin tertibi, mekki ve medeni âyetler, esbâb-ı nüzûl ve Kur'an'ın diğer dillere tercümesi meselesi gibi birçok hususu ele almaktadır.⁸⁸ Ma'rifet'in eserinden önce telif edilmiş oldukça kapsamlı bir eser olmasına rağmen onun, onun Râmyâr'ın eserine atıfta bulunmaması ilginçtir.

1.2.2. Şîî Tefsir Mukaddimeleri

Klasik müfessirlerin birçoğu, Kur'an'ın tefsirine başlamadan önce giriş mahiyetinde Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştıracak ilimleri içeren “mukaddime” veya “mukaddimeler” ile başlamayı bir gelenek haline getirmişlerdir.⁸⁹ Bu mukaddimelerde tefsirin yazılmasının amacı, yöntemi ve diğer eserlerden farkı hakkında bilgiler verilmektedir. Ayrıca, genelde Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri ile ilgili önemli görülen hususlara da temas edilir. Dolayısıyla tefsir mukaddimeleri, içerdiği kapsamlı konularla Kur'an ilimleri literatürünün ilk nüveleri olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰

Çalışmamızın bu kısmında, Şîî tefsir eserlerinin mukaddimeleri Kur'an tarihi ve ulûmü'l-Kur'ân açısından ele alınmakta ve bu mukaddimelerde hangi meseleleri öne çıkardıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece, Şîî geleneğin Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri noktasında ittifak ve ihtilaf ettiği meseleler ortaya çıkarılmış olacak ve özellikle de Hâdî Ma'rifet'in benimsediği veya reddettiği görüşlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanmış olacaktır.

⁸⁷ Mahmûd Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân* (Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1369), 33-211.

⁸⁸ Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 601-658.

⁸⁹ Adnan Muhammed Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve beyânu i'câzih* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1401/1981), 124.

⁹⁰ Muhammed Safâ', *Ulûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 1/16-17.

Bazı araştırmacılar, 450'nin üzerinde Şîî müfessir ve tefsirden bahsetse de⁹¹ bizce bu sayı oldukça abartılıdır. Öncelikle bu sayıya ulûmü'l-Kur'ân eserleri ve tefsir haşiyelerinin de dâhil edildiği bilinmelidir. Daha da önemlisi, kimi Şîî araştırmacılar; İbn Abbâs, Übeyy b. Ka'b, Seâlibi, Rummânî, Vâhidî ve İbn Sinâ gibi birçok ismi Şîî müfessirler içerisinde sayarak kendi tefsir eserlerini sayısal olarak çok göstermeye çalışmışlardır.⁹² Bu sebeptendir ki bizler bu bölümde yalnızca müellifinin Şîî olduğu noktasında şüphe bulunmayan ve matbu tefsir eserlerinin mukaddimelerini esas alacağız. Ayrıca, birçok Şîî müfessirin, tefsirinin mukaddimesinde Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine yer vermediğini de belirtmeliyiz.⁹³

1.2.2.1. Ali b. İbrahim el-Kummî (öl. 307/920): *Tefsîru'l-Kummî*

Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Kummî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimlerini ele alırken bunları tanımlamaktan öte, örnekler üzerinden meseleleri izah etme yoluna gitmiştir. Mukaddimesinde Kur'an ilimlerinden bazılarına değinilen bu tefsir, Şîa'nın erken dönem tefsir anlayışını yansıtmaları açısından oldukça önemlidir. Ona göre; Kur'an'da nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, umûm-husûs, takdim-tehir⁹⁴ ve tahrif (muharref) vardır. Yine o, Kur'an âyetlerini "te'vîli tenzîlinden önce olan", "te'vîli tenzîlinin içinde mündemiç olan", "te'vîli tenzîliyle birlikte Hz. Peygamber tarafından yapılan" ve "te'vîli tenzîlinden sonraki yıllarda meydana gelen âyetler" gibi bir takım kısımlara ayırmaktadır. Onun tefsir mukaddimesinin dikkat çekici yönlerinden biri de tahrif meselesini bir Kur'an ilmi gibi ele almasıdır. Kummî, tahrifi; "bir

⁹¹ Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* içinde, ed. Bilal Gökçır vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2010), 245.

⁹² bk. Seyyid Abdurrahûl el-Müsevî, *eş-Şîa fi't-târîh* (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 2002), 203-293.

⁹³ Şîî müfessirlerden birçoğu da tefsirinin mukaddimesinde Kur'an Tarihi ve ulûmü'l-Kur'ân meselelerine yer vermemektedir. Bu tefsirlerden öne çıkanlar; Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâmî'l-Haseni'l-Askerî*, Hüseyin b. Hakem'in (öl. 286/899) *Tefsîru'l-Hibrî*, Furât b. İbrâhim el-Kûfî'nin (öl. 310/922) *Tefsîru Furât el-Kûfî*, Muhammed Cevâd Muğniyye'nin (öl. 1400/1980) *et-Tefsîru'l-kâşif fi tefsîri'l-Kur'ân*; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (öl. 1981) *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî'nin (d. 1927) *el-Emsel fi tefsîri kitâbillahi'l-münzel*, Ekber Hâşimî Rafsancânî'nin *Tefsîr-i Rahnûmâ* ve Hüseyin b. Abdurrahûf Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'ân* isimli tefsirleridir.

⁹⁴ Burada müellifin takdim ve tehirle kastettiği, Kur'an'ın iki kapak arasında cem' edilmesi aşamasında bazı takdim ve tehirlerin yapıldığı iddiasıdır. Örneğin, kadınların iddeti ile ilgili nâsih olan Bakara 234. âyetin mensûh olan 240. âyetten önce getirilmesi ve Âl-i İmrân 43. âyetdeki secde emrinin rukûdan önce gelmesi bunun gibidir. bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435), 1/27.

harfin yerine başka bir harfin konulması”, “Allah’ın inzâl buyurduğu kıraate muhalif olarak Kur’an’ın okunması” ve “bizzat hazif suretiyle muharref olanlar” olmak üzere üç kısımda ele almaktadır.

Ku’an’ın tahrif edildiğine yönelik aktardığı onlarca rivayete rağmen Şîa’nın en önde gelen muhaddislerinden Küleynî, hocası olan Kummî’den birçok hadis rivayet etmiştir. Ayrıca çağdaş dönem Şîi âlimlerinden Tabâtabâi de “Bize göre en doğrusu; Kummî’nin sika ve rivayet ettiği hadislerin de birçok yönden sahih olduğudur.”⁹⁵ değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd*’in başında Kur’an ilimleri sahasında yazılmış olan önemli eserleri mezhep ayrımı yapmaksızın asırlara ayırarak zikretmiştir. Ancak Ma’rifet, Kummî’nin mukaddimesini ulûmü’l-Kur’ân açısından muhtemelen zikretmeye değer bulmadığı için ya da ciddi tahrif iddialarını ihtiva etmesinden dolayı eserine almamıştır.

1.2.2.2. Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî (öl. 320/932): *Tefsîru’l-Ayyâşî*

Erken dönem Şîi müfessirlerden Ayyâşî, Ehl-i sünnet itikadına müntesipken Şîi mezhebine geçen bir isimdir. Nitekim eserlerinin bir kısmında Ehl-i sünnet görüşlerinin müşahade edilmesinin sebebi de budur.⁹⁶ Hâdî Ma’rifet, Kur’an ilimleri literatürüne dair eserleri tanıtırken, Kummî’de yaptığı gibi Ayyâşî’nin tefsirinin mukaddimesine de yer vermemektedir.

Ayyâşî tamamen rivayetleri esas almak sûretiyle tefsirinin mukaddimesinde Kur’an ilimleri bahislerinden bazılarını yer vermektedir. Müellif mukaddimesine Kur’an’ın faziletlerine dair rivayetlerle başlamaktadır. Ayyâşî, sık sık Ehl-i beyt’in faziletinden bahseden rivayetlere yer verirken, aktardığı bir rivayette ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Benî Ümeyye, Talha ve Zübeyr’in hilafet işine lâayık olmamalarının sebebi olarak; Kur’an’ı parça parça (تروا) etmeleri, sünnetleri iptal etmeleri ve ahkâmları da icrâ etmemelerini göstermektedir. Müellif yine Kur’an’ın mahlûk olmadığı konusunu aktardığı rivayetlerle işlemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o dönemin güncel meselesi olan “halku’l-Kur’ân” konusuna, başka bir Şîi tefsir mukaddimesinde rastlanmamaktadır. Ayyâşî, mukaddimesinde Kur’an’a muhalif olan rivayetlerin

⁹⁵ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/24-50.

⁹⁶ Tûsî, *Ricâl*, 213.

terk edilmesi ve hadislerin Kur'an'a arzı ile ilgili rivayetlere de yer vermektedir. Kur'an'ın nüzûlü başlığı altında ise bazı âyetlerin özellikle Ehl-i beyt ve düşmanları hakkında indiğinden bahsetmektedir. Dahası Kur'an'ın "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!" kabilinden indiğini ifade etmektedir ki bu yaklaşım, Şîa tarafından esbâb-ı nüzûl konusunda bir kural gibi kabul edilmiştir.⁹⁷ Ayrıca Ayyâşî'nin, Kur'an ilimlerinden nâsih-mensûh, zâhir-bâtın ve muhkem-müteşâbih konularını da ele aldığı görülmektedir.⁹⁸

1.2.2.3. Ebu Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067): *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*

Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân* isimli tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimlerinden bazılarını, diğer Şîi müfessirlerin aksine tanımlarıyla birlikte ele almaktadır. Tefsirinin mukaddimesinde ele aldığı ilk konu, Kur'an'ın tahrifi meselesidir. Müellifin tefsirinin mukaddimesine direkt tahrif meselesiyle başlamasının sebebi, Şîi tefsir ve hadis kaynaklarında tahrife yönelik çok sayıda rivayetin yer almasından dolayı, muhtemelen o dönemde Şîa'nın en çok eleştirildiği meselelerin başında tahrif konusunun yer almasıdır. Tûsî'ye göre bu konuda kendi mezheplerindeki en sahih görüş, Şerîf Murtazâ'nın da belirttiği üzere, tahrife yönelik gerek Şîa gerekse Âmme'den (Ehl-i sünnet) gelen rivayetlerin haber-i vahid olup kesin bir ilim ifade etmediğidir.⁹⁹ Tûsî'nin, Kur'an'daki tahrifi ret amacıyla kendi görüşünü Şerîf Murtazâ'nın ifadeleriyle teyit etmesi, Murtazâ'nın kendisinden önce İbn Bâbeveyh el-Kummî ile birlikte Şîa'da tahrifi reddeden yalnızca iki isimden birisi olmasındandır.

Tûsî'nin, mukaddimesinde kısmen detaylı olarak ele aldığı diğer konular ise kıraat, nesih ve muhkem-müteşâbih konularıdır. Müellif, Kur'an'da yer alan tekrarlar, Kur'an'ın isimleri ve sûrelerin tıvâl, miûn, mesânî ve mufassal olarak bölümlere ayrılması meselesiyle mukaddimeyi bitirmektedir. Kur'an sûrelerinin uzunluk ve kısalık gibi özellikleri göz önüne alınarak yapılan taksimiyle ilgili bu

⁹⁷ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/276.

⁹⁸ Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1411/1991), 1/13-30; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 77-78.

⁹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/3-21; Recep Demir, *Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 81-85.

rivayetler, Mukâtil ve Taberî'nin mukaddimelerinde de aynen yer almaktadır.¹⁰⁰ Mushaf'ın şekilsel olarak tanıtımı ve sûrelerin tertibini içeren bu rivayetler, Şîî tefsir geleneğinde ancak Usûlî ekolden olan Tûsî'nin tefsirinde kendisine yer bulabilmiştir. Ancak Kur'an'ın tıvâl, miûn, mesânî ve mufassal olarak taksimiyle ilgili Tûsî'nin yer verdiği rivayetlerin Şîa tarafından kabul edilen Hz. Ali mushafının tertibiyle çeliştiği de belirtilmelidir.

1.2.2.4. Ebû Ali et-Tabersî (öl. 548/1154): *Mecma'u'l-beyân*

Şîî gelenekte Tûsî'den sonra dirayet alanında tefsir yazan en önemli müfessir olan Tabersî de tefsirinin mukaddimesinde Kur'an ilimlerinden bazılarını yer vermektedir. Tabersî, öncelikle Kur'an âyetlerinin adedi ve bunların sayısını bilmenin faydalarından bahsetmektedir. O, meşhur yedi kıraat imamını ve râvilerini, nispet edildikleri şehirlere göre incelemekte ve yedi kıraatten olmadıklarını belirterek diğer sahih kıraatlerin imamlarına da yer vermektedir. Tabersî, mukaddimesinde yedi harf meselesini de ele almakta, bu konuda Şîa'nın görüşünün Kur'an'ın tek harf üzere nüzûlü olduğunu belirtmekle birlikte, Tûsî'den nakille yedi kıraatin yedi vecih olarak yorumlanmasının en güzel te'vîl olduğunu nakletmektedir.

Tabersî; mukaddimesinde tefsir, te'vil ve mana kelimelerinin anlamlarından bahsetmekte, re'y ile tefsirin nehyi konusunda hem Ehl-i sünnet hem de Şîa'da bir takım rivayetlerin olduğunu, ancak sahih olanın bunun cevazı olduğunu delilleriyle izah etmektedir. Kur'an ilimlerinin en önemlisinin i'râb olduğunu ifade eden Tabersî, i'rabla mücmel olmayan bir âyetin manasının anlaşılabilirliğini, mücmelin ise Hz. Peygamber'in beyanına muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Son olarak; müşterek lafızlarda ise Hz. Peygamber'in yahut mâsum imamın kavli olmadıkça muhtemel her anlamın murad edilen mana olabileceği ve burada herhangi bir anlam üzerinde icmâ olmadıkça tek bir manaya kesinlik atfedilemeyeceği ve bu konuda bir müfessirin kavlinin taklit de edilemeyeceği kuralını öne sürmektedir. Ayrıca Tabersî mukaddimesinde,

¹⁰⁰ “Bana Tevrat'ın yerine Seb'u't-tıvâl verilmiştir. İncil'in yerine Mesânî verilmiştir. Onlar ise Kur'an'ın hidayetidir. Zebûr'un yerine Miûn verilmiştir. Onlar Kur'an'ın kokusudur. Allah beni, Mufassal ile üstün kılmıştır.” bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrût: Müessesetü'l-târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 1/28; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 1/68-69.

Kur'an'ın isimleri ile sûrelerin tıvâl, miûn, mesânî ve mufassal olarak taksimini ele almaktadır. Kur'an'ın i'câzı, tahrif meselesi ve nesh konusuna da değinen müellif, bu meselelerde okuyucuyu konu ile ilgili detaylı olarak yazılmış kitaplara yönlendirmektedir.¹⁰¹

1.2.2.5. Ebü'l-Fütûh Râzî (öl. 554/1159): *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân*

Hicrî 5. yüzyılın sonlarında doğduğu tahmin edilen Ebü'l-Fütûh el-Hüseyn b. Ali el-Huzâî er-Râzî, Tûsî'nin oğlu Şeyh Ebû Ali et-Tûsî (öl. 500/1106) ve Zemahşerî gibi önemli âlimlerden ders almıştır.

Râzî, birçok eser kaleme almış olmakla birlikte onun günümüze ulaşan en önemli eserlerinden birisi *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*¹⁰² isimli tefsiridir. Bu tefsir, Farsça olarak yazılan Şîî tefsirlerin ilki olarak kabul edilmektedir.¹⁰³

Müellif, tefsirinin mukaddimesinde öncelikle İbn Abbâs'tan nakille tefsiri dört kısma ayırmakta ve bu dört kısmı âyetlerden örnekler vererek izah etmektedir. Râzî, hemen ardından tefsirin Hz. Peygamber ve imamlardan gelen ahbâr ile yapılması gerektiğini belirtmektedir. O, bu konuda hem Şîa hem de Ehl-i sünnet kanalıyla geldiğini belirttiği “Kim kendi re'yiyle Kur'an'ı tefsir ederse doğruyu bulsa dahi hata etmiştir.” rivayetini aktarmaktadır.¹⁰⁴ Râzî ayrıca mukaddimesinde, Kur'an'ın muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, âm-hâs olmak üzere altı kısma ayrıldığını ifade etmekte, bunları tanımları ve örnekleri ile birlikte ele almaktadır. Râzî, çağdaş Şîî müfessirlerin aksine neshi üç kısma ayırmakta ve bu konuda bir itirazda da bulunmamaktadır.¹⁰⁵ Sûrelerin her birinin kendine has

¹⁰¹ Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ulûm li't-tahkîk ve't-tubâa ve'n-neşr, 1426/2005), 1/5-17; Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atiyye ve Tabresî Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 172-173.

¹⁰² Bu tefsirin 5 cilt halinde yapılan ilk baskısının ilk iki cildi, 1905 tarihinde Muzafferuddîn Şâh döneminde neşredilmiştir. Daha sonraki yıllarda birçok defa on cilt olarak basılan söz konusu tefsirin, Âsitân-ı Kuds-i Radavî (Meşhed/İran) tarafından 1986 yılında 20 ciltlik bir baskısı da yapılmıştır. bk. Tahrânî, *Zerîa*, 11/275.

¹⁰³ Tahrânî, *Zerîa*, 11/274; Henri Massé, “Abu'l-Futuh al-Razi”, *The Encyclopaedia of İslam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986), 139; Seyfullah Efe, *Ömer Nesefî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 22-29.

¹⁰⁴ Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mehdi en-Nâsih-Muhammed Ca'fer el-Yâhikî (Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1407), 1/3-5.

¹⁰⁵ Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/5-8.

ismi olduğundan söz eden Râzî; Kur'an'ın tıvâl, miûn, mesânî ve mufasssal olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir.¹⁰⁶ Müellif son olarak, Kur'an öğrenmenin fazileti ve onu öğrenmeye teşvikle ilgili rivayetler ile tefsir ve te'vîl kelimesinin anlamlarına ve aralarındaki farka işaret etmektedir.¹⁰⁷ Râzî'nin mukaddimesinde dikkat çeken bir husus, Şîî müfessirlerin hemen hepsi tefsirlerinin mukaddimesinde Kur'an'ın tahrifi meselesine ret ya da kabul bağlamında mutlaka değinirken onun ise tahrif konusuna hiç girmemesidir.

1.2.2.6. Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679): *Tefsîru's-sâfi*¹⁰⁸

17. yüzyılın önde gelen Şîa âlimlerinden olan Feyz-i Kâşânî, sûfî meşrep bir müfessir olup Seyyid Hüseyin Nasr tarafından “Şîa'nın Gazzâlîsi” olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁹ Feyz-i Kâşânî'nin tefsire dair iki eseri vardır. Bunlardan *el-Esfâ* adını verdiği tefsiri, *es-Sâfi* ismini verdiği asıl tefsirinin muhtasarıdır.¹¹⁰ Kâşânî, tefsirine uzunca bir mukaddimeyle başlamakta ve bu mukaddime tefsire başlamadan önce bilinmesini gerekli gördüğü bazı Kur'an ilimlerine işaret etmektedir.

Kâşânî, mukaddimesinde Kur'an'ın faziletine dair rivayetlere yer vermekte, hemen her Şîî tefsirin mukaddimesinde olduğu gibi Sekaleyn hadisiyle¹¹¹ meseleyi irtibatlandırmaktadır. Müellif ayrıca, sûrelerin tıvâl, miûn,

¹⁰⁶ Ebû'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/15-17.

¹⁰⁷ Ebû'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/22-24.

¹⁰⁸ Kâşânî, Ehl-i sünnet'in bulanık görüşlerinden, onlara meyletmekten ve çelişkilerden uzak olduğu için tefsirine “*es-Sâfi*” ismini uygun gördüğünü belirtmektedir. Onun, Ehl-i sünnet âlimlerinin yanısıra kendi mezhebinden müteahhir âlimleri, Sünnî âlimlerin önde gelenlerine referansta bulunmaları ve mâsum imamlardan az nakilde bulunmaları sebebiyle eleştirmesi Şîî ideolojiye ne derece bağlı olduğunu gösterirken Ahbârî-Usûlî ayrımını da ortaya koymaktadır. bk. Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, nşr. Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Tahran: Menşûrât-ı Mektebetü's-Sadr, 1379), 1/10.

¹⁰⁹ Hamid Algar, “Feyz-i Kâşânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/520.

¹¹⁰ Kâşânî, muhtasar olan *el-Esfâ*'nın mukaddimesinde Kur'an ilimlerine temas etmemektedir.

¹¹¹ Şîî ve Sünnî kaynaklarda çeşitli ifadelerle rivayet edilen Sekaleyn hadisi kısaca şu şekildedir: “Size Sekaleyn'i (iki değerli şey) bırakıyorum onlara sınıksız sarılırsanız, benden sonra asla dalâlete düşmezsiniz. O iki şeyden biri diğerinden daha büyüktür. Onlar, semadan yeryüzüne uzatılmış ip olan Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan İtret'imdir. Bunlar Havz-ı Kevser'e gelinceye kadar asla birbirlerinden ayrılmayacaklardır.” bk. Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî, *Kitâbu Süleym b. Kays*, nşr. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Matbaatü'l-Hâdî, 1420), 2/647; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/173; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/5; Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Besâiru't-derecât fi fezâilî Âl-i Muhammed*, thk. Muhsin b. Abbas Ali Kûçebâğî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1404), 412-414; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-fecr, 1428/2007), 3/423; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Nazar b.

mesânî ve mufassal olarak kısımlara ayrılmasından da bahsetmektedir.¹¹² Kâşânî ardından Kur'an ilminin tamamının Ehl-i beyt'in yanında olduğuna ve de ilimde râsih olanların bu kişiler olduğuna dair rivayetleri aktarmakta, bu konuda Katâde ve İmam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) te'vilde hata yaptıklarına dair bazı örneklerle meseleyi izah etmeye çalışmaktadır.¹¹³ Ayrıca o, Kur'an âyetlerinin çoğunun Ehl-i beyt ve onların düşmanları hakkında indiğini ifade etmekte, Kur'an'da hayırla anılan her kavmin Ehl-i beyt imamları; kötülükle anılan her topluluğun ise onların düşmanları olduğunu adeta bir tefsir usûlü ilkesi olarak ele almaktadır. Ardından zâhir-bâtın, muhkem-müteşâbih ve nâsih-mensûh gibi meseleleri ele alan müellif, bu konularda bilgi sahibi olanın yine imamlar olduğunu iddia etmektedir. Kâşânî de hemen her Şîî müfessir gibi re'y ile tefsirin yasak olduğuna dair rivayetlere yer vermekte ve ehlinden alınmayan tefsirin kesinlikle hatalı olduğuna vurgu yapmaktadır.

Kâşânî, mukaddimesinde Kur'an'ın cem' edilmesi ve tahrifine dair iddialara da yer vermekte, konuyla ilgili birçok rivayeti aktardıktan sonra bu tahrif rivayetlerine göre Kur'an'ın tamamen itimat edilecek bir kitap olmaktan çıkacağını söyleyerek söz konusu rivayetleri reddetmektedir. Ancak Kâşânî; Küleynî, Kummî ve Ebû Ali et-Tabersî'nin hiçbir itiraz dile getirmeden tahrife dair rivayetleri eserlerinde zikretmelerinin, onların tahrifi savunduğu anlamına geldiğini belirtmesi¹¹⁴ oldukça mânidardır. Kâşânî, özellikle Sünnî kaynaklarda yer alan Kur'an'ın yedi harf üzerine nâzil olduğu yönündeki rivayetlere de yer vermekte, Şîa'nın bu konuda Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Müellif Kur'an'ın nüzûl keyfiyetine dair rivayetlere yer verirken, Kur'an'ın manasının bir defada Rasûlüllah'ın kalbine indiği, yirmi senede de peyderpey Cebrâil'in inmesi ile kalbinden diline indiği şeklinde bir yorum yapmaktadır. Tabâtabâi'nin de katıldığı bu yorumu Ma'rifet, Kur'an'ın insanlar için mahiyeti kapalı olan bir yerden yine batınî bir yere indirilmesinin anlamsızlığı, yine bu görüşün zâhirî ve batınî Kur'an gibi bir takım mesnetsiz

Muhammed el-Fâriyâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1427/2006), "Fedâilü's-Sahâbe", 36-37; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 37888.

¹¹² Feyz-i Kâşânî, *Sâfi*, 1/15-18.

¹¹³ Feyz-i Kâşânî, *Sâfi*, 1/19-23.

¹¹⁴ Feyz-i Kâşânî, *Sâfi*, 1/40-55.

ayrılara götüreceği için eleştirmektedir.¹¹⁵ Müellif ardından Kur'an'ın fazileti, onu okumanın sevabı, Kur'an tilavetinin keyfîyeti ve adabına yer vermektedir.¹¹⁶ Son olarak şunu ifade edelim ki Feyz-i Kâşânî'nin tefsir mukaddimesi, Hûî'nin mukaddimesinden önce yazılmış Şîî tefsir mukaddimeleri içerisinde en hacimli olanıdır.

1.2.2.7. Seyyid Hâşim el-Bahrânî (öl. 1107/1695): *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*

Hâşim el-Bahrânî de Şîî gelenekte tefsirine uzunca bir mukaddimeyle başlayan müelliflerdendir. Şîa'da Ahbârîlik olarak isimlendirilen rivayet ekolünün önde gelen isimlerinden olan müellif, Bahreynlidir.¹¹⁷ Hâdî Ma'rîfet, Bahrânî'yi kendisine itibar edilmeyen kitaplardan istifade etmesi sebebiyle ve rivayetlerin sahih ve zayıfını birbirinden ayırmadığı için sert bir şekilde eleştirmektedir.¹¹⁸

Bahrânî, tefsirinin mukaddimesinde ilmin ve Kur'an'ın faziletinden bahsettikten sonra Sekaleyn hadisi diye meşhur olan hadisin birçok farklı tarîkini zikretmektedir. Zira Şîî tefsir geleneğinde Kur'an'ın fazileti meselesiyle Sekaleyn hadisinin genelde aynı yerde yahut peşpeşe ele alındığı görülmektedir. Müellif, Kur'an'ı inzâl edildiği şekliyle imamlardan başka hiçbir kimsenin cem' etmediğine, onun tefsir ve te'vilini de sadece Ehl-i beyt soyundan gelen imamların bildiğine dair rivayetlere yer vermektedir. Bahrânî, imamlardan gelen bilgi dışında Kur'an'ı rey ile tefsir etmeyi ve Kur'an hakkında cedelleşmeyi yasaklayan rivayetleri nakletmektedir. "Hiç bir şey, Kur'an tefsiri kadar insanların akıllarından uzak değildir. Zira bir âyetin başı bir şey, ortası başka bir şey ve sonu da başka bir şey hakkındadır." anlamına gelen rivayetler, adeta bir tefsir kaidesi olarak verilmekte ve Ahzâb 33. âyeti¹¹⁹ buna örnek olarak kaydedilmektedir.

¹¹⁵ Ma'rîfet, *Kur'ân İlimleri*, çev. Yusuf Tazegün (İstanbul: Kur'an ve İret Yayınları, 2009), 99.

¹¹⁶ Feyz-i Kâşânî, *Sâfî*, 1/75-78.

¹¹⁷ Hâdî Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1432/2011), 2/330-331.

¹¹⁸ Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, 2/268-270.

¹¹⁹ Şîî gelenekte "Tathîr âyeti" olarak bilinen Ahzâb Sûresi 33. âyetin meali şu şekildedir: "(Ey Peygamber Hanımları) Evlerinizde oturun, eski Câhiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." Şîa'ya göre bu âyetin başında kastedilen Peygamber'in hanımları iken, âyetin sonunda bahsedilen Ehl-i beyt'in içerisine Hz. Peygamber'in hanımları dâhil değildir. bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), el-Ahzâb 33/33; Tûsî, *et-Tibyân*, 8/339-341.

Bahrânî yine Kur'an'ın üç veya dört bölüm olarak indiği, bu bölümlerden üçte/dörtte birinin Ehl-i beyt ve düşmanları hakkında, diğer bölümlerin de farzlar, hükümler ve meseller hakkında olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır. Daha önceki Şîî rivayet tefsirlerinde olduğu üzere Bahrânî, Şîî tefsir geleneğinde daha çok esbâb-ı nüzûl ile ilgili olarak yer verilen, Kur'an'ın “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit” üslûbunda indiğine dair rivayetleri zikretmektedir. Bahrânî ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Arapça olarak inzâl edilmesinin sebebi, onun nazımının mu'cize olduğu ve zamanın geçmesiyle de eskimeyip hükümlerinin sürekli tazeliğini koruduğuna dair rivayetlerden bahsetmektedir. Bahrânî, hadislerin Kur'an'a arzı meselesine de değinmekte ve Kur'an'a muvafık olmayan her hadisin merdûd olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır.¹²⁰

1.2.2.8. Cevad el-Belâgî (öl. 1352/1933): *Âlâ'ü'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*

Muhammed Cevâd el-Belâgî, 1865 yılında Irak'ın Necef şehrinde doğmuş, Âğâ Rıza Hemedânî, Muhammed Tâhâ Necef ve Kâzım Horasânî gibi isimlerin ders halkasına katılmıştır. Birçok eser telif eden müellif, Irak'ın İngilizlerden kurtarılması için yapılan mücadelelere bizzat katılmış ve 1933 yılında yine Necef'te vefat etmiştir.¹²¹

Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd* isimli eserinde, Belâgî'nin tefsir mukaddimesinin Kur'an ilimlerinin en önemli bahislerini ihtiva ettiğini belirtmekte ve birtakım yeni görüşlerin de serdedildiği bu mukaddimenin, Kur'an ilimleri sahasında mutlaka görülmesi gereken bir eser olduğunu ifade etmektedir.¹²² Nisâ sûresinin 57. âyetine kadar tamamlanabilmiş olan iki ciltlik bu tefsirin,¹²³ yaklaşık elli sayfa olan mukaddimesinde Belâgî, ilk olarak i'câzü'l-Kur'ân konusunu ele almaktadır. O, Kur'an'ın özellikle verdiği tarihi bilgiler, Yüce Allah'ın varlığı ve birliği gibi konularda istidlâl için getirdiği deliller, ihtilaf ve çelişki bulunmaması açısından mu'cize olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o

¹²⁰ Seyyid Hâşim b. Süleyman el-Hüseynî el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1427/2006), 1/13-77.

¹²¹ Mustafa Öz, “Muhammed Cevâd el-Belâgî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/515-516.

¹²² Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/37.

¹²³ Muhammed Cevad el-Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty), 2/144; Tahrânî, *ez-Zerîa*, 1/38.

Kur'an'ın; getirmiş olduğu şeriat, medeniyet ve ahlak açısından ve yine ihtiva ettiği gaybî bilgiler açısından da mucize olduğunu vurgulamaktadır¹²⁴ Sarfeyi benimseyen Murtazâ'dan sonra İmâmiyye'de i'câz konusunu bu denli geniş olarak ele alan ilk müfessirin Belâgî olduğu söylenebilir.

Müellif, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatından sonra hafızların ezberinden, Rasûlullah'ın yanında bulunan yazmalardan, vahiy kâtiplerinden ve diğer müslümanların yanında bulunan sahifelerden yapıldığını ifade etmektedir. İlginç olan ise onun, Hz. Ali'nin cem'inden hiç bahsetmemesidir. Belâgî ayrıca Kur'an'ın yüceliği ile bağdaşmadığını belirttiği bazı rivayetleri de ele almaktadır. Bu rivayetlerin özellikle Kur'an'ın cem'i konusundaki çelişkiler, tilaveti mensûh âyetler, Kunut dualarının Kur'an'dan iki sûre olduğuna dair rivayetler ile Şîî âlim Nûrî et-Tabersî'nin *Faslu'l-hitâb* adlı eserinde yer verdiği, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletiyle ilgili âyetlerin yakıldığına dair rivayetlerdir. Müellif bu iddiaların doğru olmadığını delilleriyle açıklamaktadır. Müellif ayrıca Şîî kaynaklarda yer alan özellikle Kur'an'ın noksan olduğuna dair tahrif rivayetlerini reddetmekte, bu konuda Kâşânî gibi isimlerin kısmen kabul ettiği, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in isimlerinin hafzedildiği yönündeki rivayetleri de asılsız görmektedir. Bunların tefsir kabilinden vahiyle bildirilen rivayetler olduğu, yoksa Kur'an lafzının hafzı olmadığını ifade etmektedir. Belâgî, kıraatler konusuna da değinmekte, kıraat rivayetlerinin tamamen haber-i vâhid olup bırakın İmâmiyye kaynaklarını, Ehl-i sünnet'in şartlarına göre bile sahih olmadığını iddia etmektedir.¹²⁵

1.2.2.9. Ebü'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992): *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*

1899'da İran'ın Hoy şehrinde doğan Hûî, ilk dinî bilgileri de burada almıştır. On üç yaşında ise ailesiyle birlikte Nəcəf'e göç etmiştir. Özellikle İran dışındaki Şîîler tarafından son dönemde en büyük merci-i taklîd kabul edilen Hûî, metodoloji bakımından Ca'ferî fıkhrındaki gelişmenin son halkasını teşkil eden Şeyh Murtazâ el-Ensârî (öl. 1281/1864) ekolüne mensuptur. O, Humeynî'nin velâyet-i fakîh teorisini benimsemeyerek onun devrimci çizgisini eleştirmiş ve her

¹²⁴ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/3-16.

¹²⁵ Muhammed Cevad el-Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/32-49.

daim siyasetin dışında kalmaya çalışmıştır. Sünnî ilim ehli tarafından ılımlı bir Şîî olarak görülen Hûî'nin eserlerinin çoğu fıkıh ve fıkıh usûlü üzerinedir.¹²⁶

Hûî'nin bizim konumuz açısından en önemli eseri, 1966 yılında Necef'te yazdığı *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseridir. O, bu çalışmasına bir Kur'an tefsiri olarak başlamış olmakla birlikte, Kur'an ilimlerini ele aldığı bir mukaddime ile yalnızca Fâtiha sûresinin tefsirini içeren bölümünü tamamlayabilmiştir. Onun bu eserinin Ma'rifet'in çalışmasından öncesine kadar Şîî gelenekte Kur'an ilimlerine dair yapılmış en kapsamlı çalışma olduğu söylenebilir. Hûî'nin Kur'an ilimleri noktasında dikkat çeken bir diğer eseri ise "*Nefehâtü'l-i'câz*"¹²⁷ isimli eseridir.¹²⁸

Hûî, mukaddimesine Kur'an'ın faziletlerine dair rivayetlerle başlamakta, ardından i'câzü'l-Kur'ân konusuna yer vermektedir. O, Kur'an'ın mucizeliğinden bahsederken Belâgî gibi sık sık Kitâb-ı Mukaddes'le karşılaştırarak Kur'an'ın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır.¹²⁹ Müellif ardından on kıraat imamının biyografilerine yer vermekte ve kıraatlerin tevâtürle sabit olduğu görüşünü, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından yazılan eserlerden deliller getirerek reddetmektedir. O yine kıraat konusuyla ilgili olarak Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğu yönündeki rivayetleri kendi mezhebî kabulü çerçevesinde eleştirmekte ve Kur'an'ın tek bir harf üzere nâzil olduğunu savunmaktadır.¹³⁰

Hûî'nin mukaddimesinde ele aldığı önemli meselelerden bir diğeri ise Kur'an'ın tahrifi meselesidir. Hûî, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından genellikle kabul gören tilaveten neshi, Kur'an'ın tahrifi olarak gösterirken, Şîa'nın hadis ve tefsir kaynaklarındaki tahrife yönelik rivayetleri ise te'vil etmekte, te'vili kabul

¹²⁶ Heinz Halm, *Şiîler*, çev. Muhammet Mertek (İstanbul: Runik Yayınları, 2020), 100; Mehmet Toprak, "Ebü'l-Kâsım Hûî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/309-311.

¹²⁷ Hûî bu risâlesini, ismi belirtilmeyen bir Hristiyan tarafından kaleme alınmış ve 1912 yılında Mısır'da İngiliz-Amerikan Matbaasında yayınlanmış olan *Husnü'l-îcâz fî ibdâli'l-i'câz* isimli kitaba reddiye olarak yazmıştır. Müellifin kaleme aldığı ilk eser olan risâle, 1342/1921 yılında Necef'te Matbaatü'l-Aleviyye'de neşredilmiştir. Sekiz başlıkta ele alınan 48 sayfalık bu risâlede Kur'an'a muaraza yapmaya çalışan yazara cevap verildiği gibi, sık sık Tevrat ve İncil'deki tenâkuzlara dikkat çekilmiştir. bk. Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Husnü'l-îcâz fî ibdâli'l-i'câz* (Necef: Matbaatü'l-Aleviyye, 1342/1921), 3.

¹²⁸ Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî el-Müsevî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İran: Dâru Envârî'l-hüdâ, 1981), 94.

¹²⁹ Hûî, *el-Beyân*, 81-99.

¹³⁰ Hûî, *el-Beyân*, 122-193.

etmeyenleri ise reddetmektedir.¹³¹ Hûî, tahrif meselesinin peşisıra Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem'i meselesini ele almaktadır. Ona göre Kur'an, Hz. Peygamber henüz hayattayken cem' edilmiş olup bunun halifeler döneminde yapıldığı görüşü ise kesinlikle yanlıştır.¹³²

Müellifin eserinde yer verdiği hususlardan birisi de, Kur'an'ın zâhirinin delil olup olamayacağı meselesidir. Şîî gelenekte Kur'an'ın bâtinî anlamına yapılan aşırı vurgu, bazı Şîî âlimleri Kur'an'ın zâhirinin delil olamayacağı düşüncesine sevk etmiş olmalıdır.¹³³ Hûî de Kur'an'ın zahirinin delil olamayacağı görüşünü gerekçeleriyle aktararak bunu reddetmektedir. Müellifin, mukaddimesinde ele aldığı önemli konulardan bir diğeri de nesh meselesidir. Hûî, neshin vukuna Yahûdilerin karşı çıktığını, oysa Tevrat'ta da neshin mevcut olduğuna örneklerle açıklamaktadır. O, özellikle de Ebû Bekir en-Nehhâs'ın kitabında mensûh olduğunu ifade ettiği 138 âyetten 36 âyeti tek tek ele almakta ve Mucâdele sûresi 13. âyetin dışındaki diğer âyetlerde neshi reddetmektedir.¹³⁴ Müellif, haber-i vahid de olsa İmamlardan gelen ahhâr ile Kur'an'ın tahsisinin mümkün olduğunu söylerken, haber-i vahidle neshin gerçekleşmesine ise karşı çıkmaktadır.¹³⁵

1.2.3. Ansiklopedik Kur'an İlimleri Eserleri

Sünnî gelenekte tek bir konuyu ele alan alan müstakil Kur'an ilimleri eserleri ve tefsir mukaddimleri ile birlikte, ansiklopedik denebilecek hacimli eserlerin yazıldığı görülmektedir.

Bu bağlamda, Hâris el-Muhâsibî'nin (öl. 243/8579) *el-Akl ve fehmi'l-Kur'an* adlı eseri, tek bir konuyla sınırlandırılmayan, kapsamlı Kur'an ilimleri literatürünün ilk örneği olarak kabul edilmektedir.¹³⁶ Bu literatür, Sünnî çevrede devamlılığını sürdürmüş, sonraki dönemde İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Fünûnü'l-efnân*'ı ve Tûfî'nin (öl. 716/1316) *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*'i bu alanda

¹³¹ Hûî, *el-Beyân*, 196-235.

¹³² Hûî, *el-Beyân*, 196-235. Hâdî Ma'rifet'in Hûî'nin bu yaklaşımına dair kapsamlı eleştirisi ileride "Kur'an'ın Cemedilmesi Meselesi" başlığı altında ele alınacaktır.

¹³³ Hûî, *el-Beyân*, 263-273.

¹³⁴ Hûî, *el-Beyân*, 277-381.

¹³⁵ Hûî, *el-Beyân*, 385-313.

¹³⁶ Muhammed Safâ', *Ulûmü'l-Kur'an*, 1/168-197.

yazılan eserler arasında yerini almıştır. Bunları, ulûmü'l-Kur'ân sahasının en meşhur eserleri sayılan Zerkeşî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri takip etmiştir.¹³⁷ Bu sahadaki en hacimli eser ise İbn Akîle el-Mekkî'nin (öl. 1150/1737) on ciltlik *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseridir. O, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ını esas almakla birlikte, onun üzerine yetmiş dört bölüm daha ekleyerek 154 bölümde ulûmü'l-Kur'ân'ı ele alan kapsamlı bir eser meydana getirmiştir.¹³⁸ Çağdaş dönemde ise başta Mısırlı âlim Zürkânî'nin (öl. 1367/1948) *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseri olmakla birlikte pek çok çalışma yapılmıştır.

Şîî tefsir geleneği, gerek konulu Kur'an ilimleri eserleri gerekse pek çok ulûmü'l-Kur'ân konusuna yer verilen tefsir mukaddimleri konusunda Ehl-i sünnet dünyasını takip etmiş, ancak ne klasik dönemde ne de çağdaş dönemde Şîa'da ansiklopedik tarzda Kur'an ilimlerini ele alan müstakil eserler yazılamamıştır. Zaten Hâdî Ma'rîfet'i de usûl ve fıkıh sahasıyla iştigal ederken bu alanda eserler yazmaya sevk eden, kendi tabiriyle “bu acı gerçekle yüzleşmesi” olmuştur.¹³⁹ Bu nedenle Sünnî gelenekteki ansiklopedik Kur'an ilimleri eserlerinin Şîa'daki ilk örneğinin Hâdî Ma'rîfet'in altı cilt olarak basılan *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri olduğunu söyleyebiliriz. Hâdî Ma'rîfet'in söz konusu eserine geçmeden önce, birçok Kur'an ilimleri konusuna eserinde yer veren Tabâtabâî'nin *Kur'ân der İslâm (İslâm'da Kur'an)* adlı eserinden bahsetmek yerinde olacaktır.

1.2.3.1. Hüseyin et-Tabâtabâî (öl. 1981): *Kur'ân der İslâm*

Tabâtabâî'nin Farsça olarak kaleme aldığı bu eser, Kur'an tarihi ve ilimleri hakkında birçok konuyu ele almakla birlikte, meseleleri genelde polemikten uzak olarak ele alan yaklaşık ikiyüz sayfalık bir çalışmadır.¹⁴⁰ Tabâtabâî, eserinin başında Kur'an'ın evrensel bir kitap olduğuna dikkat çekmekte ve zâhir-bâtın, muhkem-müteşâbih, tenzîl-tevîl, nâsih-mensûh gibi hususlara işaret etmektedir. Ardından, vahiy meselesine ve Kur'an'ın gerek lafzını gerekse manasını

¹³⁷ Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, 72-77.

¹³⁸ Abdülhamit Birişik, “İbn Akîle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/304-305.

¹³⁹ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/Mukaddime.

¹⁴⁰ Bu eser, es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî tarafından *el-Kur'ân fî'l-İslâm* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir.

öğrenmek için kendisine has ilimlerinin olduğuna değinmektedir. Tabâtabâî bu eserinde Kur'an'ın cem' ve istinsâhı, kıraatler, âyetlerin ve sûrelerin tertibi, esbâb-ı nüzûl ve Kur'an'ın tahriften korunmuş olması meselelerini de ele almaktadır. Son olarak şunu ifade edelim ki söz konusu bu eser, ulûmü'l-Kur'ân ve Kur'an tarihi konularından birçoğuna değinse de oldukça yüzeysel olup genelde Kur'an âyetleri üzerinden meseleleri ele almakta, gerek Ehl-i sünnet gerekse Şîa kaynaklarında yer alan rivayetlere ise çok az yer vermektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla bu eserin Hâdî Ma'rifet'in telif ettiği eserlerle mukayesesi mümkün değildir.

1.2.3.2. Hâdî Ma'rifet (öl. 2007): *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*

Hâdî Ma'rifet'in hayatını ve eserlerini ele alacağımız bir sonraki bölümde bu eseri değerlendireceğimiz için, eserle ilgili olarak ayrıntılı bilgilere burada yer vermeyeceğiz. Ancak öncelikli şunu belirtmek gerekir ki Ma'rifet'in bu eseri Şîi tefsir geleneğinde ulûmü'l-Kur'ân sahasında yazılmış en kapsamlı eser olma özelliğini taşımaktadır. Zira müellif, Şîi gelenekte yazılmış muhtelif eserlerde ele alınan meseleleri toparlayarak, kendi görüş ve düşüncelerini de ilave etmek suretiyle bu eserini meydana getirmiştir. Onun söz konusu eseri telif ederken Sünnî kaynaklardan da ciddî bir şekilde faydalandığı görülmektedir.

¹⁴¹ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Kur'ân fî'l-İslâm*, terc. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Tahran: Sâzmân-i Teblîğat-i İslâmî, t.y.), 14-194.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI VE İLMÎ SERÜVENİ

Muhammed Hâdî Ma'rifet, 1349/1930 yılında, Irak'ın Kerbelâ şehrinde dînî geleneğe sahip olan bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Ali b. Mirzâ Muhammed Ali, o dönemde Kerbelâ hatibi olarak bilinen Şeyh Abdü'l-Âlî el-Meysî el-İsfahânî'nin torunlarından birisidir. Ma'rifet'in soyunun Güney Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesine dayandığı, yaklaşık üç yüz yıl önce dedesi Şeyh Ali el-Meysî'nin Cebel-i Âmil'den Şîa'nın o dönemdeki merkezi olan İsfahan'a göç ettiği belirtilmiştir. Babası on beş yaşındayken, dedesi ve babaannesi ile birlikte 1329/1910 yılında İsfahan'dan Kerbelâ'ya göç etmiş ve 1378/1958 senesinde yaklaşık 63 yaşında orada vefat etmiştir. Ebü'l-Fazl Abbâs'ın¹⁴² (öl. 61/680) kabrinin avlusuna defnedilen Hâdî Ma'rifet'in babası, âlim ve parlak bir hatip olup Kerbelâ'da halkın hürmet gösterdiği bir şahsiyetti. Hâdî Ma'rifet'in annesi Seyyide Zehrâ Hanım ise Kerbelâ'ya yerleşmiş olan Seyyid Hâşim et-Tâcir er-Riştî'nin kızı olup 1404/1983 senesinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Ma'rifet'in dînî sahada yetişmiş Mirza Ahmed ve Mirza Mahmûd¹⁴³ adında iki kardeşinin olduğu kaydedilmektedir.¹⁴⁴

Ma'rifet, henüz beş yaşında iken babası tarafından Şeyh Bâkır'ın kurucusu olduğu özel medreseye gönderilmiştir. Burada, okuma-yazmayı ve Kur'ân-ı Kerîm'i öğrendikten sonra ilk dersleri hocası Ali Ekber en-Nâînî'den (öl. 1936) ve

¹⁴² Ebü'l-Fazl Abbâs b. Ali, Hz. Ali'nin Ümmü'l-Benîn'den olan çocuğu olup Kerbelâ'da şehit edilenler arasındadır. bk. Ebü'l-Ferec Âlî b. el-Hüseyn İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn* (Kum: İntişâti's-Şerîf er-Radî, 1416), 89-90.

¹⁴³ Müellifin isminin verilmesinde bu iki kardeşinin etkisinin olduğu; büyük abisi Mirza Ahmed'in Muhammed; küçük abisi Mirza Mahmud'un da Hâdî ismini seçtiği, bunun üzerine babası Şeyh Ali'nin de oğluna Muhammed Hâdî ismini verdiği zikredilmektedir. bk. Mehdi Muhaddisî, *Hayât-i nîkân 3: Muhammed Hâdî Ma'rifet* (Kum: Merkezü Pejûheşhây-i İslâmî, 2009), 10.

¹⁴⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (İ); Hâdî Ma'rifet, "Zindegî nâme Âyetullah Ma'rifet be-kalem-i hôd-işân", Erişim: 6. 10. 2018, <http://www.maarefat.com/2015-02-23-01-52-01.html>; Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 7-8; Abdülkerim Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet", *Ma'rifet-i Kur'ânî* içinde, haz. Ali Nasîrî (Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü endîşe-i İslâmî, 1387), 1/174.

babasından almıştır. Kerbelâ'daki hocalarından edebiyat ve mantık, biraz da astronomi ve matematik dersleri almıştır. Ma'rifet'in bu dönemdeki diğer hocaları şunlar olmuştur; Seyyid Saîd et-Tenkâbinî, Seyyid Muhammed Şirâzî (öl. 2001), Şeyh Muhammed Hüseyin el-Mâzenderânî ve Seyyid Murtazâ el-Kazvînî.¹⁴⁵

Hâdî Ma'rifet'in eğitimindeki ikinci dönem, fıkıh, fıkıh usûlü ve felsefenin başlangıç meselelerine yönelik dersleri kapsamaktadır. Bu dönemdeki hocaları; Muhammed el-Kelabâsî, Muhammed Hüseyin el-Mâzenderânî, Muhammed Hatîb, Hasan Mir Kazvînî (Ahund Horasânî'nin öğrencisi), Muhammed Rızâ Cergûyî el-İsfahânî, Muhammed Mehdi el-Kâbilî ve Yûsuf el-Beyârcemendî el-Horasânî'dir. Fıkıh ve usûlde Ali Ekber Naînî'nin, fesâhat ve belâgatta Edîp Nîşâbûrî'nin önde gelen öğrencilerinden olan Yusuf Beyârcemendî'nin Ma'rifet'in ilmî kişiliğinin oluşumunda büyük katkısının olduğu belirtilmiştir. Ma'rifet, *Mutavvel*, *Fusûl*, *Resâil* ve *Mekâsib*'i¹⁴⁶ ondan okumuştur. Hâdî Ma'rifet'in eğitimindeki bu ikinci dönem, 1379/1959 senesine kadar devam etmiştir.¹⁴⁷

Ma'rifet bu dönemde eğitimine ilave olarak dersler vermeye ve edebî bir dergide yazılar yazmaya başladı. Ayrıca gençlere yönelik haftalık dînî toplantılar yapıyordu. Bunlara ilaveten, arkadaşları Muhammed eş-Şirâzî, Abdurrazâ eş-Şehristânî, Muhammed Ali el-Bahrânî, Muhammed Bâkır el-Mahmûdî¹⁴⁸ ile birlikte “*Dînî Meselelere Cevaplar*” adıyla aylık bir dergi çıkarmaya başladı.¹⁴⁹ Ciddi çalışmalarının bir neticesi olarak bu dergi, üniversite çevrelerinde –hatta Irak dışındaki bazı üniversitelerde bile- yaygınlaştı ve uzun bir müddet yayınlanmaya devam etti. Burada birçok dini makale yayınlanırken, bazıları kitap

¹⁴⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (İ); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 11-14; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet”, 175.

¹⁴⁶ Son iki eserden birisi olan *Resâil*; Şeyh Murtazâ Ensârî (öl. 1864)'nin usûl alanında, *Mekâsib* ise uygulamalı fıkıh ile ilgili kaleme aldığı eserlerdir. bk. Murtazâ b. Muhammed Emîn Ensârî, *Zendegânî ve Şahsiyet-i Şeyh Ensârî*, nşr. Hüseyin Ali Nûbân (b.y.: Çâp-ı Hâce, 1989), 50-92.

¹⁴⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ب); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 15-16; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet”, 175; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet”, 175.

¹⁴⁸ Behcetpûr, bu ismi Muhammed Bâkır el-Behbûdî olarak vermektedir. bk. Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet”, 178.

¹⁴⁹ Bu dergiyi çıkartma fikri Hâdî Ma'rifet'in aklına, bir konferansı esnasında genç bir dinleyecinin kalabalık içerisinde açıkça soru sormaktan çekinmesi üzerine gelmiştir. Arkadaşlarıyla birlikte Ma'rifet, halkın yazılı olarak ilettiği soruları dergide cevaplayarak bu problemi gidermeyi amaçlamıştır. bk. Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 23-24.

veya risale olarak tekrar basıldı. Müellifin *Tercümetü'l-Kur'ân: el-İmkâniyye, en-Nakd, ez-Zarûre; Hukûku'l-mer'e fi'l-İslâm; Fırkate's-Şeyhiyye; Ehemmiyyetü's-salât ve te'siruhâ ale'l-hayâtü'l-ferdiyye ve'l-ictimâiyye* gibi bazı eserleri bu dergide yayınlamış olduğu makalelerden oluşmaktadır. Bu eserlerden bir kısmını ise Ma'rifet bizzat Farsçaya tercüme etmiştir.¹⁵⁰

Hâdî Ma'rifet, babasının vefatından 2 yıl sonra 1960 senesinde, eğitimini tamamlamak için ailesiyle birlikte Necef'e göç etti. Buraya göç etmesindeki başlıca hedefi, büyük hocaların derslerine katılmaktı. Nitekim hedeflediği gibi büyük üstatlardan ve fakihlerden dersler aldı. Özellikle Seyyid Muhsin el-Hakîm, Ebü'l-Kâsım el-Hûî, Mirzâ Bâkır ez-Zencânî, Şeyh Hüseyin el-Hillî, Ali el-Fânî el-İsfahânî ve İmam Humeynî (öl. 1989) gibi Şîa'nın önde gelen isimlerin ders halkalarına iştirak etti.¹⁵¹

Bu dönemde, Âyetullah Gulâm Rızâ er-Rızvânî'nin (öl. 2013) yanında bir miktar felsefe ve hikmet derslerine devam eden Ma'rifet, ilave olarak ders vermeyi de sürdürmüştür. Hatta o, sabah vakitlerini kendi eğitimine ayırırken, ikinci vakitlerini ise ders vermeye ayırmıştır.¹⁵² Hiçbir zaman araştırmadan ve ilmî makaleler yazmaktan geri durmayan müellif, farklı alanlarda uzmanlaşmış birçok âlimle haftalık oturumlarına devam etmiştir. Bu dönemde kendine ihtisas alanı olarak Kur'an ilimlerini seçen Ma'rifet, değişik dergilerde makalelerini neşretmeye devam etmiştir. Bu esnada muhtelif meseleler hakkında bazı çalışmalar yapmıştır. Zamanında yaygın olarak dile getirilen tenâsüh/reenkarnasyon düşüncesine ret olarak kaleme aldığı "*Tenâsühu'l-ervâh*" adlı eseri bunlardan biridir. Bu eser Bağdat'ta üniversite çevresinde geniş kitleler arasında yayılmış ve daha sonra Farsçaya da tercüme edilmiştir. Geçmiş namazların kazası hakkında Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin derslerinin tahririnden ibaret olan "*Temhîdü'l-kavâid*" adlı eseri de aynı şekilde fıkıh alanındaki çalışmalarının ilk meyvelerindendir.¹⁵³

¹⁵⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ب-ج); Ma'rifet, "Zindegî-yi nâme", 2; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet", 178.

¹⁵¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ج-د); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 17-18; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet", 175.

¹⁵² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ج-د); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 17-18; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet", 176.

¹⁵³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (د-ه).

Fıkıh ve Usulü fıkıh ile meşgul iken Ma‘rifet’in Kur’an ilimlerine yönelmesi, tefsir dersleri için hazırlık yaparken Kur’an ilimleri sahasında müracaat edeceği Şîa’ya ait çağdaş bir kaynak bulamaması ile başlamıştır. Kur’an’ın tercümesiyle ilgili bir makale yazmak üzere kütüphaneye giden Ma‘rifet, burada alanla ilgili çağdaş Mısırlı âlimler tarafından kaleme alınmış birçok kitap ve makale olduğunun farkına varmıştır. Ancak Kur’an ilimlerine yönelik olarak Hüseyin Kâşifü’l-Gıtâ’nın (öl. 1954) küçük bir risalesi dışında Şîi âlimler tarafından yazılmış hiçbir esere rastlayamaması, Hâdî Ma‘rifet’i etkilemiş ve bu durum onu üzmüştür. Bu manzara, onu Kur’an ilimleri sahasında klasik ve çağdaş âlimlerin görüşlerini içerisine alan kapsamlı bir çalışma yapması hususunda teşvik etmiştir. Nitekim azimle çalışmasının neticesinde Ma‘rifet, *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* ve *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* adlı eserlerini telif etmiştir. Hâdî Ma‘rifet, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* adlı eserini Şîa’nın tefsir mirasını bilinçli olarak görmezden geldiğini söylediği Mısırlı âlim Hüseyin ez-Zehabî’nin (öl. 1977) eserine ret ve de ona ilave olarak kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁵⁴

1972 senesinde Irak’taki Baas rejimi, ülkedeki İranlıların zorunlu göçe tabi tutulacağı kararını alınca, Hâdî Ma‘rifet de ailesiyle birlikte İran’da Şîi geleneğin ilim merkezi olan Kum’a göç etmiştir. Saddam Hüseyin (öl. 2006) tarafından yetmişli yıllardan itibaren sistematik bir şekilde göç etmeye zorlanan Iraklıların çoğu, Şîi din adamları ve üniversite mezunları olup bu kişiler İran’da siyasî kurumlara intisap etmiş ve aynı zamanda dinî lider Ali Hamaney’e de en yakın kişiler olmuşlardır. Bu isimlerin çoğunun 2003 ABD işgalinden sonra tekrardan Irak’a dönüp hem Necef ve Kum arasında önemli bir bağ kurduğu, hem de değişik cami ve fakültelerde söz sahibi oldukları belirtilmiştir.¹⁵⁵

Zorunlu göçe zorlanan isimlerden birisi olan Hâdî Ma‘rifet, Kum’a gidince Kerbela ve Necef’teki takip ettiği yöntemi devam ettirmiş, ancak burada sadece Mirzâ Hâşim el-Âmulî’nin usul derslerine katılabilmıştır. Geriye kalan bütün zamanını ise ders vermeye ve ilmî araştırmalara ayıran Ma‘rifet, önce bir lisede

¹⁵⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime, (ح); Sâyet resmî hıfz ve neşr âsâr-ı Allâme Hazret Ayetullah Hâc Muhammed Hâdî Ma‘rifet, Zindegî Nâme Ayetullah Ma‘rifet be kalem-i hôd işân. <http://www.maerefat.com/2015-02-23-01-52-01.html>, Erişim: 04. 06. 2018; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 179.

¹⁵⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ج); Vahteddin Bingöl, *Ortadoğu Satrancında Yeni Oyun Sünni-Şii Çatışması* (Ankara: Orion Kitabevi, 2013), 66-67; Ziya Abbas, *Irak’ta Şii Merciliği’nin Siyasi Rolü* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 38.

sonra da İmam Rızâ İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir grup öğrenciye ulûmü'l-Kur'ân meselelerine yönelik dersler vermiştir. Ayrıca Ma'rifet, Kum'da Câmia-i Müderrisîn'in öğretim üyesi olarak ülke içinde ve dışında birçok seminere iştirak etmiştir.¹⁵⁶

Bu bağlamda Ma'rifet'in öğrencilerinden Abdülkerim Behcetpûr, hocasının eserlerinin İran'da Kur'an ilimleri ile ilgili yapılan çalışmaların ana kaynağı olduğunu belirtmekte ve son yirmi yılda yapılan çalışmaların müellifin eserlerinden etkilendiğine dikkat çekmektedir.¹⁵⁷

Hâdi Ma'rifet'in yetiştirmiş olduğu onlarca öğrenciden bazıları ise şunlardır: Alırıza Sadr Hüseyinî, Muhammed Bâkır Misbâh Mûsevî, Cevâd Muhaddisî, Mustafa Pürmuhammedî, Seyyid Ahmed Zerger, Rûhullah Hüseyiniyân Ejeî, Mahmud Mehdipûr, Dr. Abdülkerim Behçetpûr, Şeyh Abbâs Bahreynî, Ali Nasîrî, Muhammed Ali Rızâî, Dâvûd Dehdârî, Mehdî Rüstem Nejad, Zehra İhvan Sarrâf, Seyyid Murtazâ Takavî, Şebîr Hasan Meysemî, Seyyid Müctebâ.¹⁵⁸

Hâdi Ma'rifet, 30 Ocak 2007 Cuma günü vefat etmiş ve Kum'da Fâtıma-i Ma'sûme Mezarlığına defnedilmiştir.¹⁵⁹

1. 2. ESERLERİ

Hâdi Ma'rifet, özellikle fıkıh ve tefsir sahasında birçok eser kaleme almış olmakla birlikte, o hayatının büyük bölümünü, Şîi geleneğin ulûmü'l-Kur'ân sahasındaki boşluğunu doldurmaya adanmıştır. Onun *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân*, *Sıyânetü'l-Kur'ân minet-tahrîf* ve *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* isimli eserleri, bu azminin sonucunda ortaya çıkmış en meşhur üç eseridir. Müellif, kitaplarının yanı sıra; Kur'an ile ilgili 130, fıkıh ve usûlü ile ilgili 120, itikadla ilgili 55 ve diğer ilimlerle ilgili 45 adet makale kaleme almıştır. Sadece Kur'an ile ilgili çeşitli dergilerde yayınlanmış makalelerinin, beş ciltlik bir kitap olacak hacimde

¹⁵⁶ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 26; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (9); Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 180.

¹⁵⁷ Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 181.

¹⁵⁸ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 27.

¹⁵⁹ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 19-22; 3.

olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁰ Ma‘rifet’in öne çıkan eserlerinin muhtevası ve yöntemi hakkında bu bölümde kısaca bilgi verilecektir.

1. 2. 1. Kur’an Tarihi ve Kur’an İlimlerine Dair Eserleri

Hâdî Ma‘rifet’in öne çıktığı alan, şüphesiz Kur’an tarihi ve Kur’an ilimleri sahasıdır. Nitekim çağdaş Şî‘î âlimlerinin önden gelenlerinden Ca‘fer Sübhânî’nin Ma‘rifet’i tanımlarken kullandığı “Şî‘a’nın ulûmu’l-Kur’ân sahasındaki kahramânı ve medâr-ı iftihârı”¹⁶¹ ifadeleri bunu güzel özetlemektedir. Bu sebeple onun öncelikle ulûmu’l-Kur’ân alanındaki çalışmaları ele alınacak ve diğer çalışmalarına nispetle biraz daha detaylı olarak incelenecektir.

1. 2. 1. 1. *et-Temhîd fî Ulûmi’l-Kur’ân*

Hâdî Ma‘rifet’in ulûmu’l-Kur’ân sahasındaki en kapsamlı eseri ise *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* adındaki altı ciltlik çalışmasıdır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Ma‘rifet, fıkıh ve usûl alanında çalışmalarını yürütürken Kur’an ilimleri sahasına yönelmesini ve bu çalışmanın ortaya çıkmasını, Nəcəf’te iken Kur’an’ın tercümesi meselesiyle ilgili bir makale yazmak için kütüphaneye gittiğinde yaşamış olduğu hayal kırıklığı olduğunu ifade etmektedir. O, kütüphanede Kur’an ilimleri ile ilgili yazılmış birçok eser gördüğünü, ancak Şî‘î âlimler tarafından yazılmış hiç birşey bulamamasının kendisine oldukça ağır geldiğini ve bunun üzerine Kur’an ilimleri sahasına yöneldiğini belirtmektedir. Bunun sonucunda da yedi ciltlik *et-Temhîd* adlı eserinin ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁶² Müellif bu eseri, yazmayı planladığı *et-Tefsîru’l-vasît*¹⁶³ isimli tefsirine bir mukaddime ve giriş olarak düşündüğünden dolayı, kitabına “giriş ve önsöz” anlamlarına gelen “*et-Temhîd*” ismini verdiğini zikretmektedir.¹⁶⁴ Ma‘rifet’in söz konusu bu eseri, Şî‘î âlimlerin ve alanın uzmanlarının teveccühüne

¹⁶⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/hatime (z); Muhaddisi, *Hayât-i nikân*, 33.

¹⁶¹ <http://www.maerefat.com/2015-02-23-01-54-52/125-2015-07-07-17-39-17.html>. Erişim: 22. 07. 2020.

¹⁶² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (h).

¹⁶³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*’inde birkaç kez işaret ettiği ve Bakara sûresinin sonuna kadar yazdığını belirttiği bu tefsiri, Şî‘î geleneğin Kur’ân İlimleri sahasındaki eksikliğini gördükten sonra rafa kaldırmıştır. Bu tefsirden geriye bir şey kalıp kalmadığı noktasında Şî‘î müellifler bir bilginin olmadığını söylemektedirler. bk. Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/21; Muhammed Âbidî Meyâncî, “Kitâb Şinâsî Tafsîli Üstâd Ma‘rifet”, *Ma‘rifet-i Kur’ânî* içinde, haz. Ali Nasîrî (Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü endîşe-i İslâmî, 1387), 1/466.

¹⁶⁴ Ma‘rifet, *Ulûm-i Kur’ânî*, (Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Temhîd, 1380/2001), 15.

mazhar olmuş ve Havza-i İlmiyye ve Câmi‘a-i Müderrisîn’de “tek başvuru kaynağı” sıfatıyla araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.¹⁶⁵

Müellif bu kapsamlı eserinin ilk cildini Kur’an tarihine ayırmış; Kur’an’ın nüzûlü, yazılması, toplanması ve çoğaltılması gibi meseleleri Şîa perspektifinden geniş bir şekilde ele almıştır. Bunların dışında esbâb-ı nüzûl meselesini de yine müellif ilk bölümde ele almayı tercih etmiştir. İkinci cildi kıraat ve nâsih-mensûh meselesine ayıran müellif, üçüncü ciltte de muhkem-müteşâbih, bedâ ve peygamberlerin mâsumiyeti konularına değinmiştir. Ma‘rifet, bu kapsamlı çalışmasının dört, beş ve altıncı ciltlerini ise i‘câzü’l-Kur’ân meselesine ayırmıştır. İ‘câzı genel olarak beyânî, ilmî ve teşrî‘î olmak üzere üçe ayıran Ma‘rifet, beş ve altıncı ciltlerde de bu meseleyi ele almıştır. Bu bağlamda aksâmü’l-Kur’ân, üslûbü’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân ve hurûf-i mukattaa bahislerini de beyânî i‘câzın içerisinde işlemiştir.¹⁶⁶

Şîi geleneğin ve Hâdî Ma‘rifet’in Kur’an ilimleri sahasındaki en kapsamlı çalışması olan bu eser, ilk defa 1396/1976 yılında Kum’da Mehr Matbaası tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir. İkinci baskısı ise Câmia-i Müderrisîn’e bağlı İntişârât-i İslâmî tarafından 1411/1990 yılında altı cilt olarak yapılmıştır.¹⁶⁷ Hâdî Ma‘rifet, *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân*, *Sıyânetü’l-Kur’ân mine’t-tahrîf* ve *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* isimli eserlerinin, yeni görüşlerinin de ilave edilmesiyle birlikte tekrardan basılmasını arzu etmekteydi.¹⁶⁸ Müellifin bu arzusu, 2007 yılında vefat etmesinin ardından Müessesetü’t-Temhîd tarafından gerçekleştirilmiş, söz konusu eserler *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* adında on ciltlik bir külliyat halinde tertip edilerek tekrar neşredilmiştir. Dolayısıyla bu külliyatın, yaklaşık otuz yıllık bir süreç içerisinde son şeklini aldığı söylenebilir.

Ma‘rifet’in ulûmü’l-Kur’ân sahasındaki temel eseri kabul edilen *et-Temhîd*’in bazı bölümleri, çeşitli sebeplerle gerek müellif gerekse başkaları tarafından farklı isimlerle müstakil eser olarak basılmıştır. Meselâ; *Telhîsü’t-*

¹⁶⁵ Ma‘rifet, *Ulûm-i Kur’ânî*, 16.

¹⁶⁶ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 29; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 183-187.

¹⁶⁷ Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 182.

¹⁶⁸ Hâdî Ma‘rifet, *Telhîsü’t-temhîd* (Kum: Müessesetü’t-Temhîd, 1433/2012), 1.

temhîd,¹⁶⁹ *Ulûm-i Kur'ânî*¹⁷⁰ ve *Târîh-i Kur'ân*¹⁷¹ gibi eserler, farklı gerekçelerle müellif tarafından *et-Temhîd* esas alınarak muhtasar olarak hazırlanmıştır.¹⁷²

Aynı şekilde *et-Temhîd*'in bazı bölümleri farklı kişiler tarafından Farsçaya tercüme edilerek kitap halinde yayınlanmıştır. Bu hususa, İzzetullah Mevlâî Niyâhmedâî'nin *et-Temhîd*'in beşinci cildinde Kur'an âyetleri arasındaki münasebetle ilgili bölümü *Tenâsüb-i âyât*; *et-Temhîd*'in ikinci cildinde yer alan nesh bahsini *Nesh der Kur'an (Kur'an'da Nesih)* adıyla Farsçaya tercümesi; yine Hasan Harakânî'nin *et-Temhîd*'in yedinci cildinin Kur'an kıssaları ile ilgili beşinci bölümünü *Kıssa der Kur'ân (Kur'an'da Kıssalar)* adıyla Farsçaya tercümesi örnek olarak verilebilir. Ebû Muhammed Vekîlî de *et-Temhîd*'den bazı bölümleri Farsçaya tercüme ederek *Âmûzeş-i Ulûm-i Kur'ân (Kur'an İlimleri Öğretimi)*¹⁷³ adında üç cilt halinde müstakil bir eser olarak yayınlamıştır. Muhammed Cevâd İskenderlû da, Ma'rifet'in *et-Temhîd*'inden istifadeyle on bölüm halinde *Ulûm-i Kur'ânî* adında başka bir eser neşretmiştir.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Hâdî Ma'rifet, en baştan itibaren *et-Temhîd*'i enstitülerde ders kitabı olarak istifade edilebilecek şekilde özetlemeyi düşünmüş, fakat buna uzun zaman fırsat bulamamıştır. Ancak Kum Havza-i İlmiyye Müdürlüğünün talebi üzerine Ma'rifet, 1409/1989 yılında Ma'rifet iki cilt olarak bu muhtasar eseri hazırlamıştır. bk. Ma'rifet, *Telhîsü't-Temhîd*, mukaddime; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 197.

¹⁷⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd* Kum medreselerinde ders kitabı olarak belirlenince bu çalışmasının ve yine *Siyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf* isimli çalışmasının özeti olaraktan ders tedrisine uygun olması için 1378/1998 yılında Farsça olarak bu kitabı kaleme almıştır. Bir mukaddime ve dokuz bölümden oluşan bu eserde; vahiy, Kur'an'ın nüzûlü, cem'i, kıraatler, nesih, muhkem-müteşâbih, vücûh ve nezâir, Kur'an'ın i'câzı ve tahrif meselesi ayrı ayrı fasıllarda özet olarak ele alınmaktadır. Söz konusu eser, Yusuf Tazegün tarafından 2007 yılında kıraatler, vücûh-nezâir ve tahrif konuları hariç Türkçeye de tercüme edilmiştir. bk. Ma'rifet, *Ulûm-i Kur'ânî*, 17.

¹⁷¹ Havza-i İlmiyye'den sonra üniversiteler de Hâdî Ma'rifet'in *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserine oldukça teveccüh göstermişler, müellif de bir mukaddime ve altı bölümü içeren bu kitabı ilahiyat fakültelerinin ulûmü'l-Kur'ân ve hadis şubelerinde Kur'an Tarihi dersinin ana kaynağı olarak hazırlamıştır. Vahiy, Kur'an'ın nüzûlü, cem' ve telifi, kıraatler, tahrif meselesi ve Kur'an'ın tercümesinin ele alındığı bu kitap da yine *et-Temhîd*'in başka bir muhtasarı olarak dikkat çekmektedir. Eserin 2014 yılında Rusçaya da tercümesinin yapıldığı görülmektedir. bk. <http://www.maarefat.com/2015-06-05-14-14-58/135-2015-04-14-09-18-01.html>. Erişim: 15. 10. 2018; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 199.

¹⁷² Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 31; <http://www.maarefat.com/index.php/2015-02-27-12-53-23/110-2015-04-09-19-46-16>. Erişim: 11. 10. 2018.

¹⁷³ Bu eser, Havza-i İlmiyye'deki daha alt sınıflar ve Kur'an merkezlerindeki öğrenciler için basit ve sade bir dille *et-Temhîd*'in üç cildinden tercüme yoluyla hazırlanmış ve 1374/1995 yılında neşredilmiştir. Ders formatına uygun şekilde 22 ünite olarak hazırlanan kitabın her ünitesinin sonunda yine öğrencilerin konuları daha iyi anlamasına yönelik sorulara yer verilmiştir. bk. Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 201-202; Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet", 1/431.

¹⁷⁴ Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet", 1/439.

1. 2. 1. 2. *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-Tahrîf*

Hâdî Ma'rifet, bu eserini Şîa'nın Kur'an'ın tahrifini savunduğunu öne süren Selefi müelliflerden İhsan İlâhî Zahîr'in (öl. 1987) çalışmalarına¹⁷⁵ karşı reddiye olarak kaleme almıştır.¹⁷⁶ Ma'rifet, *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf* ismini verdiği bu kitabını, 30 Nisan 1987 tarihinde yazmaya başlamış ve 25 Eylül 1987 tarihinde tamamlayarak yaklaşık altı aylık bir sürede bitirmiş ve ilk defa 1992 yılında İntişârât-i İslâmî tarafından yayınlanmıştır. Söz konusu eser daha sonra *et-Temhîd fî ulûmî'l-Kur'ân* isimli on ciltlik külliyyatın sekizinci cildi olarak neşredilmiştir.¹⁷⁷

Eserin ilk bölümünde, tahrifin lügavî ve ıstılâhî tanımına geniş yer veren Ma'rifet, tahrifin Ehl-i sünnet kaynaklarında daha çok olduğunu belirtmek üzere neshin tilaveti mensûh hükmü bâkî ve hem tilaveti hem hükmü mensûh kısımlarını ele almakta, bu iki nesh anlayışının Ehl-i sünnet kaynaklarındaki tahrife yönelik rivayetleri örtbas etmek için uydurulmuş bir kılıf olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷⁸ İkinci bölümde, Kur'an'ın tahrif edilmediğine dair birçok delil getiren müellif, üçüncü bölümü ise tamamen Şîi âlimlerden tahrifi kesin olarak reddedenlerin görüşlerine ayırmaktadır.¹⁷⁹ Şîa'nın tahrifi savunduğu iddiasına Sünnî ulemadan karşı çıkan isimlere de bir bölüm ayıran müellif, Tevrat ve İncil'in tahrifi, Ehl-i sünnet kaynaklarında tahrif ve Şîi/Ahbâriyye kaynaklarında tahrif bölümleriyle eserini bitirmektedir.

Ma'rifet, son bölümde tahrifin varlığını ispat etmek için eser kaleme alan Nûrî et-Tabersî'nin (öl. 1902) kaynaklarını teker teker ele alarak eleştirmekte,

¹⁷⁵ 1945 yılında Pencap eyaletinin Siyalkut şehrinde doğan İhsan İlâhî Zahîr, selefi düşüncenin etkin olduğu bir çevrede yetişmiş olup mutaassıb bir Ehl-i hadis savunucusudur. Müellifin Şîa'yla ilgi *eş-Şîa ve 's-Sünne* (1983), *eş-Şîa ve Ehlü'l-beyt* (1983), *eş-Şîa ve 'l-Kur'ân* (1983) ve *eş-Şîa ve 't-teşeyyu'* (1984) gibi eserleri dikkat çekmektedir. bk. Khalid Zafarullah Daudi, "İhsan İlâhî Zahîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek- 1/630-632.

¹⁷⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/16; Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 29.

¹⁷⁷ Bu eser, Ma'rifet henüz hayattayken büyük bir teveccühe mazhar olarak defalarca basılmış ve birisi muhtasar birisi mufassal olmak üzere iki kez Farsçaya tercüme edilmiştir. Muhtasar tercümesi *Mesûniyet-i Kur'an ez-Tahrîf* adıyla Muhammed Şehrâbî tarafından, mufassal tercümesi ise *Tahrîf-i Nâpezîy-i Kur'ân* adıyla Ali Nasîrî tarafından yapılmıştır. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/hatime (z); Behcetpûr, "Seyrî der zindegîy-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 189; Meyâncî, "Kitâb Şînâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet", 1/454.

¹⁷⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/17-33.

¹⁷⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/34-72.

Tabersî'nin kaynaklarının kendisine itibar edilmeyen kaynaklar olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸⁰

1. 2. 1. 3. *Şubuhât ve Rudûd Havle'l-Kur'ân*

Ma'rîfet'in *et-Temhîd fî ulûmî'l-Kur'ân* isimli külliyyatının yedinci cildi olarak neşredilmiş olan *Şubuhât ve rudûd havle'l-Kur'ân* adlı eseri, 1423/2002 yılında tamamlanmış olup müellifin en son kaleme aldığı eserlerden bir tanesidir. Eserin ana eksenini, Kur'an'a yönelik eski ve yeni bir takım şüphelerin reddi teşkil etmektedir.¹⁸¹

Beş bölümden oluşan eserin ilk bölümünde, Kur'an'ın kaynağına dair iddialar sorgulanmakta ve Kur'an'ın menşeinin Kitâb-ı Mukaddes olduğu iddiası, iki kitap arasında tarihi hadiseler ve düşünceler tek tek karşılaştırılarak reddedilmektedir.¹⁸² İkinci bölümde ise daha çok modern dönemde dile getirilen tarihsellik iddiası ele alınmakta, Kur'an'ın milâdî yedinci yüzyılın enstrümanlarını kullanmasının, onun nâzil olduğu kültürden etkilenmesinin aksine, o kültüre tesir edebilme amacına matuf olduğu vurgulanmaktadır. Bu bölümde çok eşlilik ve kölelik gibi çağdaş dönemde problem olarak görülen birçok mesele de irdelenmektedir.¹⁸³ Üçüncü bölümde, Kur'an âyetleri arasında çelişki gibi görülen meselelere değinilmektedir. Ardından dördüncü bölümde, Kur'an'ın ilmî ve tarihi gerçeklere muhalif olup olmadığı meselesi etraflica ele alınmaktadır. Son bölüm olan beşinci bölümde ise Ma'rîfet, Kur'an kıssalarına değinmekte; kıssaların üslûbu, gayesi, tekrar etmelerinin esrarı ve bazı kıssalarda problemleri görülen meseleler üzerine yoğunlaşmaktadır.¹⁸⁴ Bu eser, *Nakd-i şubuhât pîrâmûn-i Kur'ân-ı Kerîm*¹⁸⁵ ismiyle, ortak bir çalışmayla Farsçaya da tercüme edilmiştir.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/181-204.

¹⁸¹ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/hâtîme (ç); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 30; Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rîfet", 1/440.

¹⁸² Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 7/19-120.

¹⁸³ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 7/129-264.

¹⁸⁴ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 7/443-581; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rîfet", 191-192.

¹⁸⁵ "Kur'an-ı Kerîm Hakkındaki Şüphelerin Eleştirisi".

¹⁸⁶ Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rîfet", 1/442.

1. 2. 1. 4. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn fî Sevbihî'l-Kaşîb*

Hâdî Ma'rifet, tefsir tarihine dair kaleme aldığı iki ciltlik bu eserinin, Mısırlı âlim Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserine reddiye¹⁸⁷ yahut ilave mesâbesinde olduğunu ifade etmektedir. Ma'rifet, Zehebî'nin Şîa'nın Kur'an sahasındaki konumunu bilinçli bir şekilde görmezden geldiğinin de altını çizmektedir.¹⁸⁸

Hâdî Ma'rifet'in, Zehebî gibi mezhep odaklı bir taksimatın aksine tefsir tarihini daha kuşatıcı bir ayrımla ele aldığını belirtmemiz gerekir. Zira Zehebî, re'y ile yapılan tefsirlerin tarihini "câiz olan re'yle tefsir" ve "mezmûm olan re'yle tefsir" şeklinde ikiye ayırmış, Ehl-i sünnet tefsirlerini câiz olan re'y kategorisinde değerlendirirken, Mu'tezile ve Şîa gibi diğer fırkaların tefsirlerini ise mezmûm olan re'yle tefsir kategorisinde değerlendirmiştir.¹⁸⁹

Hâdî Ma'rifet'in bu eseri, tefsir tarihi yazıcılığının Şîi literatürdeki ikinci, tefsir yöntemlerine göre tefsir tarihi yazıcılığının ise ilk örneğidir. Şîi gelenekteki ilk tefsir tarihi eseri olan *Tabakat-e mofesserân-e Şîe* (1372/1994) adlı eser ise Abdurrahim Akîkî Bahşâyîşî (öl. 2012) tarafından tabakât tarzı üzere yani kronolojik sıra takip edilerek kaleme alınmıştır.¹⁹⁰ Ma'rifet'in bu eseri, ilk olarak Dânişgâh-i Ulûm-i İslâmiy-i Rızavî tarafından 1418/1997 yılında Meşhed'te basılmış, eser daha sonra *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli külliyyatın dokuz ve onuncu cildi olarak neşredilmiştir. Söz konusu eser, Ma'rifet'in öğrencileri

¹⁸⁷ Müellif, Zehebî'ye karşı bu eseri kaleme almasının gerekçelerini detaylı bir şekilde ortaya koymazken, bazı Şîi araştırmacılar buna gerekçe olarak Zehebî'nin İmâmiyye'nin gulât kabul ettiği Bâbiyye fırkasının eserlerini İsnâaşeriyye'nin eserleri içerisine dahil ettiği, Sahâbeden tefsirle maruf olan isimleri sayarken Hz. Ali'ye Abdullah b. Abbâs ve İbn Mes'ûd'dan sonra yer vermesi ve İkrime, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve Katâde gibi isimleri müfessirler arasında sayarken İmam Hasan, Hüseyin, Muhammed Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık gibi isimlere hiç yer vermemesini göstermektedir. bk. Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsilî Üstâd Ma'rifet", 1/408.

¹⁸⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (s). Zehebî'nin tefsir tarihi şemasının yapısal bir bütünlük taşımadığına ve kronolojik sürekliliği inkıtaya uğrattığına dair Sünnî dünyadan yapılmış tenkitler için bk. Dücan Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histografik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât* 2/4 (1999), 71-72.

¹⁸⁹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005), 1/244-25, 309.

¹⁹⁰ Aslan Habibov, "Çağdaş Şîi/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* içinde, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 221-245.

tarafından 2000 yılında *Tefsîr u müfessirân* adıyla Farsçaya da tercüme edilmiştir.¹⁹¹

1. 2. 1. 5. *et-Te'vîl fî Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Ârâ'*

Hâdî Ma'rîfet'in en son kaleme aldığı çalışmalardan biri de *et-Te'vîl fî muhtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'* isimli eseridir. Söz konusu eser; te'vîl ve te'vilin tefsir, mecâz ve hermenötik ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan mukayeseli bir çalışma olup, bu eser özellikle de *Temhîd*'deki bazı bölümlerin genişletilmesi ile meydana getirilmiştir. İlk bölümde müellif; te'vilin manası, müteşâbihin te'vili, Kur'an'da niçin müteşâbih âyetlerin yer aldığı ve müteşâbih âyetlerin te'vilini bilen “râsihûn”un kimler olduğu üzerinde durmaktadır.¹⁹² Ardından âyetin umûmî manasının açıklanması anlamında te'vil, re'y ile tefsir, müfessirin salahiyeti ve tefsir vecihlerinden söz etmektedir.¹⁹³ Eserin geriye kalan büyük bölümünde ise mecâzın te'vil ile ilişkisi, hermenötik ve nassın anlaşılması problemi ve hurufu mukattaa konuları incelenmektedir.¹⁹⁴

1. 2. 2. Tefsire Dair Eserleri

1. 2. 2. 1. *et-Tefsîru'l-Eseriyyûl-Câmi'*

Bu eser, Hâdî Ma'rîfet'in danışmanlığında Kum'daki bir grup araştırmacının Sünnî ve Şîî kaynaklardaki sahih rivayetleri derlemek sûretiyle kaleme aldıkları geniş hacimli bir tefsir çalışmasıdır. Tercih edilen rivayetler üzerine Ma'rîfet'in zaman zaman notlar düşmesi şeklindeki bir yöntemle devam eden bu proje, müellifin 30 Ocak 2007 tarihinde vefat etmesiyle yarım

¹⁹¹ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 31; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-i ilmî Âyetullah Ma'rîfet”, 200. Biz Ma'rîfet'in eserlerini incelerken eski, yeni baskılarını ve bu eserlerin tercümelerini mümkün olduğunca karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret ettik. Çünkü o, eserlerini bir süreç içerisinde yazdığından bazı fikirlerini sonraki baskılarda ya da kitabın tercümelerinde tashih ettiği görülmektedir. Örneğin; İbn Cüreyc, Ma'rîfet tarafından *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'un ilk baskısında isrâiliyatın temel kaynaklarından gösterilirken sonraki baskılarda ve Farsça tercümesinde bu Zehebî'nin bir yanılgısı olarak ele alınmakta ve onun sika olduğu vurgulanmaktadır. Onun bu kararında İbn Cüreyc'in Ca'fer-i Sâdık'ın ashabından olması, Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi isimlerin ondan hadis nakletmesi etkili olmuştur. bk. Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Meşhed: el-Câmi'atü'r-Razaviyye, 1418), 2/120-121; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 9/394, 10/111; Meyâncî, “Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rîfet”, 1/414-415.

¹⁹² Hâdî Ma'rîfet, *et-Te'vîl fî muhtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'* (Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 1427/2006), 9-33.

¹⁹³ Ma'rîfet, *et-Te'vîl fî muhtelifi'l-mezâhib*, 34-116.

¹⁹⁴ Ma'rîfet, *et-Te'vîl fî muhtelifi'l-mezâhib*, 121-267.

kalmıştır.¹⁹⁵ Bakara sûresinin sonuna kadar tamamlanabilen bu tefsir çalışması, Ma'rifet'in vefatından sonra 2008 yılında toplam altı cilt olarak basılmıştır.

Tefsirin mukaddimesinde müellif; Kur'an'ın fazileti, tefsir-tevîl, Kur'an'ın tahrifi, ilk üç dönemde tefsir faaliyetleri, tefsirin zaaf noktaları ve hurûf-ı mukattaa meselesini ele almaktadır. Ma'rifet, bu eserde yöntem olarak üç aşama takip etmeye çalışmıştır. İlk olarak iç bağlama dikkat ederek âyetteki murad-ı ilâhîyi tespit etmeye çalışmış, âyetteki müşkili çözmek için bu yeterli gelmediğinde ise bu seferde başka âyetlerden istimdâd yoluna gitmiştir. İkinci olarak, seleften (Sünnî-Şîî) nakledilen rivayetlerden istifade etmiştir. Son olarak da Kur'an'a arz yoluyla bu rivayetlerin sahîhini sakîminden ayırmak için tenkit mekanizmasını devreye sokmuştur.¹⁹⁶

Eserin, farklı tefsir yöntemleri içermekle birlikte genel olarak rivayet tefsiri özelliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1. 2. 2. 2. Tefsîr-i Sûreti Hucurât

Hucurât sûresinin İslâmî, edebî, ictimâî, siyâsî, ahlâkî ve itikâdî bir takım hakikatleri içerdiğini ifade eden Ma'rifet, bu sûrede on iki meseleye değinildiğini ve sekiz hususa işaret edildiğini belirttikten sonra, sûrenin detaylı tefsirine geçmektedir.¹⁹⁷ Söz konusu eser, önce makale olarak yayınlanmış, sonra da Zehra Akademi tarafından kitap olarak neşredilmiştir.¹⁹⁸

1. 2. 2. 3. Ma'ârifî ez Kur'ân

Söz konusu çalışma, Hâdî Ma'rifet'in 1380/2001 senesine kadar Ramazan aylarında Kum'daki Teblîgât-i İslâmî ofisinde öğrencilerin sordukları çeşitli meselelere yönelik tefsir derslerinin derlenmesinden oluşmaktadır. Yedi cilt olan çalışmanın 1374/1995 yılında yapılan itikat meselelerini içeren bölümü, *Ma'ârifî ez Kur'ân (Kur'an'dan Bilgiler)*; peygamberlerin ismeti ile alakalı olan altıncı

¹⁹⁵ Ma'rifet, *et-Tefsîru'l-eseriyü'l-câmi'* (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1429/2008), 6/559 (2 nolu dipnot); Behcetpûr, "Seyrî der zindegîy-i ilmî Âyetullah Ma'rifet", 195.

¹⁹⁶ Ma'rifet, *et-Tefsîru'l-eseriyü'l-câmi'*, 1/247-248; Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 30-31.

¹⁹⁷ Ma'rifet, "Âmûzehây-i ez Sûre-i Hucurât-1", *Endîşe-i Havza* 2/4 (1377/1996), 12-14; Ma'rifet, "Âmûzehây-i ez Sûre-i Hucurât-2", *Endîşe-i Havza* 4/1 (1377/1996), 86-98.

¹⁹⁸ Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 31; <http://www.maarefat.com/index.php/2015-02-27-12-53-23/114-2015-04-09-19-48-34>. Erişim: 2. 10. 2018.

bölümü de *Tenzîh-i enbiyâ* başlığıyla Hüsrev Tekaddüsî Niyâ tarafından müstakil olarak neşredilmiştir. Şîî gelenekte velâyet ile ilişkilendirilen âyetlerinin tefsirini içeren yedinci bölümü ise Müctebâ Hattât tarafından *Pertov velâyet (Velâyet Işığ)*¹⁹⁹ başlığıyla müstakil olarak neşredilmiştir. Geriye kalan dört bölümün ana meselelerini; Kur'an'a göre sağlam bir ekonominin temelleri, Kur'an'da ahlâkın temelleri, İslâmî hükûmet sistemi ile velâyet ve rehberlikle ilgili konular oluşturmaktadır.²⁰⁰

1. 2. 3. Fıkha Dair Eserleri

Hâdî Ma'rifet, Necef'te ikamet ettiği dönemden itibaren Kur'an ilimleri'nin yanısıra fıkıh alanında da çalışmalarını sürdürmüştür. Gerek usûl gerekse furû konularında 130 adet makalesi bulunan müellifin, bu sahada yazmış olduğu eserler şunlardır:

1. 2. 3. 1. *Temhîdü'l-kavâ'id*

Kazâyâ kalan namazların edâsı ile ilgili olan bu eser iki kısımdan oluşmaktadır: İlk bölümde Ma'rifet, söz konusu meselenin usûlü ile ilgili yirmi konuya yer vermektedir. Müellif söz konusu kitabın ikinci bölümünde ise kazâyâ kalmış ibadetlerle ilgili 43 fikhî meselenin yanısıra 17 fer'î meseleye de açıklık getirmektedir.²⁰¹ Söz konusu kitap, müellif tarafından hocası Hûî'nin ders takrirlerinden istifadeyle hazırlanmış olup 1390/1970 yılında Necef'te neşredilmiştir.

1. 2. 3. 2. *Ahkâm-i şer'î*

Ma'rifet, furû fıkha dair basit bir üslûpla ele aldığı eserin mukaddimesinde içtihad, ihtiyat ve taklid kavramlarını inceledikten sonra tahâret, ibâdet, muâmelât ve güncel meselelere yer vermektedir.²⁰² Fakihin bir görevinin de insanların ihtiyaç duyduğu problemleri çözmek olduğunu belirten müellif, fikhî kavramları

¹⁹⁹ İki bölümden oluşan bu eserin ilk bölümü; Şîî gelenekte imamı tanıma, imamın dünya üzerindeki rolü ve konumu, imamların ilmi, masûmiyeti, tevessül ve mehdiyet gibi konular tartışılmaktadır. İkinci bölümde ise velâyet meselesi ile ilişkilendirilen âyetler ele alınmaktadır. bk. Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet", 1/483.

²⁰⁰ Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet", 1/461-464; 464-466.

²⁰¹ Ma'rifet, *Temhîdü'l-kavâ'id* (Necef: Câmî'atü'n-Necefi'd-dîniyye, 1390/1970), 5-7; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime (ç); Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 32.

²⁰² Ma'rifet, *Ahkâm-i şer'î*, nşr. Tal'at Seyyide (Kum: Müessese Ferhengî-yi İntişârâtî'-t-Temhîd, 1383/2002), 29-31, 36, 93, 218, 309; Muhaddisî, *Hayât-i nîkân*, 32; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rifet", 211-213.

tanımladıktan sonra meseleleri gayet kısa bir şekilde ele almaktadır. Eser, Farsça olarak yazılmış, ancak Azerî Türkçesine ve Urdu diline de tercüme edilmiştir.²⁰³

1.2.3.3. *Nazra müstev‘abe fî hadîs-i “Lâ tü‘âdü...”*

Hâdî Ma‘rifet’in 1971 yılında Necef’te iken kaleme aldığı bu eser, esasen üç risâleden meydana gelmektedir. Kitaba da ismini veren ilk risâlesinde müellif, Şîî gelenekte “*Lâ tü‘âdü...”* hadisi olarak meşhur olan “*Namaz ancak beş şeyden dolayı iade edilir: Taharet, vakit, kıble, rûkû‘ ve secde.*”²⁰⁴ hadisi üzerine bina edilen fikhî meseleleri etraflıca tartışmakta,²⁰⁵ ikinci risâlede “*Kim namazına ziyade yaparsa onu iade etmesi gerekir.*”²⁰⁶ rivayeti etrafında cereyan eden fikhî meseleleri ele almaktadır.²⁰⁷ Kitaptaki son makale de Muhammed el-Feşârekî el-İsfahânî tarafından “*Lâ tü‘âdü...”* hadisi üzerine yazılan risâlenin özeti yer almaktadır.²⁰⁸

1.2.3.4. *Velâyetü’l-fakîh: Eb‘âdühâ ve hudûduhâ*

Ma‘rifet’in, İran İslâm Devrimi’nin ardından Humeynî’nin velâyet-i fakih teorisini²⁰⁹ savunmak amacıyla 1982 yılında kaleme aldığı bu eser iki ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde, velâyet-i fakih teorisi Hz. Peygamber ve imamlardan aktarılan rivayetlerle temellendirilmeye çalışılmaktadır. İkinci bölümde ise İran İslâm Devleti tecrübesinin diğer yönetimlere olan üstünlüğü açıklanmaya çalışılmaktadır.²¹⁰ Ma‘rifet, eserinin birçok yerinde Muhakkik Nâînî

²⁰³ <http://www.maarefat.com/index.php/2015-02-27-12-53-23/103-2015-04-09-19-43-47>. Erişim: 15. 10. 2018.

²⁰⁴ Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hür el-Âmilî el-Meşgarî ve Mirzâ Hüseyin en-Nûrî, *Vesâilü’ş-Şîa ve müstedrakühâ* (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1434/2012), 4/315.

²⁰⁵ Ma‘rifet, *Nazratün müstev‘abetün fî hadîs-i “Lâ tü‘âdü”* (Necef: y.y., 2010), 3-5.

²⁰⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/354-355; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, nşr. Muhammed Ca‘fer Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’t-taâruf, 1412/1992), 2/194; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, *el-İstibsâr fî mâ’h-tûlifê mine’l-ahbâr* (Beyrut: Müessesetü’l-a‘lemî, 1426/2005), 376.

²⁰⁷ Hâdî Ma‘rifet, *Lâ tü‘âdü*, 123-125; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 215-216.

²⁰⁸ Ma‘rifet, “*Lâ tü‘âdü...”* hadisi ile ilgili risâlesini yazarken müellifin bu eserinin varlığından haberdar olmuş, ancak Kum’a göçettikten sonra Muhammed el-Feşârekî’nin talebesi Abdülkerîm el-Hâirî’nin oğlu vasıtasıyla bu risâleye ulaşmış ve bunu özet şeklinde kitabın sonuna eklemeyi uygun görmüştür. bk. Hâdî Ma‘rifet, *Lâ tü‘âdü*, 148.

²⁰⁹ Humeynî’nin velâyet-i fakîh anlayışı, Şîî gelenekte fakihlerin var olan yetkisini genişleterek, on ikinci imamın gaybeti döneminde âdil bir fakihin devleti yönetmesi gerektiği tezi olarak ifade edilebilir. bk. Rûhullah Müsevî Humeynî, *Velâyet-i fakih* (b.y.: İntişârâtı Kumeyl, t.y.), 64-65.

²¹⁰ Muhammed Hâdî Ma‘rifet, *Velâyetül-fakîh: Eb‘âdühâ ve hudûduhâ* (Kum: y.y. t.y.), 14, 60; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 205-206.

ve özellikle merci-i taklîd²¹¹ olan hocası Hûî'nin velâyet-i fakih teorisine yönelik eleştirilerine yer vermekte, ayrıca onlara karşı bu teoriyi savunmaya çalışmaktadır. Söz konusu eser, 1402/1981 yılında *Mâlikiyyetü'l-arz* isimli eseriyle birlikte Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî kurumu tarafından neşredilmiştir.²¹²

1.2.3.5. *Velâyet-i Fakîh*

Humeynî'nin 1989 yılında vefat etmesinin ardından onun velâyet-i fakih teorisi tartışmaya açılmış; bunun gelenekten kopuk yeni bir teori olduğu, geçmiş fukahâdan hiçbirisinin fakihin mutlak otoritesinden bahsetmediği ve bunun din adına üretilmiş bir diktatörlük olduğu vurgulanmaya başlanmıştır. Yine bu tartışmalarda, politika ve dinin iki ayrı alan olduğu ve fakihin bilimsel bir konu olan hükûmet üzerinde bir yetkisinin bulunmadığı dile getirilmiştir. Hâdî Ma'rîfet, devrimden hemen sonra bu teoriyi savunmak üzere yazılar kaleme aldığı gibi, Humeynî'nin vefatının ardından yaşanan bu tartışmalara yönelik olarak yine söz konusu teoriyi savunmayı kendisine bir görev saymış ve bu nedenle de Farsça olarak bu eseri kaleme almıştır. Dokuz bölümden oluşan kitapta genel olarak velâyet-i fakih teorisi ve bunun Şîî gelenekteki meşruiyetinin temelleri ele alınmaktadır. Eser, Müessese-i Ferhengî-yi Temhîd tarafından 1998 yılında neşredilmiştir.²¹³

1. 2. 4. Diğer Eserleri

Hâdî Ma'rîfet'in eserlerine bakıldığında en üretken olduğu iki alan olarak Tefsir-Ulûmü'l-Kur'ân ve Fıkıh-Fıkıh Usûlü sahalarının öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte, müellifin farklı ilmî disiplinlerde de birçok eser verdiğini görmekteyiz. Ma'rîfet'in söz konusu eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1.2.4.1. *Tenâsühü'l-ervâh*

²¹¹ İmâmiyye Şîa'sında fetvasına başvuru en yetkili müctehid. bk. Hamid Algar, "Merci-i taklîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/172-174.

²¹² Ma'rîfet, *Velâyetül-fakîh*, 29, 31, 35, 47, 49; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rîfet", 205.

²¹³ Ma'rîfet, *Velâyet-i fakîh* (Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Temhîd, 1377/1998), 8-13; Behcetpûr, "Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma'rîfet", 206-207.

“Ruhun, ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi” olarak tanımlanan tenâsüh/reenkarnasyon meselesinin tartışıldığı söz konusu eser, Ma‘rifet’in Necef’te iken kaleme aldığı çalışmalarından biridir. Bir mukaddime ve üç bölümden müteşekkil eserin en önemli kısmı, reenkarnasyonun İslâm açısından incelenerek; felsefî, ilmî ve dinî yönden reddedildiği bölümdür. Müellifin bu çalışması, Nasrullah Âyetî tarafından *Bâzgeşt-i rûh (Ruhun Geri Dönüşü)* adıyla Farsçaya tercüme edilerek 1395/1975 tarihinde neşredilmiştir.²¹⁴

1.2.4.2. *Câmi‘a-i Medenî*

Hâdî Ma‘rifet’in bu eseri muhtelif zamanlarda yayınlanmış yedi makalesinin kitap haline getirilmesinden oluşmaktadır. Kitap, içerisindeki ilk ve en uzun makale göz önünde bulundurularak *Câmi‘a-i Medenî (Sivil Toplum)* olarak isimlendirilmiştir. Eserin muhtevasını içeren makaleler; “Sivil toplum ya da dinî toplum, velâyet-i fakih sisteminde demokrasi, İslâm hükûmet sisteminde özgürlük, dini çoğulculuğun (plüralizm) eleştirisi, Şeyh Ensârî ve Âyetullah Hûî’nin gözünden velâyet-i fakih ve insan haklarına bakış” başlıklarını içermektedir.²¹⁵

1.2.4.3. *Mâlikiyyetü’l-arz*

Velâyet-i fakih kitabıyla birlikte neşredilen bu eserin muhtevasını, toprak sahiplerinin gerçek manada toprağa mâlik olup olmadıklarına yönelik bir soruya müellif tarafından verilen cevaplar oluşturmaktadır. Ma‘rifet bu eserinde, bir maslahat söz konusu olduğunda halifenin emriyle toprak sahibinin toprak üzerindeki tasarrufundan el çektirilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır.²¹⁶

1.2.4.4. *Ehlü’l-beyt ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*

Bu kitap, Ma‘rifet’in *Risâletü’s-sekaleyn* dergisinde yayınlanan makalelerin kitap haline getirilmiş halidir. Özellikle, “Ehl-i beyt, Kur’an’ın vârisleri ve Peygamber’in ilminin hamilleri” ile “Ehl-i beyt’in Kur’an tefsirindeki rolü” başlıklı makaleleri, eserde önemli konular olarak öne çıkmaktadır.²¹⁷

²¹⁴ Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 202-204.

²¹⁵ Ma‘rifet, *Câmia-i Medenî* (Kum: Müessese-i Ferhengî-yi İntişârâtî et-Temhîd, 1378/1998), 3; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 208.

²¹⁶ Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma‘rifet”, 210-211.

²¹⁷ Meyâncî, “Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma‘rifet”, 1/460.

1.2.4.5. *Hukûku'l-mer'e fi'l-İslâm*

Hâdî Ma'rîfet söz konusu eserini, 1958'de Abdülkerim Kâsım (öl. 1963) tarafından gerçekleştirilen Irak Devrimi sonrasında ülkede baş gösteren komünist düşüncelere karşı kaleme almıştır.²¹⁸

²¹⁸ Ma'rîfet, "Seyrî der zindegî-yi nâme", 2; Meyâncî, "Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rîfet", 1/483.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİA'DA KUR'AN TARİHİ

“Kur'an Tarihi” veya Arapça olarak “Târîhu'l-Kur'ân” ismiyle yazılan eserlerin kaynağını, Batılı araştırmacıların yaptıkları çalışmaların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Theodore Nöldeke'nin (öl. 1930) 1860 yılında yayınladığı Almanca *Geschichte des Qurans* [*Kur'an Tarihi*]²¹⁹ adlı eserinden önce İslâm dünyasında bu isimde bir eserin telif edilmediği görülmektedir. Yine Yahudi asıllı Macar oryantalist Ignaz Goldziher'in (öl. 1921) Leiden'de 1920 yılında yayınlanan *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* [*İslâm Tefsir Ekolleri*]²²⁰ adlı eseri de Nöldeke'nin eserinden sonra bu alanda Batı'da kaleme alınmış en önemli eserlerden biridir. Bu eserleri, Gotthelf Bergsträsser'in daha sistematik olan *Geschichte des Qorantexts* [*Kur'an Metninin Tarihi*] isimli eseri takip etmektedir.²²¹ Arthur Jeffery (öl. 1959), Müslüman müelliflerin Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili “ulûmü'l-Kur'ân” türü eserlerde verdikleri bilgileri yeterli görmeyerek, bunların daha çok Kur'an'ın tefsirine odaklandıklarına dikkat çekmektedir. Jeffery bu hususta, yalnızca Şîî âlim Ebû Abdullah ez-Zencânî'nin Batılı Kur'an çalışmalarından esinlenerek telif ettiği *Tarihu'l-Kur'ân* adlı eserini dikkate değer bulmaktadır.²²²

Jeffery'nin Müslüman ilim adamlarına yapmış olduğu bu eleştiri bizce haklı bir eleştiri değildir. Zira “Kur'an Tarihi” ismiyle Batı'da yapılan çalışmaların muhtevasını, Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında yazılması ve muhafaza edilmesi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanlarında cem' ve istinsâhı, sahâbe mushafları, yedi harf meselesi ve kıraatler gibi konular oluşturmaktadır.

²¹⁹ Bu eser, *Kur'an Tarihi* (İstanbul 1970) başlığı ile Muammer Sencer tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

²²⁰ Bu eser, Abdülhalîm en-Neccâr tarafından *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* başlığıyla Arapçaya tercüme edilmiş (Kahire 1955), bu tercümeden de *İslâm Tefsir Ekolleri* (İstanbul 1997) adıyla Mustafa İslamoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

²²¹ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Next of the Qur'ân* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 3.

²²² Jeffery, *Materials for the History of the Next of the Qur'ân*, 3 (dipnot 4); Bilal Gökçir, “Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Darulfunun İlahiyat] 27 (2012): 11-12.

Bu konular ve daha fazlası, her ne kadar “Kur’an Tarihi” başlığı altında olmasa da klasik ulûmü’l-Kur’an eserlerinde detaylı bir şekilde yer almaktadır. Özellikle Zerkeşî ve Süyûtî’nin ansiklopedik türdeki ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin, Jeffery’nin bahsettiği ihtiyacı karşıladığı söylenilebilir. Ancak ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun burada eksikliğini hissettiği hususun, Kur’an’ın tevâtüren sâbit olan metnini zedeleyecek rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.²²³

Hâdî Ma’rifet, klasik ulûmü’l-Kur’ân eserlerindeki benzer şekilde Kur’an Tarihi ile ilgili meselelere *et-Temhîd*’de yer vermektedir. Ancak oryantalistlerin yukarıda değinilen çalışmalarından sonra İslâm dünyasında Kur’an Tarihi ve ulûmü’l-Kur’ân meseleleri genellikle birbirinden ayrılmaktadır. Biz de çalışmamızda, günümüzdeki bu yaygın kullanımı esas alarak, Kur’an Tarihi konularını diğer ulûmü’l-Kur’ân konularından ayrı olarak ele almayı uygun gördük. Ayrıca, daha çok Kur’an’ın metniyle ilgili olduğundan, Kur’an’ın tahrifi iddialarına da bu bölümde yer vermeyi tercih ettiğimizi belirtmeliyiz. Kur’an tarihine dair bu kısa girişten sonra, risâletin başlangıç noktası olan vahiy meselesine geçebiliriz.

2. 1. VAHİY

Sünnî kaynaklarda olduğu üzere Şîî kaynaklarda da vahiy kelimesi, “işâret etmek, mektup yazmak, ilhâm etmek ve gizli konuşmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²²⁴ Ayrıca vahiy kelimesinin, başkasından gizli olacak şekilde muhatabı bilgilendirme kastı taşıyan şeyde kullanıldığı vurgulanmaktadır.²²⁵

Şîî âlimler, vahiy kelimesinin Kur’an’da birçok farklı anlamda kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Sünnî gelenekteki gibi Şîî gelenekte de vahyin Hz. Meryem’e nisbeti²²⁶ “rüya”, bal arısına nispeti²²⁷

²²³ Jeffery, *Materials for the History of the Next of the Qur’ân*, 3.

²²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü’l-lüga*, thk. Remzî Münîr (b.y.: Dâru’l-İlmi li’l-melâyin, 1987), 1/85; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/458-459; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, t.y.), 515.

²²⁵ Hüseyin Cevân Ârâste, *Dürûs fî ulûmi’l-Kur’ân* (Tahran: Merkezü’l-Mustafâ el-âlemî li’tercümeti ve’n-neşr, 1435/2013), 55.

²²⁶ el-Kasas 28/7.

²²⁷ en-Nahl 16/68.

“içgüdüsel ilham”, şeytanlara nispeti²²⁸ “vesvese” ve kavmiyle konuşması bağlamında Hz. Zekeriyya’ya nispeti²²⁹ ise “işaret” olarak yorumlanmaktadır.²³⁰ Bunun yanı sıra Şîî kaynaklarda Hz. Ali’den nakledilen bir rivayette, Kur’an’da vahiy kelimesinin; “risâlet/nübüvvet, ilhâm, işâret, takdir, emir, kizb (yalan) ve haber” olmak üzere yedi farklı anlamda kullanıldığına örnekleriyle birlikte yer verilmektedir.²³¹

Vahiy konusu, Şîî gelenekteki ilmü’l-imam/imamın bilgisi meselesi ile yakından ilgilidir. Nitekim Küleynî, imamların Hz. Peygamber’in ve diğer peygamberlerin ilimlerinin vârisi olduğu, gelmiş ve gelecek şeylerin bilgisinin imamlara gizli olmadığı ve imamların birşeyi bilmeyi arzu ettiklerinde Allah’ın bunu onlara direkt bildirdiği gibi çok sayıda rivayete yer vermektedir.²³² Bu noktada Şîî âlimlerin vahiy ile imamın her türlü yanılığdan uzak bir şekilde bilgilendirilmesinin arasını nasıl tefrik ettikleri merak uyandırmaktadır. Ahbârî ekolden Şeyh Sadûk, imamların ahbârının Kur’an’a muvafık olduğunu, zira bu rivayetlerin de vahiy yoluyla geldiğini söylemektedir.²³³ Usûlî ekolün önde gelen ismi Şeyh Müfid ise onun aksine Hz. Allah’ın birçok kimseye rüya âleminde, doğru olduğundan şüphe duyulmayan birtakım şeyleri gösterebileceğini, ancak Hz. Peygamber’den sonra artık buna “vahiy” isminin verilemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca Şeyh Müfid, Hz. Peygamber’den sonra kendisine vahiy indiğini söyleyen kimsenin küfre gireceğine dikkat çekmektedir.²³⁴ Dolayısıyla, İmâmiyye’ye göre Hz. Peygamber’den sonra Allahü Teâlâ, imamlara olacak olan hadiselerin bilgisini bir şekilde işittirmektedir. Ancak Rasûlullah’tan sonra hiç kimseye vahyin gelmeyeceği noktasında ümmetin icmâsı olduğundan buna

²²⁸ el-En‘âm 6/121.

²²⁹ Meryem 19/11.

²³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî, *Tashîhu İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye* (Kum: el-Mü’temeru’l-Âlemî li’ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 120-121; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/747; Râmyâr, *Târîh-i Kur‘ân*, 77-78, 86-89.

²³¹ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/254-255; Ârâste, *Durûs*, 58.

²³² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/324, 382, 383, 393; 2/309, 37.

²³³ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk. *el-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye* (Kum: el-Mü’temeru’l-âlemî li’ş-Şeyh el-Müfid, 1414), 117. Ancak bu eserin muhakkiki, söz konusu ifadenin bir başka nüshada “imamların ahbârının vahiy dışında bir yolla geldiği” şeklinde geçtiğine dair bir not düşmüştür.

²³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî, *Evâilü’l-makâlât fi’l-mezâhib ve’l-muhtârât* (Kum: el-Mü’temeru’l-Âlemî li’ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 68.

“vahiy” ismi verilmemelidir.²³⁵ Çağdaş bazı Şîî âlimler de vahiy kelimesinin Kur’an’da yaklaşık yetmiş yerde peygamberlere mahsus olarak kullanılıp başka hususlarda nadiren kullanılmasından hareketle, bu kelimenin peygamberler dışında kullanılmasının dînî edebe uygun olmadığını belirtmişlerdir.²³⁶

Hâdî Ma‘rifet ise vahyin sözlükte, “îmâ, fısıltı yahut yazıyla gizli ve süratli bir şekilde bildirim” olarak tanımlandığını,²³⁷ Kur’an’da da vahiy kelimesinin “gizli işaret, ilhâm, içgüdüsel hidayet ve risâlî vahiy” olmak üzere dört anlamda kullanıldığını belirtmektedir.²³⁸

Ma‘rifet, Kur’an’da yetmişten fazla âyette vahiy kelimesinin istilâhî anlamıyla kullanıldığını ifade etmekte ve bunu da “vahy-i risâlî” terkihiyle kavramsallaştırmaktadır. O, vahy-i risâlîyi; “Hz. Allah’ın risâletini tebliğ etmek üzere vasıtasız veya bir melek vasıtasıyla peygambelerine ilkâ ettiği şey” olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifadeyle vahyi, “Rasûlüllah’ın bâtinî şahsiyeti ile Mele-i a‘lâ arasında direkt olarak kurulan ruhsal irtibat” olarak nitelendirmektedir. Vahyin kaynağının son derece açık bir şekilde bilinmesiyle kaynağı belirsiz olan ilhamdan ayrıldığına dikkat çeken Ma‘rifet, vahiy olgusunun kişinin benliğinde birikmiş hislerin yansıması olan bilinçaltından ayrıldığını belirtmektedir. Zira ona göre vahiy, kişinin benliğinin hâricinde Allah katından bildirilmekte olup çoğunlukla istemsizce ortaya çıkmakta; bilinçaltı ise kişinin kendi iç dünyasından kaynaklanmaktadır.²³⁹

Çağdaş ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin mukaddimelerinde sıklıkla görülen, pozitivizm etkisinde kalmış zihinlere vahiy olgusunu açıklama çabasının

²³⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu İ’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 121-122. Şeyh Müfid, bir başka eserinde ise insanların hikmetini bilemediği bu bilgiye imamların; ilâhî talim, peygamber vasıtasıyla, sâdık rüya veya başka bir şekilde ulaşabileceğini belirtmektedir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Füsûlû’l-muhtâre* (Kum: el-Mü’tameru’l-Âlemî li’ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 113-114.

²³⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Kum: Menşûrâtü cemâ’ati’l-müderrisin fi’l-havzati’l-‘ilmiyye, t.y.), 12/192. Bazı Şîî araştırmacılar ise Şîî rivayet kaynaklarında son derece önemsenen imamların bilgilendirilmesi meselesini, Sünnî anlayıştaki “Sünnet” gibi görmek istemiştir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 95-98.

²³⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 515; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 5/37.

²³⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/67-68.

²³⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/70-73. Benzer bir yaklaşım için bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 148.

Ma‘rifet’in eserine de yansıdığı söylenebilir.²⁴⁰ Zira o, insan vücudunun sadece görünenen ibaret olmadığından ve insanın cismânî varlığının ötesinde bir de rûhânî varlığının olduğundan bahsetmektedir. Bu özelliğiyle de insanın, maddî âlemin ötesindeki varlıklarla iletişime geçmesinin şaşılacak bir şey olmadığını belirtmektedir.²⁴¹

Bu bağlamda çağdaş Şîî müfessir Tabâtabâî de Hz. Peygamber’in vahyi alırken havâss-ı hamse diye tabir edilen beş duyu organını kullanmadığını belirtmektedir. Zira o, yanında başkaları varken vahye muhatap olduğu esnada vahiy meleşini görüp sesini işitmesine ve vahyin zorluğunu hissetmesine rağmen, yanındakiler Cebrâil’i ne görmüşler ne de sesini işitmişlerdir. Böylece Tabâtabâî, bu durumu Hz. Peygamber’in vahyi duyu organları ile almadığının delili olarak zikretmektedir.²⁴² Hâdî Ma‘rifet de ona paralel olarak, vahyin hangi şekilde gelirse gelsin onun ilkâ edildiği yerin Hz. Peygamber’in kalbi yani bâtinî şahsiyeti olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif, “*Kur'an'ı Allah'ın izniyle senin kalbine o (Cebrail) indirmiştir.*”²⁴³ ve “*Onu (Kur'an'ı), senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.*”²⁴⁴ âyetlerinde bu hakikatin vurgulandığını belirtmektedir.²⁴⁵

Ma‘rifet, vahyin geliş şekillerini ise sâdık rüya, Cebrâil vasıtası ve direkt vahiy olmak üzere üç ana başlık altında ele almaktadır. Onun vahyin geliş yollarına yönelik verdiği bilgilerin genelde Sünnî kaynaklarda yer alan bilgilerle paralel olduğu görülmektedir. Ma‘rifet’in vahyin geliş şekillerine dair görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

a) Ma‘rifet, vahyin geliş yollarından ilki olan sâdık rüyanın, Hz. Peygamber’in ruhunu aydınlatan nûrânî bir parıltıdan kinaye olduğunu belirtmektedir. İmam Bâkır’dan nakledilen “Hz. Peygamber’in, Hz. İbrahim’in rüyası gibi uykusunda gördüğü şeyler, vahiyden önce gelen nübüvvet sebepleri/alametleridir. Sonrasında ise Cebrâil, kendisine Allah katından risâleti

²⁴⁰ bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/63-80; Mennâ’ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1430/2009), 27-29; Ali es-Sağîr, *Târihu’l-Kur’ân* (b.y: y.y. t.y.), 5-10.

²⁴¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/73-93.

²⁴² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 15/346; Ârâste, *Durûs*, 67.

²⁴³ el-Bakara 2/97.

²⁴⁴ eş-Şuarâ 26/193-194.

²⁴⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/72.

getirmiştir” rivayetiyle de²⁴⁶ bunu teyit etmektedir. Ma‘rifet, bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber’e önce sâdık rüyalarla nübüvvet verildiğini, sonra da vahiyle risâlet makamına eriştiğini söylemektedir.²⁴⁷

Sünnî gelenekte olduğu gibi Ma‘rifet de Kur’an’da rüya halinde gelen bir âyetin bulunmadığını vurgulamaktadır. Hatta Kevser sûresinin uykuda nâzil olduğuna dair nakledilen bir rivayete²⁴⁸ yer vererek, bu sûrenin Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’i “ebter/nesli kesik” olarak ayıpladıklarında nâzil olduğunun, neredeyse tevâtür derecesine ulaştığını belirtmektedir. Kevser sûresinin Hz. Peygamber uykudayken nâzil olduğunu rivayet eden Enes b. Mâlik ise Hicret esnasında henüz dokuz/on yaşında bir çocuktur. Dolayısıyla, Enes’in genel kabule muhalif olan bu rivayetine itimat edilmemelidir.²⁴⁹

b) Vahyin geliş yollarından bir diğeri ise Cebrâil vasıtası ile vahyin gelmesidir. Şîi kaynaklarda, Cebrâil’in Hz. Peygamber’in yanına girmek üzere izin isteyip önünde “kölenin oturuşu” gibi oturduğuna dair rivayetler öne çıkmaktadır.²⁵⁰ Ma‘rifet, Cebrâil’in iki kez aslî sûretinde, diğerlerinde ise sahâbeden Dihyetü’l-Kelbî (öl. 50/670) sûretinde geldiğini ifade etmektedir. Şîi müelliflerin Cebrâil’in sahâbeden Dihye sûretinde gelmesine yönelik rivayetlere herhangi bir itiraz yöneltmedikleri görülmektedir.²⁵¹

c) Vahyin geliş yollarından üçüncüsü ise melek olmaksızın direkt yani vasıtasız olarak vahyin Hz. Peygamber’e inmesidir. Ma‘rifet, sahâbenin vahiy anında Rasûlullah’ı tasvir eden sözlerine istinaden, vahyin çoğunlukla bu şekilde geldiğini iddia etmektedir. Şîi muhaddis Şeyh Sadûk, Şîa muhaliflerinin iddia ettiğinin aksine, vahiy geldiğinde Hz. Peygamber’in baygınlık geçirmesi ve kendisinden terler boşalmasının Cebrâil vasıtasıyla gelen vahiyde olmadığını ifade etmektedir.²⁵² Zira Ca‘fer-i Sâdık’a, “baygınlık halinin Cebrâil indiğinde mi

²⁴⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/176; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/266.

²⁴⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/95-96.

²⁴⁸ Enes b. Mâlik’ten gelen rivayet şu şekildedir: Biz Rasûlullah’ın huzurunda bulunuyor iken o kısa bir süre uyuyuverdi. Daha sonra tebessüm ederek başını kaldırdı. Bizler: “Ey Allah’ın Rasûlü! Tebessüm etmenize sebep nedir?” diye sorduk. Bunun üzerine “Az önce bana bir sûre indirildi.” buyurup Kevser sûresini okudu. bk. Müslim, “Salât”, 53.

²⁴⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/96-97. Benzer bir yaklaşım için bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 48.

²⁵⁰ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/248, 260.

²⁵¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/98-100.

²⁵² Şeyh Sadûk. *el-İ’tikâdâtü’l-İmâmiyye*, 95. Bu konuda Sünnî ve Şîi rivayetlerindeki farklılık için bk. Mîr Muhammedî, *Buhûs*, 39-40.

olduğu sorulunca” o, bilakis Cebrâil geldiğinde Hz. Peygamber’den girmek için izin isteyip önünde bir kölenin oturuşu gibi oturduğunu aktarmakta, bu halin vasıtasız olarak gelen vahye mahsus olduğunu bildirmektedir.²⁵³ Ancak çağdaş Şîî araştırmacılarından bazıları, bu rivayetlerin delil için yeterli olmadığını belirterek, Kur’an’ın tamamının Cebrâil vasıtası ile nâzil olduğunu ileri sürmektedirler.²⁵⁴

Ma’rifet, vahiy meleşini görme ve işitme konusunda Hz Ali’ye ayrı bir parantez açmaktadır. Nitekim Ma’rifet, Hz. Peygamber’in “Ey Ali! Sen de benim gördüğümü görüyor ve benim işittiğimi işitiyorsun. Fakat sen peygamber değilsin”²⁵⁵ şeklinde bir rivayete yer vermekte ve Hz. Ali’nin Cebrâil’i defalarca gördüğünü ve Hz. Peygamber uykudayken onunla konuştuğunu aktarmaktadır.²⁵⁶

2. 1. 1. Vahyin Mâhiyeti

Vahyin mâhiyeti meselesi, onun Hz. Peygamber’e inzâli sürecindeki önemli hususlardan birisidir. Vahyin lafzının da manası gibi Cenâbı Hakka ait olup olmadığı meselesi, vahyin mâhiyeti ile ilgili tartışmaların başında gelmektedir. Bu konudaki önemli konulardan bir diğeri ise Kur’an vahyinin hitap mı yoksa kitap mı olduğu hususudur.

2. 1. 1. 1. Vahyin Lafız ve Mana İle Birlikte Nâzil Olması

Sünnî ulûmü’l-Kur’an kaynaklarında nâzil olan vahyin mâhiyetine dair üç farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre vahiy, Hz. Peygamber’e lafız ve mana birlikte nâzil olmuştur. İkinci görüşe göre ise Cebrâil, Hz. Peygamber’e yalnızca manayı indirmiş, Hz. Peygamber de nâzil olan vahyi kelimelere dökmüştür. Son olarak üçüncü görüşte ise vahyi Cebrâil yalnızca mana ile almış, sonra da bunu Arap dilinin lafız kalıplarıyla kendisi ifade etmiştir.²⁵⁷

²⁵³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlû’l-d-dîn ve tamâmû’l-ni’me* (Tahran: Menşûrâtü’l-İslâmiyye, 1395), 85; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/256.

²⁵⁴ Ebû’l-fazl Mîr Muhammedî ez-Zernedî, *Buhûs fî târîhi’l-Kur’ân ve ulûmih* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1420), 14-15.

²⁵⁵ Ebû’l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Müsevî el-Alevî, *Nehcü’l-belâga*, thk. Feyzü’l-İslâm (Kum: Hicret, 1414), 301.

²⁵⁶ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/72-73, 100.

²⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/159.

Sünnî âlimler, bu üç görüşten birincisini yani Kur'an vahyinin lafız ve mana ile birlikte nâzil olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.²⁵⁸ Hatta Mâtürîdî, Kur'an vahyinin manzûm ve müellef olarak değil de Hz. Peygamber'in kalbine bir hayal olarak indirildiği ve onun vahyi kalbinde şekillendirdiği sonra da dili ile ifadelere döktüğü şeklindeki ikinci görüşü Bâtûnîlere nispet etmektedir. Ona göre, “*Vahyi tam alma telâşî yüzünden dilini kımlatma!*”²⁵⁹ âyeti, Kur'an'ın lafız ve mana ile birlikte nâzil olduğuna delalet etmektedir. Çünkü dili hareket ettirme, ancak müellef ve manzum bir metni ezberlemeye çalışırken olur. Şayet vahiy sadece mana olarak inseydi Hz. Peygamber böyle bir şeye teşebbüs etmez, önce onu kalbinde tasavvur eder, sonra da lafza dökerdi.²⁶⁰

Çağdaş bazı araştırmacılar ise Kur'an'ın Hz. Peygamber'e soyut bir anlam olarak vahyedildiğini ve onun tarafından lafza döküldüğünü iddia ederken²⁶¹ bazıları ise Kur'an'ın Cebrâil tarafından lafza döküldüğünü öne sürmüşlerdir.²⁶² Kur'an'ın Hz. Peygamber'in veya Cebrail'in sözü olduğuna dair daha çok hem Hâkka hem de Tekvîr sûresinde yer alan “*Kur'an elbette değerli bir elçinin sözüdür.*”²⁶³ âyeti delil olarak getirilmektedir. Oysa müfessirler ekseriyetle Hâkka sûresinde Hz. Peygamber'in, Tekvîr sûresinde ise Cebrâil'in kastedildiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Mâtürîdî ve Râzî, Kur'an'ın lafız ve mana olarak Hz. Allah'a ait olduğunu, ancak gökten yere indirmesi sebebiyle Cebrail'in sözü ve insanlara tebliğ etmesi sebebiyle de Hz. Peygamber'in sözü şeklinde ifade edildiğini, bu durumun Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması gerçeğiyle çelişmeyeceğine dikkat çekmişlerdir.²⁶⁴ Dolayısıyla buradan hareketle vahyin lafzını Hz. Peygamber'e veya Cebrail'e isnad etmek makul gözükmemektedir.

²⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/159.

²⁵⁹ *el-Kıyâme* 75/16.

²⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 10/344.

²⁶¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 193; Murat Sülün, “Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997), 129-130; Mehmet Soysaldı, “Kur'an Vahyinin Oluşum Şekli”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000), 182.

²⁶² Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Meleğin Vahyidir* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), 8-16.

²⁶³ *el-Hâkka* 69/40; *et-Tekvîr* 81/19.

²⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/592, 24/258; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/189, 10/435; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âtilu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1401/1981), 30/633; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Muhammed Abdusselam Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye,

Şîî/İmâmî âlimler de vahyin lafız ve manasıyla birlikte Hz. Allah'a ait olduğu görüşünü savunmaktadır. Önde gelen Şîî âlimlerden Şeyh Sadûk'un vahyin nüzûl keyfiyetine dair şu ifadeleri vahyin lafız ve mana ile indigine işaret etmektedir: “Bizim itikadımıza göre İsrâfîl'in iki kaşı arasında bir levha vardır. Allahü Teâlâ, vahiyle konuşmayı dilediğinde o levhaya vurur. Sonra O; levhaya bakarak orada yazanı okur; bu okunanı İsrâfîl Mîkâil'e, Mîkâil Cebrâil'e, Cebrâil de peygamberlere iletir.”²⁶⁵ Şîî müfessirlerin de genel olarak vahyin lafız ve mana birlikte Hz. Allah'a ait olduğunu düşündüklerini söylemek mümkündür. Mesela Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî gibi bazı müfessirler, “*Kur'an elbette değerli bir elçinin sözüdür.*”²⁶⁶ âyetinin, vahyin Allah'ın keliması olup onu Hz. Peygamber'in lisanına indirdiğine; diğer bir ifadeyle Allah Rasûlünün vahyi Cebrail'den işittiğine, yoksa kendi sözü olmadığına delalet ettiğini belirtmektedir.²⁶⁷ Tabâtabâî de aynı âyetin tefsirinde, vahyin lafzının Allah'a ait olduğunu, Cebrâil'e nisbetinin tamamen vahye aracı olması açısından olduğunu söylemektedir.²⁶⁸ Ayrıca o, elçinin ancak kendisini görevlendirenin sözünü nakledebileceğini söyleyerek vahyin rasûle nispetinin vahyin Allah'a ait olmasına zarar vermeyeceğini belirtmektedir.²⁶⁹

Hâdî Ma'rifet'e gelince o da Kur'an'ın, Allah katından lafız ve mana ile birlikte nâzil olduğu görüşündedir. Ona göre Kur'an'ın ifadelerindeki tertip ve düzen, tamamen vahyin şekillendirmesiyle olmuş, ne Cebrâil ne Hz. Peygamber ne de bir başkasının vahyin kelimelere dökülmesinde bir müdahalesi söz konusu değildir. Ma'rifet'e göre gerek Kur'an âyetlerinde gerekse hadislerde vahyin lafız ve mana ile birlikte nâzil olduğua dair birçok delil bulunmaktadır.²⁷⁰

Ma'rifet, öncelikle birçok âyette Kur'an'ın “Allah'ın kelâmı” olduğunu dikkat çekildiğini belirtmektedir. Örneğin, “*Onlar Allah'ın kelâmını değiştirmek*

2009), 4/594; 4/697; Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 150-151.

²⁶⁵ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, 81.

²⁶⁶ et-Tekvîr 81/19.

²⁶⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/677; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/165.

²⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/218, 11/75.

²⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19/404.

²⁷⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/45.

istiyorlar.”²⁷¹ ve “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.”²⁷² gibi âyetlerde Kur’an “Allah’ın kelâmı” olarak isimlendirilmektedir. Yine Hz. Ali’den nakledilen “...O, Allah’ın kelâmıdır: Onun te’vîli beşerin kelâmına benzemez.”²⁷³ rivayetinde Kur’an, “Allah’ın kelâmı” olarak nitelendirilmiştir. Lafız ve mana olarak birisine ait olmayan bir söz, ona nispet edilemez. Dolayısıyla buradan Kur’an’ın da lafız ve manasıyla birlikte Hz. Peygamber’e nâzil olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁷⁴

Ma’rifet yine vahyin Hz. Peygamber’e nüzûl sürecinden bahsedilirken okuma anlamına gelen “kırâat/ikrâ” kelimelerinin kullanılmasını da Kur’an’ın lafız ve mana ile birlikte indiğine delil göstermektedir. Örneğin, “O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.”²⁷⁵ ve “Bundan böyle sana Kur’an okutacağız da sen unutmayacaksın.”²⁷⁶ âyetlerinde Kur’an’ın Hz. Peygamber’e okunmasından bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu da Kur’an’ın yalnızca mana olarak değil; lafız ve mana birlikte olarak indirildiğine işaret etmektedir. Ma’rifet, öte yandan Kur’an’ın lafzıyla mu’cize olmasını da vahyin lafız ve mana birlikte nâzil olduğuna dair delil getirmektedir. Şöyle ki Kur’an, beşerin benzerini getirmekten âciz olduğu ebedî bir mu’cizedir. Bu beşeriyetin içerisine Hz. Peygamber de dâhil olduğuna göre, onun Kur’an’ın lafzını şekillendirdiğine dair bir iddia asla doğru değildir.²⁷⁷

2. 1. 1. 2. Vahyin Hitap Olması

Kur’an’ın kitap mı yoksa hitap mı olduğu sorusu, bugün elimizde bulunan Kur’an metnine yaklaşma, onu anlama, yorumlama ve hayata geçirme noktasında bir yöntem belirlemek için son derece önemlidir. Zira Kur’an’ın kitap olması, Müslümanların kâhir ekseriyetinin benimsediği Kur’an’ın tüm insanlara ve tüm

²⁷¹ *يُيْتَوْنَ أَنْبِيَاؤُكَ وَالْكِتَابَ اللَّهُ* (el-Feth 48/15).

²⁷² *وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَأْذَنَكَ إِلَىٰ أَنْ يَرْكَبَ جَرَّةً فَرِيضٍ عَلَىٰ عِلَّتِكُمْ سَعَاةً* (et-Tevbe 9/6).

²⁷³ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd* (Beyrut: Dârul-Ma’rife, 1387), 264-265.

²⁷⁴ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/45-46.

²⁷⁵ el-Kıyâme 75/18.

²⁷⁶ el-A’lâ 87/6.

²⁷⁷ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/47.

zamanlara gönderilmiş bir kitap olduğu şeklindeki evrensellik görüşü ile vahyin hitap olduğu görüşü ise özellikle Kur'an'ın ahkâmını yalnızca mîlâdî yedinci yüzyılla sınırlandıran tarihsellik görüşü ile yakından irtibatlıdır.²⁷⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd; Kur'an'ı, Levh-i mahfuzda önceden yazılı bir metin olarak düşünmenin, metin ile Arap kültürü arasındaki ilişkiyi yok saymak olacağını söylerken vahyin hitap olmasının arkasındaki tarihsellik olgusuna atıfta bulunmaktadır.²⁷⁹ Bazı araştırmacılar ise tarihsellik görüşünden bağımsız olarak, âyetlerin tertibinin tevkîfiliğinden hareketle Kur'an'ın kitap/metin olma vasfını, üslûbu açısından da hitap olma vasfını ön plana çıkartmışlar, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın bir yönüyle hitâbî diğer yönüyle kitâbî olduğunu savunmuşlardır.²⁸⁰

Hâdî Ma'rîfet'e göre ise vahiyle ilgili bilinmesi gereken önemli hususlardan bir diğeri de onun kitap formunda değil de hitap formunda olduğudur.²⁸¹ Ona göre kitap kurgusunun biçimsel özelliklerinden birisi, zincirin halkaları gibi başından sonuna kadar uyum içerisinde olmasıdır. Hiçbir risâle veya kitabın parçalarının birbiriyle uyum ve insicâm içerisinde olmaması düşünülemez. Ancak söz konusu olan kitap değil de hitap olduğu zaman konuşanın ne lafzî ne de manevî âhenk kurallarına uyması beklenemez. O, hitap halinin gerektirdiği şekilde aralarında bağlantı kurulamayan bir konudan başka bir konuya geçer.²⁸²

Ma'rîfet, Kur'an'da söz konusu hitap unsurlarının fazlasıyla bulunduğu dikkat çekmektedir. Ona göre, ansızın bir konudan başka bir konuya geçilmesi, birçok yerde iltifat sanatına başvurulması, zamirlerin çeşitliliği ve mercileri ile farklı formda gelmesi Kur'an'ın kitap değil de hitap formunda inzâl edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın hitap biçimini kullandığı kabul edildiği zaman onda sıkça karşılaşılan i'tirâziyye (ara) cümlelerin de mâkul bir zemine oturtulması mümkün olacaktır. Dört maddede özetleyebileceğimiz şu hususlar,

²⁷⁸ Bu ilişkiye dair bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-63; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 73-81.

²⁷⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass: Dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân* (el-Mağrib: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2014), 42.

²⁸⁰ Recep Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020): 578-584.

²⁸¹ Burada Ma'rîfet'in tarihselciliği benimsediği akla gelebilir. Ancak o, vahyin hitap olması ile tarihsellik arasında bir bağ kurmamaktadır. Zaten Ma'rîfet'in, *et-Temhîd*'in farklı yerlerinde tarihselciliğe karşı çıktığı görülmektedir. bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/165-166; 7/129-254.

²⁸² Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/50.

Ma‘rifet’e göre Kur’an’ın kitap değil de hitap formunda indirildiğini göstermektedir:

a) Konular Arası Geçişler: Hitap şeklinde olan kelâmda aralarında açık münâsebet olmasa da bir konudan başka konuya geçilmesi mâkul karşılanmaktadır. Oysa aynı şekilde bir tavır, kitap söz konusu olduğunda hoş görülmemekte ve bir kusur olarak kabul edilmektedir. Ma‘rifet, buna Kıyâme sûresini örnek vermektedir. Buna göre söz konusu sûrenin başından, “Artık insan, mazeretlerini sayıp dökse de kendine kendisi tanıktır. (el-Kıyâme 1-15)” âyetine kadar Kıyâmet gününde insanın durumundan bahsedilirken, “Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini kımıldatma! (el-Kıyâme 16-19)” âyetiyle birlikte hitap birden bire Hz. Peygamber’e yöneltilir. Konu, “Hayır (ey insanlar)! Doğrusu siz çabucak gelip geçeni seviyorsunuz. (el-Kıyâme 20-21)” âyetiyle birlikte insanoğluna ikâza yöneltilirken “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacaktır. (el-Kıyâme 22-30)” âyetiyle tekrar insanın Kıyâmet günündeki ahvâline dönmektedir. Sonra da sûrenin konusu insanoğlunun hatalarını ifşâ, azarlama ve korkutma gibi konularla devam etmektedir. Ma‘rifet’e göre bu sûrede toplamda altı defa konunun değişmesi, Kur’an’ın hitap formunda olmasının bir sonucudur.²⁸³

b) İltifat Olgusu: Ma‘rifet’e göre Kur’an’ın hitap şeklinde inzâl edildiğinin açık göstergelerinden bir diğeri ise iltifat olgusudur. Kur’an’da sıkça görülen bu üslûba Ma‘rifet’in verdiği örneklerden biri, “Yûsuf; lütfen bu olayı unut ve hiç kimseye bir şey anlatma ve ey kadın; sen de günahından dolayı tövbe ve istiğfar et!”²⁸⁴ âyetidir. Burada Mısır Azîz’i önce Hz. Yusuf ile konuşurken hemen ardından hanımına dönerek onu azarlamaktadır. Bir muhataptan başka bir muhataba yönelme şeklindeki bu konuşma üslûbu, Kur’an’ın kitap değil hitap formunda nâzil olduğunu göstermektedir.²⁸⁵

c) Kâfiyeye riâyet ve Kur’an’ın mûsikîsi: Ma‘rifet, konuşma üslûbunda kâfiyeye riâyet olgusunun her zaman daha ön planda olduğunu belirtmektedir. Kur’an’da da buna oldukça dikkat edilmiş olması, Kur’an’ın hitap formunda olmasının bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Örneğin, “وَلَقَدْ جَاءَ رُؤُوسَ الْأَعْنَافِ وَالْغَبَّاعِ”

²⁸³ Ma‘rifet, et-Temhîd, 1/51.

²⁸⁴ Yûsuf 12/29.

²⁸⁵ Ma‘rifet, et-Temhîd, 1/52-53.

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَاللَّوْهَةِ يَمِينُ / *Yemin olsun tan yerinin ağarmasına; on geceye; çift ve tek olana; Geçip gitmekte olan geceye.*²⁸⁶ âyetlerinde kâfiye riâyet için “إِذَا يَغْشَىٰ” ifadesindeki “yâ” harfinin dahi hazfedilmesini Ma‘rifet, Kur’an’da yazının kıraate/okunuşa tabi olduğunu göstermesi açısından oldukça önemli bulmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber’in Kur’an’ı Arap nağmeleriyle okunması yönündeki tavsiyesi de Ma‘rifet tarafından Kur’an’ın hitap keyfiyetine yapılan bir vurgu olarak okunmaktadır.²⁸⁷

d) Metin dışı bağlam: Ma‘rifet, kitap formunda yazılmış bir metnin anlaşılması için ihtiyaç duyulan hususların metnin içerisinde bulunması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ancak hitap formunda olan metnin anlaşılması için ise sözün söylendiği bağlamın önemi öne çıkmaktadır. Kur’an için konuştuğumuzda ise çoğu yerde âyetin anlamının tam manasıyla anlaşılabilmesi için esbâb-ı nüzûl bilgisine ihtiyaç duyulması, Kur’an’ın metin dışı bağlama ihtiyaç duyan hitap üslûbunda nâzil olduğunu göstermektedir. Ma‘rifet örneğin; “*Safâ ile Merve Allah’ın nişanlarındandır; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.*”²⁸⁸ âyetindeki “*Günah yoktur.*” ifadesinin ilk etapta sa‘yın vacip değil, mübah olduğunu akla getirdiğini belirtmektedir. Oysa esbâb-ı nüzûl bilgisi, putlardan dolayı mü‘minlerin sa‘y yapmaktan kaçınması üzerine bu âyetin nâzil olduğunu açıklamakta ve bu tarz bir yanlış anlamamanın önüne geçmektedir. Ma‘rifet, Kur’an’ın kitap formunda nâzil olması halinde bu şekilde metin dışı etkenlere bağlı kalmasına gerek kalmayacağını öne sürmektedir.²⁸⁹

Hâdî Ma‘rifet, vahyin kitap mı yoksa hitap mı olduğu meselesini tamamen hitap olduğu kabulü üzerinden ele almaktadır. Oysa Kur’an’ın bir çok âyetinde geçen “kitap” ifadesinin,²⁹⁰ müfessirler tarafından çoğunlukla Kur’an olarak tefsir edildiği belirtilmektedir.²⁹¹ Yine Kur’an’da geçen Levh-i mahfûz ifadesi ve Levh-i mahfûz olarak yorumlanan “kitâb-ı meknûn”, “kitâb-ı mübîn”, “ümmü’l-kitâb”

²⁸⁶ el-Fecr 89/1-4.

²⁸⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/53-55.

²⁸⁸ el-Bakara 2/158.

²⁸⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/55-56.

²⁹⁰ bk. el-Bakara 2/2; el-Burûc 85/21-22.

²⁹¹ Salih Gedük, “Kur’ân’ın Mâhiyeti Meselesi: Kitap mı Hitap mı?”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020), 914-918.

ve “imâm-ı mübîn” gibi kelimeler de konu açısından önem arz etmektedir.²⁹² Zira Kur’an’daki Levh-i mahfûz ifadesi ile herşeyi içine alan, içinde herşeyin bilgisinin yer aldığı “kitap” kastedilmektedir.²⁹³ Öte yandan “*O, gerçekten şerefli bir Kur’an’dır ve Levh-i mahfûzdadır.*”²⁹⁴ âyeti de Kur’an’ın Levh-i mahfûzda mevcut olduğunu açıkça ifade etmektedir. Nitekim İbni Teymiye, Levh-i mahfûzu Kur’an’ın indirilmeden önceki yazılı olduğu levha olarak anlarken,²⁹⁵ Elmalılı (öl. 1942) da Abese sûresinde geçen “*O, mukaddes sayfalarladır. / فَيُصْحَفُ لِكُرْآنٍ*” âyetindeki “suhuf” kelimesinin de “Kur’an” olduğunu belirterek, bunun melekler tarafından Levh-i mahfûzdan istinsâh edilip Hz. Peygamber’e getirildiğini ifade etmektedir.²⁹⁶ Zürcânî de aynı şekilde Kur’an’ın asıl nüshasının Levh-i mahfûzda olduğunu, elimizdeki mushafın da bu asıl nüshaya uygun olarak tertip edildiğini söylemektedir.²⁹⁷

Sonuç olarak Ma‘rifet, vahyin kitap formunda değil de hitap şeklinde nâzil olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak o, bizzat Kur’an’ın kendisini “kitap” olarak tanımlamasına değinmediği gibi konunun başında belirttiğimiz gibi meselenin tarihsellik-evrensellik boyutu ile de irtibat kurmamaktadır. Dolayısıyla Ma‘rifet’in söz konusu problemlere dair herhangi bir tartışmaya girmemesi, meseleyi derinlikli olarak ele almasının da önüne geçmiş görünmektedir.

2. 1. 2. Vahyin Nüzûlü: İnzâl ve Tenzîl

Kur’an’ın çeşitli sebeplere binâen yirmi üç yılda parça parça nâzil olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Ancak bazı âyetlerde onun inzalinin Ramazan ayında veya Kadir Gecesi’nde gerçekleştiği belirtilmiştir.²⁹⁸ İşte bu iki farklı durum, Sünnî ve Şîî rivayet kaynaklarına da yansımış, Kur’an’ın Hz. Peygamber’e

²⁹² Mücteba Altındaş, *Kur’an’da Kitap Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 98-101.

²⁹³ Hidayet Aydar, “Kur’an’da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 111.

²⁹⁴ el-Burûc 85/21-22.

²⁹⁵ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmû‘atü’l-fetâvâ* (by: Dâru’l-vefâ, 1426/2005), 12/156; Altındaş, *Kur’an’da Kitap Kavramı*, 99.

²⁹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 7/5578.

²⁹⁷ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/48-49.

²⁹⁸ bk. el-Bakara 2/185; el-Kadr 97/1.

nüzûlünün toptan ve peyderpey olmak üzere iki safhada gerçekleştiği ifade edilmiştir.

Sünnî âlimler arasında meşhur olan görüşe göre Kur'an; Kadir Gecesi'nde dünya semasındaki Beytülizze'ye tek seferde indirilmiş, oradan da 23 yıl boyunca peyderpey Hz. Peygamber'e inzâl edilmiştir.²⁹⁹ Hatta bazı müfessirler, Kur'an'ın tek seferde indirilmesinin "inzâl" kavramıyla;³⁰⁰ peyderpey indirilmesinin ise "tenzîl" kavramıyla³⁰¹ ifade edildiğini vurgulamışlardır. Kur'an'da Tevrat ve İncil'in nüzûlüyle ilgili "inzâl" kavramının kullanılmasını da Kur'an-ı Kerîm'in aksine diğer ilâhî kitapların tek seferde indirildiği yönündeki görüşlerine delil getirmişlerdir.³⁰² Esasen inzâl kavramının bir defada toptan indirme, tenzîl ifadesinin ise peyderpey indirme anlamına gelmesi, ilk dönem lügat ve tefsir kaynaklarında dile getirilen bir durum değildir. Kronolojik olarak ilk önce Begavî (ö. 516/1122) tefsirinde böyle bir ayrıma gitmiş, Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Zemahşerî'nin de bunu benimsemesiyle birlikte tefsir ve lügat kaynaklarında bu görüş yaygın bir şekilde yer almaya başlamıştır.³⁰³

Kur'an'ın çeşitli zamanlarda peyderpey nâzil olduğu bilinmesine rağmen bazı âyetlerde Kur'an'ın Ramazan ayında veya Kadir Gecesi'nde inzâlden bahsedilmesi, Şîî ulemâyı da bu âyetlerdeki maksadın ne olduğunu izah etmek mecburiyetinde bırakmıştır. Şîî âlimlerinin ekserisine göre, söz konusu âyetlerde Kur'an'ın Beytülma'mûr'a nüzûlü kastedilmiştir. Erken dönem Şîî tefsir ve hadis kaynaklarında nakledilen bir rivayete göre, Ca'fer-i Sâdık'a Bakara sûresi 185.

²⁹⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2010), 110-112.

³⁰⁰ bk. "لَا تَزِلُّ أَهْلِي لَهْفَةً نُفَارِكُهُ لَأَلْفَا مُجْدِينَ" (el-Bakara 2/185), "مَنْ مَرَّ رَجُلًا الَّذِي تُزَلِّيهِ الْقُرْآنُ" (ed-Duhân 44/3).

³⁰¹ bk. "وَلَا تَزِلُّ رَبِّ لَعَلَّيْنِ" (el-İsrâ 17/106), "قُرْآنًا مَعْرُوفًا رَأَى النَّاسُ فِيهِ مُجْدٍ وَرَأَى الْقُرْآنَ فِيهِ" (eş-Şuarâ 26/193).

³⁰² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409), 1/407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/366; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/19. Ancak diğer semâvî kitapların defaten nâzil olduğuna yönelik görüş, çağdaş araştırmacılar tarafından eleştirilmektedir. bk.Râmâyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 199-200.

³⁰³ İshak Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*- 3/5-6 (2001): 100-108.

âyette³⁰⁴ Kur'an'ın Ramazan ayında inzâlinden bahsedildiği, halbûki Kur'an'ın nüzûlünün yirmi yıl boyunca devam ettiği dolayısıyla bu ikisi arasında bir tenâkuzun olup olmadığı sorulmuştur. Ca'fer-i Sâdık da Kur'an'ın Ramazan ayında tek seferde Beytülma'mûr'a inzâl edildiğini, ancak yirmi yıl boyunca oradan Hz. Peygamber'e peyderpey indirildiğini söylemiştir. ³⁰⁵ Şîî muhaddislerden Şeyh Sadûk ise benzer şekilde, Şîa'ya göre Kur'an'ın tek seferde Kadir Gecesi'nde dördüncü kat semadaki Beytülma'mûr'a, sonrasında ise yirmi yıl boyunca peyderpey Hz. Peygamber'e inzâl edildiğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Allah, Rasûlü'ne ilmi tek seferde vermiş, ardından da “*Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan unutma endişesi ile Kur'ân'ı okumada acele etme...*”³⁰⁶ ve “*Cebrail sana Kuran okurken, unutmamak için acele edip onunla beraber söyleme!*”³⁰⁷ buyurmuştur. ³⁰⁸ Böylelikle Şeyh Sadûk, ilmin Rasûlüllah'a tek seferde verilmesi ile onun vahyi alırken aceleci davranması arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurmuştur.

Usûlî âlim Şeyh Müfid ise Kur'an'ın birtakım sebeplere mebni olarak peyderpey nâzil oluşunun tek seferde nüzûlü ile çeliştiğini belirterek, tek seferde nüzûle karşı çıkmaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in dördüncü kat semadaki Kur'an'ı okumada acele etmekten nehyedilmesinin anlamsız olduğunu belirtmektedir. ³⁰⁹ Geç dönem Şîî âlimlerinden Meclisî ise Şeyh Müfid'in Sadûk'u anlayamadığını belirterek onun eleştirilerinin yersiz olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Şeyh Sadûk, Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde toptan nâzil olduğuna delalet eden âyetlerle, yirmi veya yirmi üç yılda nâzil olduğuna dair rivayetlerin arasını telif etmeye çalışmaktadır. Buna göre; Kur'an, Hz. Peygamber'e peyderpey nâzil olmak üzere önce dördüncü kat semadaki Beytülma'mûr'a toptan inzâl edilmiştir. Sonra Ramazan'ın ilk gecesinde Kur'an, insanlara okuması için değil de yalnız kendisinin anlaması için Hz. Peygamber'e tek seferde inzâl edilmiştir.³¹⁰

³⁰⁴ “*أَشْرُفُ رَحْمَتِ اللَّهِ الَّذِي لَزَقَنِي الْقُرْآنَ مُطَى النَّاسِ وَبَيَّاتٍ مِنْ الْهُدَى وَلَقُرْآنٍ*” O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği ramazan ayıdır.”.

³⁰⁵ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/80; Küleynî, *el-Kâfi*, 2/628.

³⁰⁶ Tâhâ 20/114.

³⁰⁷ el-Kıyâme 75/16.

³⁰⁸ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 101.

³⁰⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 57-60.

³¹⁰ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 18/253-254.

Şeyh Sadûk'un, Kur'an ilminin Hz. Peygamber'e tek seferde verildiğine dair görüşünün, Şîî âlimler tarafından çağdaş döneme kadar farklı ifade biçimleriyle savunulduğunu söylemek mümkündür. Meselâ Kâşânî, Kur'an'ın ilk önce Hz. Peygamber'in kalbine inzâl edildiğini, yirmi yıl boyunca da Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'in bâtınından lisanına döküldüğünü ifade etmektedir.³¹¹

Ma'rifet ise Kâşânî'nin Beytülma'mûr'u Hz. Peygamber'in kalbi olarak te'vil ettiğini, aslında Şeyh Sadûk'un da Kur'an ilminin Hz. Peygamber'e tek seferde verilmesinden aynı şeyi kastettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre, Kâşânî'nin te'vili aslında Sadûk'un ifadelerinin bir nevi şerhidir.

Çağdaş Şîî âlimlerinden Zencânî ve Tabâtabâî'nin de Kur'an'ın tek seferde inzâlinden anladıkları Kâşânî ile aynıdır. Zencânî, Kur'an'ın ruhu mesabesindeki küllî gayelerin Kadir Gecesi'nde Hz. Peygamber'in kalbine tecelli ettiğini, sonra kalbine tecelli eden bu hakikatlerin yirmi üç yıl süresince Hz. Peygamber'in lisanında zuhur ettiğini belirtmektedir.³¹² Tabâtabâî ise Kur'an'ın görünenin ve anlaşılanın dışında başka bir hakikatinin olduğundan bahsetmekte ve "Ümmü'l-kitâb" ve "Levh-i mahfuz" olarak ifade edilenin kitabın hakikatı ve aslı olduğunu ifade etmektedir. İşte bu asıl kitap, kendisine nispetle bir elbise mesabesinde olan ve peyderpey indirilen kitabın aksine, Hz. Peygamber'in kalbine tek seferde inzâl edilmiştir. Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in vahiy indirilirken acele etmesini de nâzil olacak olan âyete dair daha önceden bilgisinin olmasıyla açıklamaktadır. Zira ona göre Kur'an'ın aslı ve hakikatı, Hz. Peygamber'in kalbine daha önceden indirilmiştir.³¹³

Ma'rifet'e gelince o, Tabâtabâî'nin yapmış olduğu bu te'vilin herhangi bir dayanağının olmadığını, herşeyden önce bu meselenin akıl yürütülecek bir mesele

³¹¹ Kâşânî'ye benzer bir yaklaşım, *Keşşâf* tefsirinin şârihlerinden Sünnî âlim Kazvî'nin (öl. 745/1345) şerhinde de görülmektedir. Zira o da, Kur'an'ın tek seferde inzâlini "Levh-i mahfuz'da zuhuru" olduğunu belirterek bunun yukarıdan aşağıya manevî bir hareket olduğunu öne sürmüştür. Ancak diğer şârihler tarafından bu iddia pek isabetli bulunmamıştır. bk. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: MÜİF, 2019), 109-110.

³¹² Zencânî, *Târihu'l-Kur'an*, 10. Zencânî, Kadir gecesindeki def'aten inzâle "Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir. (Şuara 26/193-195)" âyetini delil getirirken, kalbinden lisanına zuhurunu ise "Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik. (el-İsrâ 16/106)" âyetiyle açıklamaktadır.

³¹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/15-18, 14/214-215.

olmayıp tamamen nakle dayandığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Sünnî kaynaklarda Beytülizze, Şîî kaynaklarda ise Beytülma'mûr olarak ifade edilen Kur'an'ın defaten nâzil olduğu yerin Rasûlüllah'ın kalbi olarak te'vil edilmesinin herhangi bir dayanağı yoktur. Kur'an'ın mevcut varlığının ötesinde başka bir varlığının olduğunu iddia etmedeki amacın ne olduğunu sorgulayan Ma'rifet, bunun aklî bir yorumdan daha çok irfânî/tasavvufî bir yorum olduğuna dikkat çekmektedir.³¹⁴

Ma'rifet, Şîî müelliflerin çoğunluğunun aksine, Kur'an'ın Ramazan ayında inzâl edilmesini, nüzûlün başlangıcının bu tarihte olması ile açıklamaktadır. O, erken dönem muhaddis ve müfessirlerinin aksine İbn Şehrâşûb'un da Kur'an'ın Ramazan ayında nâzil olmasından nüzûlün başlangıcının bu ayda olmasını anladığını belirtmektedir.³¹⁵ Ayrıca Ma'rifet, Tabâtabâî gibi çağdaş Şîî müfessirlerin de benimsediği "inzâl" kavramının tek seferde nüzûle, "tenzîl" kavramının ise peyderpey nüzûle delalet ettiği³¹⁶ tezine de katılmamaktadır. Zira ona göre, bu kelimelerin Kur'an'daki kullanımları böyle bir ayrıma işaret etmemektedir.³¹⁷ Örneğin, "لَوْلَا نَزَّلَ الْفُرْقَانُ / جُفَاءً وَاحِدَةً" *Kur'an ona toptan, bir defada indirilmeli değil miydi?*³¹⁸ âyetinde Hz. Allah, Arapların Kur'an'ın tek seferde indirilmesi talebini "inzâl" kavramıyla değil de peyderpey indirmeye delalet eden "tenzil" kavramıyla ifade etmiştir. Aynı şekilde "وَلَزَّلْنَا الذِّكْرَ لِقُرَيْشٍ" *İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için sana da bu Kur'an'ı indirdik*³¹⁹ âyetinde ise Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzâlî için aynı âyet içerisinde hem "inzâl" hem de "tenzil" kelimesi kullanılmıştır. Ma'rifet verdiği birçok örnekten hareketle Kur'an'da bu iki kavram arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir.³²⁰

³¹⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/151, 3/33-34. Ma'rifet'in bu görüşüne karşı Tabâtabâî'yi destekleyen bir yorum için bk. Ârif Hindîcânî Ferd, *Ulûmu'l-Kur'ân inde'l-Allâme Âyetullah es-Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî* (Beyrut: Cem'iyetü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 3-7.

³¹⁵ Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî es-Serevî, *Menâkibü Âl-i Ebî Tâlib*, thk. Yûsuf el-Bikâî (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1412/1991), 1/173; *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/63.

³¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/15, 3/19.

³¹⁷ Çağdaş araştırmacılardan Râmyâr da aynı hususa işaret etmektedir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 190.

³¹⁸ el-Furkân 25/32.

³¹⁹ en-Nahl 16/44.

³²⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/155-156.

Sonuç olarak Ma‘rifet’in, Kur’an’ın tek seferde Hz. Peygamber’in kalbine indirildiği (inzâl) ve peyderpey lisanına aktarıldığına (tenzîl) dair Sadûk’un ileri sürdüğü ve tarihsel süreç içerisinde birçok Şîî âlim tarafından da benimsenen yoruma katılmadığını söylemek mümkündür.

2. 1. 2. Vahyin ve Peygamberliğin Başlangıcı

Sünnî âlimler, nübüvvetinin en büyük delili olan vahyin nüzûlü ile peygamberliğin Allah Rasûl’ne verilmesi arasında bir ayırma gitmezlerken, Şîî âlimler bu ikisinin ayrı tarihlerde vuku bulduğunu iddia etmektedirler.³²¹ İmâmiyye âlimleri, Hz. Peygamber’in nübüvvetle görevlendirilmesinin Recep ayının 27’sinde olduğu konusunda ittifak halindedir.³²²

İmâmiyye kaynaklarında yer alan rivayetlere göre, Hz. Peygamber otuz yedi yaşından kırk yaşına kadar risâlete alıştırılmış, 40 yaşına girdiği Receb ayının 27’sinde Cebrâil gelerek peygamberlik görevini kendisine tebliğ etmiş ve ona abdest ve namazı öğretmiştir.³²³ Ancak 40 yaşında peygamberlik görevi kendisine verildikten sonraki üç yılda Hz. Peygamber’e herhangi bir vahiy gelmemiştir. Kur’an’ın on yıl Mekke’de, on yıl da Medine’de olmak üzere yirmi yılda nâzil olduğunu vurgulayan Şîî kaynaklı rivayetlerden hareketle İmâmiyye’ye göre Hz. Peygamber’in ilk vahyi 43 yaşındayken aldığı anlaşılmaktadır.³²⁴

Örneğin; Ebû Abdillâh’tan nakledilen bir rivayette o, Hasan b. Râşid’e, “Recep ayının 27. günü oruç tutmayı terk etme! Zira o gün Hz. Muhammed’e peygamberliğin verildiği gündür. O gün oruç tutana da altmış günlük oruç sevabı vardır.” tavsiyesinde bulunmuştur.³²⁵ İmam Ali er-Rızâ’dan nakledilen benzer bir rivayette ise Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’i Receb ayının 27’sinde âlemlere

³²¹ Bazı Şîî araştırmacılar, her ne kadar bu ayrımın, fetretü’l-vahiy süresinin hesaplanmasıyla ilgili olduğunu öne sürse de bu te’vil de tam olarak meseleyi çözmemektedir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 51.

³²² Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/190; Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 51; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/140.

³²³ Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 18/184, 194. Meclisî’nin Kummî’den naklettiği bu rivayette Hz. Peygamber’e kırk yaşına geldiğinde abdest ve namazın öğretildiği hatta Hz. Ali, Hz. Hatice, Ca‘fer b. Ebî Tâlib ve Zeyd b. Hârise ile birlikte cemaatle namaz kıldığı aktarılmaktadır. Oysa Şîî âlimlere göre vahyin nüzûlü Hz. Peygamber’e kırk üç yaşındayken başlamıştır. Dolayısıyla bu rivayete göre Kur’an’dan henüz bir şey nâzil olmamışken Hz. Peygamber’in namazla emrolunduğu anlaşılmaktadır.

³²⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/628; Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 101; Tabâtabâî, *el-Kur’ân fî’l-İslâm*, 76, 97, 151.

³²⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 4/148-149.

rahmet olarak gönderdiği nakledilmiştir.³²⁶ Bazı Sünnî kaynaklarda da, Ebû Hüreyre ve Selmân-i Fârisî'den (öl. 36/656) rivayetle Receb ayının 27'sinde Cebrâil'in ilk defa indiği ve Hz. Peygamber'e risâletin bugün verildiği aktarılmaktadır.³²⁷ Ancak bu rivayetlerin aksine Sünnî düşüncede genel olarak, Hz. Peygamber'in nübüvvetle vazifelendirilmesinin genel olarak Ramazan ayında vuku bulan ilk vahiyde birlikte olduğu kabul edilmektedir.³²⁸

Hâdî Ma'rifet, İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'e nübüvvetin Recep ayının 27'sinde verildiğini belirttikten sonra bugüne mahsus oruç tutmanın ve namaz kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İmâmiyye Şîası'nın her sene bugüne büyük saygı ve hürmette bulunduğu dikkat çekmektedir.³²⁹ İran'da Recep ayının 27'si resmi tatil ilan edilmiş olup bugün, "İyd-i Meb'as/Peygamberlik Bayramı" olarak yani Hz. Peygamber'in peygamberlik görevine başladığı gün olarak kabul edilmektedir.³³⁰ Bu günün Şîî gelenekte kutlanılmasının çok eski tarihlere dayandığı söylenebilir. Nitekim Şeyh Tûsî, 27 Receb'i "Leyletü'l-Meb'as/Peygamberlik Gecesi" olarak zikretmekte, bugüne özel 12 rekâtlık bir namaz kılmanın, gusül abdesti almanın ve oruç tutmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır.³³¹

Hz. Peygamber'in risâlet nişânesi olan Kur'an'ın, Ramazan ayında nâzil olmaya başladığı kesindir. Bu durumda Şîî düşüncenin henüz vahiy gelmeden Rasûlullah'a peygamberliğin nasıl verildiği sorusuna cevap vermesi gerekir. Bu çelişkinin farkına varan Hâdî Ma'rifet, Alak sûresinin ilk beş âyetinin bi'setin verilmesiyle aynı zamanda nâzil olduğunu belirterek bi'setle vahyin nüzûlü arasında yakınlık tesis etmeye çalışmaktadır.³³² Bu durumda, Kur'an'ın nüzûlü ile

³²⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/149.

³²⁷ Ali b. Burhâneddîn el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1400), 1/238; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/140.

³²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), 1/39; el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/183.

³²⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/139.

³³⁰ Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *İlahiyat Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (2017): 180.

³³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Misbâhu'l-müteheccid* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1418/1998), 563.

³³² Ma'rifet'in aksine Tabâtabâî ise bi'setin Receb ayının yirmi yedisinde verildiğini kesin olarak kabul ederken Kur'an'dan ilk nâzil olan âyetlerin Ramazan'da nâzil olduğuna dair açık bir delalet olmadığını iddia etmektedir. bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/167.

bi'set aynı anda gerçekleşmiş olmaktadır. Fakat Ma'rifet, bi'setin üç yıl gizli devam ettiğini, bu üç yıllık gizli dönemden sonra “Öyleyse artık, sana [açıklaman] emredilen şeyi açıkça ortaya koy ve o müşriklere aldırma!”³³³ âyetinin Kadir Gecesi'nde nüzûlü ile birlikte vahyin başladığını iddia ederek büyük bir çelişkiye düşmektedir. Ayrıca Ma'rifet, görüldüğü üzere bu üç yıllık dönemi “fetretü'l-vahiy/vahyin kesilmesi meselesi” ile değil de gizli davet dönemiyle ilişkilendirmektedir.³³⁴ Dolayısıyla onun, gizli davet dönemi ile vahyin kesilmesi meselesini birbirine karıştırdığı görülmektedir.³³⁵

Bazı Şîî âlimler vahyin başlangıcında gerçekleştiği rivayet edilen Varaka b. Nevfel hadisesini reddederlerken de bi'set ile vahyin başlangıcının farklı zamanlarda olması meselesine atıfta bulunmaktadırlar. Bu bağlamda çağdaş Şîî araştırmacılardan Hâşim el-Mûsevî'ye göre, Rasûlüllah Hira Mağarası'nda Cebrâil ile karşılaştığında zaten peygamberdi. Nübüvvet daha önce kendisine sâdik rüyalarla bildirilmişti. Dolayısıyla Mûsevî, Cebrâil geldiğinde Rasûlüllah zaten onun gelmesini beklediği içindir ki ondan korkmasının da söz konusu olmadığını belirtmektedir.³³⁶

Ma'rifet de bi'setle vahyin başlangıcının farklı olduğunu; bi'setin 27 Receb tarihinde Hz. Peygamber'e verildiğini, ancak Kur'an'ın bundan üç yıl sonra Ramazan ayında ve Kadir Gecesi'nde nâzil olduğunu ifade etmektedir. Ancak Ma'rifet bir taraftan vahyin Kadir Gecesi'nde başladığını söylerken, diğer taraftan Alak sûresinin ilk âyetlerinin onun peygamberliğini müjdelemek üzere bi'setin verildiği günde yani 27 Receb tarihinde nâzil olduğunu iddia ederek çelişkiye düşmektedir. Ma'rifet'in burada çelişkiye düşmesinin sebebi, onun bi'set ile vahyi aynı tarihte buluşturma çabasıdır. Ma'rifet'in yanı sıra yine başka Şîî araştırmacıların da bi'setin verildiği tarihle vahyin başlama tarihlerini birbirine

³³³ (لَمْ يَدْعُهُمْ يُؤْمَرُ وَأَعْرَضَ عَنْ الْكُفْرَانِ) (el-Hicr 15/94).

³³⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/141-142.

³³⁵ Bir başka Şîî araştırmacı Mahmûd Râmyâr ise Ma'rifet'in aksine Fetret-i vahiy başlığı altında bu meseleyi Sünnî kaynaklara paralel olarak ele almakta ve gizli davet ile vahyin kesilmesi meselesinin birbirine karıştırılmaması gerektiğine işaret etmektedir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur'an*, 72-76.

³³⁶ Seyyid Hâşim el-Mûsevî, *el-Kur'an fî medreseti Ehli'l-Beyt* (Suriye: el-Ğadîr li'd-dirâse ve'n-neşr, 2000), 11-17.

karıştırdığı ve Kur'an'ın açık beyanına rağmen vahyin ilk defa Receb ayının 27'sinde Hira Mağarası'nda nâzil olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. ³³⁷

2. 1. 3. Vahiy ve Hz. Peygamber'in İsmeti Meselesi

İsmet, “a-s-m” (عَم) fiilinin mastarı olup lügatta “durdurmak, engel olmak, alıkoymak, korumak ve himaye etmek” gibi anlamlara gelmektedir. ³³⁸ Kur'an-ı Kerim'de de söz konusu fiilin “korumak” ve “kurtarmak” anlamında kullanıldığı görülmektedir. ³³⁹ İstilahta ise ismet, “günah işlemeye gücü olmakla beraber sahibini ondan sakındıran meleke” olarak tanımlanmıştır. ³⁴⁰ Başka bir tanıma göre ise “Allah Teâlâ'nın peygamberlerini kendilerine mahsus temiz bir fıtrata sahip kılıp onlara nefsi ve bedenî üstünlükler lütfetmesi, nusretiyle onları koruması, kalplerine sekînet indirip muhafaza etmesi ve onları muvaffak kılmasıdır.” ³⁴¹

Peygamberlerin mâsum olduğu düşüncesi, bütün fırkalar tarafından ittifakla kabul görmekle birlikte, bunun tafsilatı hakkında ihtilaf vardır. Bu ihtilaf, özellikle küçük günah meselesinde ve peygamberlikten önce onların büyük günah işleyip işlemedikleri noktasında ortaya çıkmaktadır. Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre, peygamberlerin bilerek küçük günah işlemeleri, onun konumuna zarar vermeyecek şekilde olduğu takdirde nübüvvetten önce de nübüvvetten sonra da caizdir. Büyük günah konusunda ise peygamberlerin, küfür ve şirk günahına düşmekten nübüvvetten önce de sonra da mâsum oldukları hususunda icmâ vardır. Aynı şekilde, nübüvvetten önce ve sonra kasten büyük günah işlemekten de mâsumdurlar. Nübüvvetten önce peygamberlerden sehven büyük günahın sâdir olması ise Ehl-i sünnet tarafından caiz görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın Kıptî'nin ölümüne sebep olması, Sünnî müfessirler tarafından nübüvvetinden

³³⁷ Seyyid Murtazâ Askerî, *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve rivâyâtü'l-medreseteyn* (Kum: Külliyyetü usûliddîn, 1424), 1/97.

³³⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 12/403-404; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ârûs min cevâhîri'l-kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî (Kuveyt: y.y., 1421/2000), 33/98-100;

³³⁹ “وَاللّٰهُ يَخْفِضُكَ مِنْ اَسْفَلِ السَّمٰوٰتِ / Allah seni insanlardan koruyacaktır” (el-Mâide 5/67). Ayrıca bk. Yûnus 10/27; Hûd 11/43; el-Ahzâb 33/17; el-Mü'min 40/33.

³⁴⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1405), 195.

³⁴¹ Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 337.

önce olduğu veya sehven meydana geldiği için, onun ismetine zarar vermediği şeklinde değerlendirilmiştir.³⁴²

Mu‘tezile âlimleri ise sehven de olsa peygamberlerin büyük günah işlemlerinin nefrete sebep olacağı ve bi‘setin maslahatını ortadan kaldıracağı gerekçesiyle buna karşı çıkmışlardır.³⁴³

İmâmiyye ise peygamberlerin ve imamların bi‘setten önce veya sonra büyük ya da küçük günah işlemekten mâsum olmalarının zorunlu olduğuna inanmaktadır.³⁴⁴ İmâmiyye, Mu‘tezile’nin peygamberler için öne sürdüğü gerekçelerin aynısının imamlar için de söz konusu olduğunu belirterek ismetin kapsamına onları da dâhil etmişlerdir.³⁴⁵ Bu bağlamda İmâmî âlimler, Hz. Peygamber ve Hz. Fâtıma ile birlikte on iki imamın tamamını “on dört mâsum” olarak nitelemişlerdir.³⁴⁶

Şîî/İmâmî âlimlerin ekserisi, ismeti amel boyutunda da savunarak, Hz. Peygamber’in ve hiçbir imamın sehiv secdesi yapmadığını ileri sürmüşlerdir.³⁴⁷

³⁴² Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, 101; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/234-235; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Uşûr (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1434/2013), 4/173; Ebû’l-berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedyuvî (Beyrut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1419/1998), 2/633; Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-kitâbi’l-kerîm*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü’l-Riyâd el-hadîse, t.y.), 4/297; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-fîkr, t.y.), 6/391; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 20/90.

³⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, nşr. Muhammed Hicâzî (Kâhire: Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, 1406/1986), 40; Sa‘düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü’l-akîdeti’n-Nesefiyye*, nşr. Mustafa Merzûkî (Cezâyir: Dâru’l-hüdâ li’t-tibâati ve’n-neşr, 2000), 108.

³⁴⁴ Alemü’l-hüdâ Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *Tenzihü’l-enbiyâ* (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1376/1956), 15-16; Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, 40; Teftâzânî, *Şerhü’l-akîdeti’n-Nesefiyye*, 107-108; Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia’da İsmet İnancı* (İstanbul: Risâle Yayınları, 1991), 30-31; Ahmet İshak Demir, “İsna ‘Aşeriyye’de İmanın Otoritesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 115-117.

³⁴⁵ Şerîf Murtazâ, *Tenzihü’l-enbiyâ*, 22-23. Peygamberlerin her türlü hatadan tenzihi meselesi, İmamların mâsumiyeti meselesiyle yakından alakalı olduğundan, Şîî gelenekte fazlasıyla ilgi çekmiş, bu konuda klasik ve çağdaş dönemde birçok eser kaleme alınmıştır. Şerîf Murtazâ’nın *Tenzihü’l-enbiyâ*’sı ile Ca‘fer es-Sübhânî’nin *İsmetü’l-enbiyâ fî’l-Kur’ânî’l-kerîm* adlı kitapları bu eserlerin en önemlileri arasında sayılabilir. Özellikle Şerîf Murtazâ’nın eserinin, peygamberlerin hataları ile ilgili âyetlerin tefsirinde Şîî müfessirleri tarih boyunca etkilediği ve kendisine sık sık atıfta bulunulduğu görülmektedir.

³⁴⁶ Halm, *Şiiler*, 28.

³⁴⁷ Şeyh Tûsî’nin *Tehzîbü’l-ahkâm*’da yer verdiği bir rivayete göre; Zürâre, Ebû Abdillâh’a Hz. Peygamber’in hiç sehiv secdesi yapıp yapmadığını sormuş, o da: “Hayır! Hiçbir fakih (imam) sehiv secdesi yapmamıştır” cevabını vermiştir. bk. Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, 2/350 (no: 42). Hz. Peygamber’in sehiv secdesi yaptığına dair aksi bir rivayet için. bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 3/201-202. Aslında İmâmiyye içerisinde hâkim görüş bu olmakla birlikte Şeyh Sadûk, hocası İbnü’l-Velîd ve Tabersî gibi Hz. Peygamber’in dini tebliğ dışında sehiv yapabileceğini savunanlar da

Doğrusu, İmâmiyye'nin Peygamberlerin mâsumiyeti meselesine bu kadar çok önem atfetmelerinin arka planında, imamların mâsumiyetinin meşruiyetine zemin hazırlamanın yattığı söylenebilir.³⁴⁸ Nitekim bu konu ile ilgili yazılan eserlerde peygamberlerin mâsumiyetinden hemen sonra imamların mâsumiyeti başlığının işlenmesi de bu konu üzerinde Şîa'nın hassâsiyetle durmasının arkasındaki temel motivasyona işaret etmektedir.³⁴⁹ Zira nübüvvet dışında Hz. Peygamberle aynı nitelikleri taşıdıklarına inandıkları imamların da Hz. Peygamber gibi mâsum olmaları İmâmiyye itikadına göre vaciptir.³⁵⁰ Peygamberler hakkındaki bütün özelliklerin imamlar için de geçerli olduğunu öne süren Şîi müfessirler, onların mâsumiyetine dair “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden yetki sahibi olanlara itaat edin.*”³⁵¹ ve “*Ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü kırı giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.*”³⁵² âyetlerini delil getirmektedir.³⁵³

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o da gerek vahiyden önce gerekse vahiy sürecinde Hz. Peygamber’in her türlü hatadan mâsum olduğu görüşündedir. Bu bağlamda Ma‘rifet; Hz. Peygamber’in Bedir esirlerini fidye karşılığında serbest bırakması,³⁵⁴ savaşa katılmak istemeyen münâfıklara izin vermesi,³⁵⁵ Abdullah b. Übey’in cenâze namazını kıldırması,³⁵⁶ Abdullah b. Ümmi Mektûm’e karşı yüzünü ekşitmesi,³⁵⁷ Zeynep bt. Cahş’la evliliği,³⁵⁸ kendisine zenb (günah), vizr (ağırlık/yük), dalâlet ve şirk kelimelerinin isnat edilmesi³⁵⁹ ve Garânîk olayı ile ilişkilendirilen âyetler³⁶⁰ gibi birçok âyeti ismet meselesi ile ilişkilendirmektedir.

bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ca‘fer Sübhânî, *İsmetü’l-enbiyâ fî’l-Kur’âni’l-kerîm* (Beyrut: Dâru’l-velâ’, 1425/2004), 301-307.

³⁴⁸ Râzî’nin *İsmetü’l-enbiyâ*’sını tahkik eden Muhammed Hicâzî’nin benzer bir yorumu için bkz. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, 34.

³⁴⁹ Şerîf Murtazâ, *Tenzîhü’l-enbiyâ*, 182-233.

³⁵⁰ Şerîf Murtazâ, *Tenzîhü’l-enbiyâ*, 22-23.

³⁵¹ en-Nisâ 4/59.

³⁵² el-Ahzâb 33/33.

³⁵³ Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 8/560; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/ 398-399; Recep Demir, “İmâmiyye Şîa’sındaki İsmet Doktrini Çerçevesinde Hz. İbrâhim’in Babasına İstiğfarı Meselesi”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (A.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 1/621.

³⁵⁴ el-Enfâl 8/67-69.

³⁵⁵ et-Tevbe 9/43.

³⁵⁶ et-Tevbe 9/80-84.

³⁵⁷ Abese 80/1-10.

³⁵⁸ el-Ahzâb 33/37.

³⁵⁹ Muhammed 47/19; el-Fetih 48/2; ed-Duhâ, 93/7; ez-Zümer 39/65.

³⁶⁰ el-Hac 22/52.

Ona göre vahiy almanın ön şartı, büyük ve küçük her türlü hatadan mâsumiyet olduğundan bu âyetlerin tamamını kendi ismet anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır.³⁶¹

Şîî/İmâmî âlimlerin ve Hâdî Ma‘rifet’in Hz. Peygamber’in ismeti meselesine yaklaşımlarının daha iyi anlaşılması için bir örnek vermek yerinde olacaktır. Sünnî müfessirler, Abese sûresinin başındaki “*abese*” ve “*tevellâ*” fiillerinin fâilinin Hz. Peygamber olduğu noktasında ittifak etmişken,³⁶² Şîî/İmâmî müfessirler ise söz konusu fiillerin fâilinin Hz. Peygamber olamayacağı hususunda hemfikirdir.³⁶³

İmâmî âlimlerin “*abese*” ve “*tevellâ*” fiillerinin fâilinin kesinlikle Hz. Peygamber olmayıp Benî Ümeyye’den birisi olduğu yönündeki görüşleri ilk dönemlere kadar gitmektedir. Nitekim Kummî gibi ilk dönem rivâyet tefsirlerinde bu fiillerin fâili, Benî Ümeyye’den Hz. Osman olarak gösterilirken, nisbeten daha mutedil isimler olarak öne çıkan Tûsî, Tabersî, Kâşânî ve Tabâtabâî gibi İmâmî müfessirler ise söz konusu fiillerin fâilini Benî Ümeyye’den birisi olduğunu belirtmişler ve herhangi bir isim zikretmemişlerdir.³⁶⁴ İmâmî müfessirler, söz

³⁶¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/108-109.

³⁶² Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 24/102; Râzî, *Me‘âtil-hu’l-gayb*, 31/56; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 1089. Klasik dönemde Ehl-i sünnet âlimlerinden farklı bir görüş dile getiren tek isim Fahreddîn er-Râzî’dir. O, tefsirinde Ehl-i sünnet’in görüşüne muvâfık olarak söz konusu fiillerin fâilinin Hz. Peygamber, âmânın da Ümmü Mektûm olduğunda icmâ olduğunu söylemektedir. Ancak *İsmetü’l-enbiyâ* adlı eserinde ilginç bir şekilde bu fiillerin fâilinin Hz. Peygamber olamayacağını ifade etmekte ve fâilin Hz. Peygamber olduğu yönündeki rivayetlerin de haberi vahid olduğunu belirtmektedir. Râzî burada muhatabın Hz. Peygamber olamayacağı şeklindeki düşüncesini üç gerekçe ile açıklamaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber’in bırakın mümin ya da irşâd talep edenlere karşı yüzünü ekşitmesini, ne Kur’an’da ne de ondan gelen haberlerde onun hiçbir şekilde yüzünü ekşitme ile vasıflandığı görülmemiştir. İkincisi, Hz. Peygamber’in fakirlerden yüz çevirmesi ve zenginlere yönelmesi onun ahlakına uygun değildir. Üçüncüsü ise “*Oysa onun temizlenip arınmasından sen sorumlu değilsin*” hitâbı, davet ve tenbih için gönderilen bir peygambere uygun değildir. Râzî, âyetteki fiillerin fâilini Hz. Peygamber olduğunu kabul edilse dahi Kur’an’ın birçok âyetinde onun güzel ahlak ile vasıflandığını, nadiren aksi sıfatlarla vasıflanmasının “zenb/günah” olarak ifade edilmeyip ancak “evlâ olanı terk” olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. bk. Râzî, *İsmetü’l-enbiyâ*, 153. İlginç olan ise Râzî’nin yukarıdaki gerekçeleri ve ifadeleri Şerîf Murtazâ’nın *Tenzihü’l-enbiyâ*’sında kullandığı ifadelerle büyük oranda benzeşmektedir. Açıkçası bu durum, onun yukarıdaki üç gerekçede ve dahası kullandığı lafızlarda dahi Şerîf Murtazâ’nın *Tenzihü’l-enbiyâ*’sından etkilendiği ve isim belirtmeksizin ondan istifade ettiği anlamını taşımaktadır.

³⁶³ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/1331; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/269; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/205; Ebü’l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 20/147-148; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/284; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/203-204. Ancak çağdaş Şîî araştırmacılarından bazısı, muhatabın Hz. Peygamber olmasını da mümkün görmektedir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’an*, 117-118.

³⁶⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/1331; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/269; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/205; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/284; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/203-204.

konusu fiillerin fâiline dair görüşlerini serdederken peygamberlerin küçük büyük bütün hatalardan mâsum olduğu görüşüne dayanmışlar ve âyetlerin gramatik yapısının buna uygun olup olmadığına açıkçası pek ehemmiyet vermemişlerdir.³⁶⁵ Ayrıca onlar bu görüşlerini, Kur'an'ın birçok yerinde Hz. Peygamber'in güzel ahlakına vurgu yapılırken, burada “abese” ve “tevellâ” gibi çirkin fiillerin Hz. Peygamber'e isnat edilmesinin tutarsızlık olacağına dayandırmışlardır.³⁶⁶

Ülkemizde bazı araştırmacılar da İmâmî müfessirlere benzer gerekçelerle söz konusu fiillerin fâilinin Hz. Peygamber değil de müşrik bir şahıs olduğunu belirtmişlerdir.³⁶⁷ Bu araştırmacıları, üzerine ittifak edilmiş bir konuda farklı kanaate sevk eden asıl etkenin, Hz. Peygamber'e söz konusu fiili yakıştıramama meselesi olduğu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu meseleyi tarihi bağlamından kopararak, salt “abese” ve “tevellâ” fiillerinin fâilini tayin etme meselesi olarak ele almaları doğru bir yaklaşım değildir.³⁶⁸ Zira bu mesele, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında peygamberlerin mâsumiyeti meselesine yaklaşım ile birebir irtibatlıdır ve tarih boyunca da bu bağlamda tartışılmıştır. Bu araştırmacıların ileri sürdüğü, Hz. Peygamber'in “abese” fiilinin fâili olmadığı görüşü tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Kummî tarafından dile getirilmiştir. Bu görüş, Şerîf Murtazâ tarafından da açıkça savunulmuş ve Şîi/İmâmî çevrelerde aynı düşünce günümüze kadar geçerliliğini korumuştur.³⁶⁹ Şîi çevrelerin dışında

³⁶⁵ Örneğin Tabâtabâî, meseleyi zengin-fakir karşıtlığı üzerinden ele almakta âyetlerin iç bağlamına hiçbir atıfta bulunmaksızın Hz. Peygamber'in Abese'den daha önce nâzil olan birçok sûrede güzel ahlakı övülürken burada zengini fakire tercih etmesinin mümkün olamayacağını savunur. bk. Recep Demir, “İtâb Âyetlerinin Şîi Yorumu: Tabâtabâî Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1060-1061.

³⁶⁶ Şerîf Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ*, 166; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20: 147.

³⁶⁷ Yener Öztürk, “Hz. Peygamber'in (S.a.v.)Yüce Ahlâkı ve Bazı Deliller Işığında ‘Abese ve Tevellâ’ İfadelerinin Muhatabını Yeniden Düşünmek”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003): 18; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 1221-1222; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011, 456-457; Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri* 2 (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 2/150-151.

³⁶⁸ Bazı araştırmacılar da haklı olarak, “abese ve tevellâ” fiillerini Hz. Peygamber'e yakıştıramayan bu müelliflerin devam eden 5, 6 ve 7. âyetlerdeki fiilleri peygambere nasıl yakıştırdıkları şeklinde gayet yerinde bir soru yöneltmiştir. Ayrıca “Abese” fiilinin fâilinin Hz. Peygamber olamayacağını belirtenlerin, “عَصَى” fiilinin fâilinin “أَدَمُ يَعْصِي” *Âdem Rabbine isyân etti ve yolunu şaşırdı-Tâhâ 20/121* âyetinde Hz. Âdem iken; “فِرْعَوْنُ يَعْصِي” *Firavun elçiye isyan etti- el-Müzzemmil 74/16* âyetinde fâilinin Firavun olmasını gözden kaçırdıklarını belirtmiştir. bk. İhsan Arslan, “Abese'nin Muhatabı Kimdir? (Abdullah b. Ümmü Mektûm Olayı)”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017): 67.

³⁶⁹ Şerîf Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ*, 166.

hemen hemen hiçbir itirazın bulunmadığı bu meselede bu araştırmacıların rivayetleri tartışmalı bulması da ilginç bir husustur.³⁷⁰

Hâdî Ma'rifet ise söz konusu Şîî görüşün âyetin siyâkı açısından problem teşkil ettiğinin farkına varmış ve bu âyetlere ismet anlayışı çerçevesinde farklı bir yorum getirmeye çalışmıştır. Bu sûre üzerinde çalışırken “abese” fiilinin Hz. Peygamber’e isnadını kökten ortadan kaldıracak zarif bir nükte yakaladığını belirten Ma'rifet, “abese ve tevellâ” fiillerinin bilerek ve kasten meydana gelen fiiller olduğunu ve bu fiillerin kazara meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ancak aynı sûrede geçen ve Hz. Peygamber’e yönelik olduğunda şüphe bulunmayan “telehhâ” fiilinin ise kasdî bir fiil olmayıp dolayısıyla bir anlık gafletten dolayı meydana gelebileceğini belirten müellif, aynı anda bir kimsenin fiilinin hem kasıtlı hem de kasıtsız olamayacağına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, bu hadisede yüzünü ekşiten ve sırtını dönen ile âmâ ile ilgilenmeyenin aynı kişi olamayacağını vurgulamaktadır.³⁷¹

Ma'rifet'in sorunu kökten çözeceğini belirttiği bu nükte oldukça zayıftır. Zira insanın bir anlık gafletle yapması mümkün olan “yüzünü ekşitme” ve “yüzünü dönme” fiillerini kasıtlı yapılması gereken fiiller olduğunu belirten müellif, bunun aksine Hz. Peygamber'in topyekûn müşrik grupla alakadar olmasına işaret eden “*Fakat kendisini her konuda yeterli görene gelince, sen onunla ilgileniyorsun. Oysa onun arınmamasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak ve (Allah'tan) korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun!*”³⁷² âyetlerindeki fiilleri ise kasıtsız ve kazara yapılması mümkün olan fiiller olarak nitelermektedir. Dolayısıyla ona göre, Hz. Peygamber'in huzurunda bulunanlardan bazıları İbn Ümmü Mektûm'un ısrarlı talebi karşısında rahatsızlığını izhar ederek yüzünü ekşitmiş ve sırtını dönmüştür. Burada Hz. Peygamber'e yönelik ikâz/uyarı ise yalnızca onun müşriklerin hidayeti için aşırı gayret gösterip çevresinde olup biteni umursamamasından dolayıdır.³⁷³

Ma'rifet'in burada da yüzünü ekşitme ve sırtını dönme fiillerini kötü sıfatlar olarak görüp Hz. Peygamber'e isnat etmekten kaçınırken, diğer taraftan

³⁷⁰ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1221-1222.

³⁷¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 3/467.

³⁷² Abese 80/5-10.

³⁷³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 3/467.

zengin ve mütekebbir olanı, âmâ ve zayıf olana tercih etme gibi daha kötü bir sıfatı Hz. Peygamber'e isnat ettiği ve bunu oldukça yumuşak bir te'ville geçiştirdiği dikkat çekmektedir. Oysa Şerîf Murtazâ dahi zenginlere yönelip (*tesaddâ*) fakirlerden uzaklaşmasının (*telehhâ*) asla Hz. Peygamber'in bir sıfatı olamayacağını vurgulamıştır.³⁷⁴

Sonuç olarak İmâmî müelliflerin siyâk-sibâka dikkat etmeden yaptıkları yorumların tutarsızlığı, Ma'rifet'in dikkatini çekmiş ancak o da mezhebî kaygıları aşamayarak söz konusu meseleye bir çözüm getirememiştir. Dolayısıyla Ma'rifet'in vahiy ve ismet meselesinde mezhebinin genel anlayışına paralel yorumlar yaptığı söylenebilir.

İsmet anlayışındaki farklılık, İmâmiyye'nin ve doğal olarak Ma'rifet'in Kur'an tarihindeki birçok meseleye bakışını da etkilemiştir. Şimdi ismet anlayışındaki farklılığın tezahürlerinin görüldüğü yine vahiy meselesi ile ilgili Hz. Peygamber'in ümmîliği, Varaka b. Nevfel Hâdisesi ve Garânîk Hâdisesi meselelerine dair İmâmiyye'nin ve Ma'rifet'in yaklaşımını ele alabiliriz.

2. 1. 3. 1. Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi

Hz. Peygamber'in ümmîliği meselesi, doğrudan vahyin kaynağı meselesi ile ilişkilidir. Bundan dolayı gerek Kur'an-ı Kerim³⁷⁵ gerekse İslâm âlimleri, ümmîlik meselesini vahyin kaynağı çerçevesinde ele almışlardır. Ayrıca çağdaş dönemde İslam'ın kökenini diğer semâvî dinlerde arayan bazı oryantalistler de iddialarını ispat edebilmek için onun ümmî olmadığını öne sürmüşlerdir.³⁷⁶

Sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber'in hem okuma yazma bildiği hem de bilmediği konusunda bir takım rivayetler bulunmakla birlikte, Sünnî âlimlerin çoğunluğu, onun nübüvvet öncesinde ve sonrasında okuma yazma bilmediği görüşündedirler.³⁷⁷ Esâsen Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği ilk

³⁷⁴ Şerîf Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, 166.

³⁷⁵ “İşte biz kitabı sana böyle indiriyoruz. Kendilerine kitap verdiklerimiz ona iman ederler, şunlardan da (müşrikler) ona inananlar var. Âyetlerimizi kâfirlerden başkası inkâr etmez. Ey Resûlüm! Sen vahyimizden önce kitap okuyan veya yazı yazan bir insan değildin; eğer böyle olsaydı, batıl iddia peşinde olanlar şüphe edebilirlerdi.” (el-Ankebût 29/47-48).

³⁷⁶ Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924-27), 9/162-163.

³⁷⁷ Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 10/484, 491; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Komisyon (Riyâd: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Yayınları,

dönemlerde tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Aksi yöndeki rivayetleri nazar-ı itibara alıp onun okuma yazma bildiği görüşünü dile getirenlerin, hicrî beşinci asırdan itibaren ortaya çıktığı görülmektedir.³⁷⁸ Hz. Peygamber'in nübüvvetin ilk yıllarında okuma yazma bilmediği hususunda bir şüphe yoktur. Buradaki tartışma ise daha çok Hz. Peygamber'in sonraki dönemde okuma yazma öğrenip öğrenmediği ile ilgilidir. Çağdaş dönemde de Hz. Peygamber'in ne nübüvvet öncesi ne de nübüvvet sonrası okuma yazma bilmediğini savunanlar olduğu gibi,³⁷⁹ nübüvvetten sonraki süreçte okuma yazma öğrendiğini benimseyenler de bulunmaktadır.³⁸⁰ Bu görüş sahipleri de Hz. Peygamber'in sonraki süreçte okuma yazmayı öğrenmesinin vahye kuşku düşürmeyeceğini öne sürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğine dair Sünnî kaynaklarda aktarılan en önemli rivayetlerden biri, Hudeybiye Antlaşmasından bahseden bir hadiste yer almaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye şöyle demişti: “...Aramızdaki anlaşmayı yaz. Bismillâhirrahmânirrahîm. Bu Allah'ın Rasûlü Muhammed'in anlaştığı hususları belirtmektedir.” Bunun üzerine müşrikler: “Biz senin Allah'ın Rasûlü olduğunu kabul etseydik sana uyardık. Sen, ‘Abdullah’ın oğlu Muhammed’ şeklinde yaz”, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye yazdığını silmesini emretti. Hz. Ali ise “Allah’a yemin ederim ki onu silmem!” deyince, Rasûlüllah “Bana onun yerini göster.” dedi.³⁸¹ Hz. Ali'nin

1430), 9/396-397; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, nşr. Abdülmecîd Ruhaynî, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 4/214; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Ahmed es-Sakr (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, ty), 62; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/331; Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, (Mısır: 1967), 3/271; Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 21/5; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/366; Muhammed Rıza, *Muhammed*, 63; Abdu's-Sabûr Şahin, “Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu İdi?”, çev. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet Dergisi* 7/4 (1973): 195-200; Ahmet Önkâl, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 249-260.

³⁷⁸ Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsîl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418), 7/559-560; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 21/5; Ziya Şen, “Kur'an'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 211-212.

³⁷⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/367.

³⁸⁰ Muhammed İzzet Derveze, *Sîretü'r-resûl*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.), 1/41-44; M. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, terc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2/822-823; İhsan Arslan, “Hz. Peygamber'in Ümmiliğine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2019): 494.

³⁸¹ Aslında söz konusu rivayette yer alan bu kayıt da Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğine dolaylı olarak delalet etmektedir. Zira o, söz konusu rivayetlerin tamamında bahsedilen metnin

yerini göstermesi üzerine Rasûlullah onu sildi ve “Abdullah’ın oğlu Muhammed” şeklinde yazdı.³⁸² Bu hadise, Buhârî rivayetinde daha açık bir ifadeyle “Rasûlullah belgeyi aldı, ancak güzel yazamıyordu, yine de yazdı.” şeklinde yer almaktadır.³⁸³ Ancak bu rivayet Sünnî gelenekte, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye veya kâtiplerinden birisine yazmayı emrettiği şeklinde te’vil edilmiş, böylece onun okuma yazma bilmediğine delil getirilmeye çalışılmıştır.³⁸⁴

Bu konudaki bir başka önemli rivayet de Hz. Peygamber’in Muâviye’ye yönelik söylediği: “*Mürekkebin hokkasını bırak, kalemin ucunu sivrilt, ‘be’yi doğru uzat, ‘sin’in dişlerini birbirinden ayır, ‘mîm’i kör yapma, ‘Allah’ lafzını güzel yaz, ‘Rahmân’ lafzını uzat, ‘Rahîm’i de güzel yaz.*” şeklindeki ifadeleridir. Kādî İyâz (öl. 544/1149) bu rivayeti aktardıktan sonra, “Hz. Peygamber’in fiilen yazı yazdığı sahih olmamakla birlikte o, harflerin nasıl güzel yazılacağını biliyordu.” şeklinde bir yorum yapmaktadır.³⁸⁵

Sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediği görüşü; Rasûlullah’ın ilk inen “oku” emrinden sonra “Ben okuma bilmem.” demesi³⁸⁶ ve vahyin yazımı için hayatı boyunca kâtip istihdam etmesi ile delillendirilmektedir.³⁸⁷ Ayrıca, “*Biz ümmî bir milletiz, ne yazarız ne de hesap yaparız.*” hadisi³⁸⁸ ile sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin Hz. Peygamber’in ümmî olduğu ve okuma yazma bilmediğine dair beyânları da³⁸⁹ delil olarak getirilmektedir.

kendisine gösterilmesini talep etmiş, muhtemelen kısa bir anlaşma metninde kendisi bahse konu olan ifadeyi aramamıştır.

³⁸² Müslim, “Cihâd”, 90-93; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsirunnâir (Beyrut: Dâru tavkî’n-necat, 1422), “Şurû’”, 15.

³⁸³ Buhârî, “Kitâbü’l-Megâzî”, 64; “Sulh”, 53, “Cizye”, 58, Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ebû’l-Maâtî en-Nûrî (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1419/1998), 1/86, 342.

³⁸⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-fikr, trs), 8/276; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 31/238; Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, 8/4757.

³⁸⁵ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, t.y.), 1/313; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü’l-idâriyye (Nizâmü’l-hükûmeti’n-nebeviyye)* (Beyrut: Dâru’l-erkâm, t.y.), 1/158.

³⁸⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1.

³⁸⁷ Muhammed Rıza, *Muhammed*, 1/65.

³⁸⁸ Buhârî, “Savm”, 13; Müslim, “Siyâm”, 15; Ebû Dâvud, *Sünen*, 2/739; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün’im Şelbî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Siyâm”, 17.

³⁸⁹ Muhammed Rıza, *Muhammed*, 1/64.

Şîa'da da Sünnî gelenekte olduğu gibi Hz. Peygamber'in okuma yazma bilip bilmediği yönünde iki farklı kanaat olup Ahbârî ekol, daha çok onun okuma yazmayı bilmediğini savunmaktadır.³⁹⁰ Usûlî ekol ise ilgili nasların Hz. Peygamber'in okuma yazmayı bilmediğine değil, onun böyle bir âdetinin/alışkanlığının olmadığına delalet ettiğini belirtmektedirler.³⁹¹ Şîa'nın klasik dönem âlimlerinin önde gelenlerinden Şerîf Murtazâ, “*Ey Resulüm! Sen vahyimizden önce kitap okuyan veya yazı yazan bir insan değildin; eğer böyle olsaydı, batıl iddia peşinde olanlar şüphe edebilirlerdi.*”³⁹² âyetini tefsir ederken, bu âyetin Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce okuma yazma bilmediğine, ancak nübüvvet sonrasında Cebrâîl'den bunu öğrendiğine delalet ettiğini söylemektedir. Müellif, Şîa'nın kabul ettiği anlayışın da bu olduğunu belirtmektedir.³⁹³ Sonraki dönemde gelen Şîî müfessirler de genel olarak onun bu fikrini paylaşmakta ve nübüvvetten sonra müşriklerin âyette ifade edilen şüpheleri ortadan kalkacağı için Hz. Peygamber'in Cebrâîl'den onun okuma yazma öğrenmesinin caiz olacağını ifade etmektedirler.³⁹⁴ Ayrıca, Hudeybiye Antlaşması esnasında müşriklerin ısrarı üzerine Hz. Peygamber'in antlaşmayı yazan Hz. Ali'ye “*Bunu sil!*” diyerek elini “*Muhammedü'r-Rasûlullah*” ibaresinin altına koymasını ve yine ölüm döşeginde iken Hz. Peygamber'in birşeyler yazmak üzere kâğıt kalem istemesini, onun vahiy sürecinden sonra okuma yazmayı bildiğine delil olarak getirmektedirler.³⁹⁵

Ebü Ca'fer et-Tûsî ise Ankebut 48. âyetin tefsirinde, müfessirlerin bu âyeti genelde Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğine delil gösterdiğini ancak bunun doğru olmadığını belirtmektedir. Zira âyette bu manaya bir delalet bulunmamakta ve âyetten sadece Rasûlullah'ın okuyup yazmadığı anlaşılmaktadır. Tûsî'ye göre ise bu âyet, “Hz. Peygamber okuyup yazmıyordu ve

³⁹⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/775; Feyz-i Kâşânî, es-Sâfi, 4/119-120. Kâşânî, İmâm Rızâ'dan aktardığı bir rivayetle bu hususu teyit etmeye çalışmaktadır. Buna göre “Hz. Peygamber'in yetim, fakir, çoban, ücretle çalışan bir işçi olması, herhangi bir kitap okumayıp bir muallimin önüne de gitmemiş olması onun nübüvvetinin delillerindendir. Sonra da o, içerisinde harfî harfine peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı ve Kıyamet'e kadar gelecek insanların haberlerinin bulunduğu Kur'an'ı getirmiştir.”

³⁹¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/193; İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 2/22; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 16/145.

³⁹² el-Ankebût 29/48.

³⁹³ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerif el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-kerîm, 1405), 1/107; Cennet, *Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 139-140.

³⁹⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/27; İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 2/22.

³⁹⁵ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 2/22.

böyle bir alışkanlığı yoktu.” şeklinde yorumlanmalıdır.³⁹⁶ Çağdaş Şîî âlimlerin de Tûsî ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir.³⁹⁷ Şîî Usûlî âlimlerin, özellikle de Şerîf Murtazâ’dan itibaren Hz. Peygamber’in okuma yazma bildiği, en azından nübüvvetten sonra öğrendiği yönündeki görüşü ön plana çıkarmaları peygamberlerin ismeti meselesi ile irtibatlıdır. Okuma yazma bilmemenin Hz. Peygamber için bir noksanlık olacağını düşünen Şîî âlimler, bunu Hz. Peygamber’e nispet etmekten kaçınmışlardır.

Hâdî Ma’rifet ise Hz. Peygamber’in insanlar tarafından okuma yazma bilmemekle tanındığını, ancak gerçeğin ise farklı olduğunu söylemektedir. Ma’rifet’e göre, Hz. Peygamber’in okuma yazması meselesi ile ilgili olan Ankebût sûresinin 48. âyeti,³⁹⁸ onun ümmî olduğuna (bilfiil okuyup yazmadığına) işaret etmekte, ancak okuma yazmayı bilmediğine delalet etmemektedir. O, daha da ileriye giderek Hz. Peygamber’in okuma yazma bildiğini, ancak insanlardan bu durumu gizlediğini söylemektedir. Hâdî Ma’rifet, okuma yazma bilmenin fazilet ve güzel bir değer olduğunu, bilmemenin ise eksiklik ve ayıp olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in de okuma yazmayı çok iyi bir şekilde bildiğini, ancak insanların kuşkularını önlemek, Kur’an hakkında şüpheyne düşmelerini engellemek için kendisini insanlara okuma yazma bilmeyen birisi olarak takdim ettiğini belirtmektedir.³⁹⁹

Ma’rifet, okuma yazmayı bilmemeyi o dönemde de olsa Hz. Peygamber için bir eksiklik olarak değerlendirip ümmîliği peygambere isnat etmekten kaçınırken, diğer taraftan Hz. Peygamber’in insanlara gerçeği farklı yansıttığını daha açık bir ifadeyle yalan söylediğini ya da takiyye yaptığını ima etmektedir. Bu ise Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmemesinden çok daha kötü bir sonucu doğurmaktadır.

Ma’rifet bu görüşüne herhangi bir kaynak vermediği için Şîî/Usûlî ekolün genel yorumundan ayrılan bu görüşünün dayanağı bilinmemektedir. Ancak onun bu görüşünün, daha önce aynı iddiayı dile getiren İtalyan oryantalist Ceatani’nin (öl. 1935) görüşleriyle birebir örtüşmesi şaşırtıcıdır. Zira Ceatani de Hz.

³⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/ 193.

³⁹⁷ Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsiri l-Kur’ân*, 16/193.

³⁹⁸ “*Ey Resûlüm! Sen vahyimizden önce kitap okuyan veya yazı yazan bir insan değildin; eğer böyle olsaydı, batıl iddia peşinde olanlar şüphe edebilirlerdi.*”

³⁹⁹ Ma’rifet, *Ulûm-i Kur’ânî*, 42-43; *et-Temhîd*, 1/131.

Peygamber'in ümmî olduğunun ispat edilemediğini, okumaya ve yazmaya dair onun vaziyetinin daimî sûrette şüpheli olarak kaldığını ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber muhâberât için kâtipler istihdam etmiş, kendisini okuryazar göstermekten sakınmış ve böylece okuma yazma bilmesine rağmen hakikati taraftarlarından saklamaya gayret göstermiştir.⁴⁰⁰ Ceatani gibi oryantalistlerin Hz. Peygamber hakkında ileri sürdükleri bu yalan ve iftiralarla neyi amaçladığı malumdur. Zira onların varmak istediği yer, son din olan İslâm'ın Ehl-i kitap kaynaklı olduğunu ispat etmeye çalışmaktır.⁴⁰¹ Anlaşılmaz olan ise Hâdî Ma'rifet'in oryantalistlerin Hz. Peygamber hakkında ileri sürdükleri bu yalan ve iftiralarla aynı fikrî zeminde buluşmasıdır.

Sonuç olarak Ma'rifet, Hz. Peygamber'in hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet sonrası okuma yazma bildiğini savunan Şiî/Usûlî ekolün görüşünü takip etmiştir. Ancak o, Peygamber'in okuma yazma bildiğini sakladığı yönündeki görüşüyle İmâmî çoğunluktan da ayrılmıştır.

2. 1. 3. 2. Varaka b. Nevfel Hâdisesi

Sünnî siyer ve hadis kaynaklarında vahyin başlangıcı ile ilgili olarak Varaka b. Nevfel hâdisesine yer verilmekte ve bu olayın sıhhati konusunda da herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.⁴⁰² Söz konusu rivayetin Hz. Âişe tarafından aktarılmış olması ve Buhârî'nin *Sahih*'i gibi güvenilir hadis kaynaklarında yer almasının, kabul edilmesinde etkili olduğu söylenelebilir.⁴⁰³

Söz konusu Varaka hadisesi ile ilgili rivâyetler, başta *Sahîhayn* olmak üzere birçok hadis, tefsir, ulûmü'l-Kur'ân ve tarih eserlerinde yer almaktadır. Bu hadis en geniş şekliyle Buhârî'nin *Sahîh*'inde "Bed'ü'l-vahiy/Vahyin Başlangıcı" bölümünde yer almaktadır. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber,

⁴⁰⁰ Caetani, *İslam Tarihi*, 9/162-163. Yine Oryantalistlerden Gustav Weil ve Régis Blachère'in aynı düşünceyi paylaştığına dair bk. Abdu's-Sabûr Şahin, "Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu İdi?", 198-199.

⁴⁰¹ Derveze, *Sîretü'r-resûl*, 1/42-43.

⁴⁰² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: y.y, t.y.), 1/238; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/233; Buhârî, "Bed'ü'l-vahiy", 3; "Ta'bîr", 1; Müslim, "İman", 160; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/527; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), 3/54.

⁴⁰³ Nihat Uzun, "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şiî Âlimlerin Yaklaşımları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013): 73-75.

Hira'da iken Cebrâil gelip Alak sûresinin, “*Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir yumurta hücrelerinden yarattı. Oku, Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalemle, (yazı yazmayı) öğretendir. İnsana bilmediğini o öğretti.*”⁴⁰⁴ mealindeki ilk beş âyetini inzâl buyurdu. Bunun üzerine Allah Rasûlü yüreği titreyerek korku içerisinde eve dönmüş ve eşi Hatice'den kendisini örtmesini istemiştir. Korkusu gidince Hz. Peygamber, başından geçenleri Hz. Hatice'ye anlatarak kendisinden korktuğunu ifade etmiştir. Hz. Hatice ise onun yaptığı iyilikleri sayarak endişe etmesine gerek olmadığını söylemiş ve Hz. Peygamber'i amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürmüştür. Varaka ile ilgili bu kısım Buhârî'nin *Sahih*'inde aynen şu şekilde aktarılmaktadır:

Varaka, Câhiliye zamanında Hristiyan olmuş bir kimse olup İbranice yazıyı bilir ve İncil'den de bazı şeyleri İbranice okuyup yazardı. O sırada Varaka, gözleri sonradan görmez hale gelmiş bir ihtiyardı. Hatice, Varaka'ya: “Amcamın oğlu! Dinle bak, yeğenin neler söylüyor.” dedi. Varaka: “Yeğenim, ne oldu, hayırdır?” diye sorunca Hz. Peygamber başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka: “Bu gördüğün, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya gönderdiği Nâmus (Cebrâil)'tur. Keşke senin davet zamanında genç olsaydım! Kavminin seni bu şehirden çıkaracağı zaman keşke hayatta olsam! Bunun üzerine Hz. Peygamber'in “Onlar beni buradan çıkaracaklar mı ki?” diye sorması üzerine Varaka da: “Evet, senin getirdiğin bu dava ve mesaj ile gelen herkes, her peygamber düşmanlığa uğramıştır. Şayet senin davet günlerine yetişirsem, sana yardım ederim” dedi. Çok geçmeden Varaka vefat etti ve o esnada vahiy bir süreliğine kesildi.”⁴⁰⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sünnî âlimlerden en azından klasik dönemde bu rivâyetleri senet veya metin açısından tenkit eden ve problemlili olduğunu belirten yoktur. Bu rivayete daha çok çağdaş dönemde bazı tenkitler yapılmıştır fakat onlar da özellikle bazı rivayetlerde⁴⁰⁶ Hz. Peygamber'in intihar etmeyi düşündüğüne dair kısma yönelik tenkitlerdir.⁴⁰⁷ Aksine Sünnî âlimler, her ne kadar daha önceden sâdık rüyalar görmüş olsa da Hz. Peygamber'in vahiy meleğini ilk gördüğü anda korkmasının ve o dönemde semâvî kitaplarla ilgili bilgisiyle öne çıkmış olan Varaka b. Nevfel'e götürülmesinin son derece doğal olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Hz. Mûsâ da gerek peygamberlikten önce gerekse peygamberlikten sonra bazı durumlar karşısında benzer bir korkuyu yaşamıştır. Mesela; peygamberlikten önceki dönemde Kıptî'yi öldürdüğü için

⁴⁰⁴ el-Alak 96/1-5.

⁴⁰⁵ Buhârî, “Bed'ü'l-vahiy”, 3.

⁴⁰⁶ bk. Buhârî, “Kitâbü't-Ta'bir”, 6581.

⁴⁰⁷ İmâd es-Seyyid Şirbînî, *Raddü şübühât havle 'ismetî'n-nebî (sav) fî dav'i's-Sünneti'n-nebeviyyeti's-şerîfe* (Mısır: Dâru'l-yakîn li'n-neşr ve't-tevzî', 2004), 306-316.

kendisinin de öldürülebileceğinden korkmuştur. Peygamberlik geldikten sonra ise âsası bir yılanı dönüştüğü zaman da yine ürküp kaçmıştır. Nitekim onun, insanların kendisini yalanlamasından çekindiği için kardeşi Hârûn'u yanına destekçi istediği Kur'an'da haber verilmektedir.⁴⁰⁸

Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında ise Ehl-i sünnet'in aksine vahyin başlangıcı ile ilgili nakledilen Varaka b. Nevfel rivayetine önem verilmediği görülmektedir. Zira Şîa'nın *Kütüb-i Erba'a* olarak isimlendirilen dört sahih hadis kitabında bu rivayetler yer almadığı gibi erken dönem tefsir kaynaklarında da Varaka b. Nevfel rivayetlerine yer verilmemektedir. Şîî müfessirlerden Tûsî, Alak sûresinin başındaki beş âyetin, ilk nâzil olan âyetler olduğunu bildiren Hz. Âişe rivayetini nakletmesine rağmen, bu rivayette yer alan Varaka bölümüne yer vermemektedir.⁴⁰⁹ Tabersî ise Alak sûresinin tefsirinde Hâkim'den nakille Varaka b. Nevfel olayına yer verse de⁴¹⁰ Müddessir sûresindeki yorumundan onun bu hadiseye olumsuz baktığı anlaşılmaktadır. Zira o, Câbir b. Abdullah'tan, Hz. Peygamber'in Hira dönüşünde Cebrâil'i gördüğünde korktuğuna dair bir rivayete yer verdikten sonra, Allah'ın vahiy gönderdiği her peygamberine, gönderilenin kesinlikle kendi katından geldiğine delalet eden katî deliller gösterdiğini belirtmektedir. Peygamberler de bu deliller sayesinde vahiy hakkında asla şüphe etmemiş ve korkmamışlardır. Tabersî'nin, peygamberlerin bu deliller dışında başka bir şeye muhtaç olmadığına dair ifadeleri,⁴¹¹ Hz. Peygamber'in vahiy meleğini gördüğünde korktuğuna dair rivayetleri olumsuzlamaktadır. Bazı Şîî müfessirler ise Tabersî'nin aktardığı Varaka rivayetlerine yer vermekle birlikte onun aksine bu rivayetlere dair olumsuz bir yorumda bulunmamışlardır⁴¹²

Tespitlerimize göre klasik Şîî müfessirlerden bazıları, Varaka b. Nevfel olayına eserlerinde yer vermişler, bazıları da bu olaya hiç değinmemişlerdir. Ancak görüldüğü kadarıyla klasik dönemde bu rivayetlere karşı olumsuz yorumda bulunan tek Şîî müfessir Tabersî'dir. Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şîî âlimlerin Varaka b. Nevfel ile ilgili rivayetlere açıkça karşı çıkmaları çağdaş

⁴⁰⁸ Şîrbînî, *Raddü Şübühât*, 316-319.

⁴⁰⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/378.

⁴¹⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/780.

⁴¹¹ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/579-580.

⁴¹² Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/35-36; 20/21; Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/245.

döneme rastlamaktadır.⁴¹³ Zira çağdaş Şîî âlimlerin bu rivayetlerin, sahih olmadığına dair açık bir tavır aldıkları görülmektedir.⁴¹⁴

Hâdî Ma‘rifet ise Varaka b. Nevfel hadisesini Şîa’nın hadis kaynaklarında yer almamasının verdiği özgüvenle sert bir şekilde eleştirmekte ve reddetmektedir. Onun, bu olayı Garânîk meselesiyle aynı kategoriye koyup efsâne/masal olarak değerlendirmesi, konuya yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir.⁴¹⁵ Ehl-i sünnet’in hadis ve siyer kaynaklarından olayı aktaran Ma‘rifet, daha sonra meseleye dair kendi yaklaşımını zikretmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber’in Cebrâîl’den bu şekilde korkması, peygamberlerin konumunu bilmeyen cahil insanların uydurduğu bir hurafeden ibarettir. Zira Hz. Peygamber için böyle bir şeyin olabileceğini söylemek, risâletin en önemli direğini yıkmakla eş değerdir. Ma‘rifet, Ehl-i sünnet kaynaklarında yer verilen bu meşhur hadisenin üç sebepten dolayı tamamen uydurma olduğunu öne sürmektedir.⁴¹⁶

Birincisi, Rasûlullah’ın Allah katındaki konumu, böyle hassas bir dönemde O’nun tarafından ürkütülüp yalnız bırakılmasından uzaktır. Ayrıca Hz. Peygamber gibi, risâlet görevi verilmeden dahi insanların en üstünü olan ve günler öncesinden nübüvvet müjdesini bütün benliğinde hisseden birisinin, vahiy meleği geldiğinde korkması ve kendisi hakkında kötü düşünmeye başlaması mâkul değildir. Ma‘rifet bu noktayı Kur’ân-ı Kerim’den âyetlerle açıklamaya ve görüşünü desteklemeye çalışmaktadır: Meselâ; Tâhâ sûresindeki “ (Allah) ‘Şimdi onu (asani) yere at, ey Musa!’ dedi. Bunun üzerine Musa onu yere attı. Bir de ne görsün, hızla sürünen bir yılan değil mi! (Allah), ‘Tut onu! Korkma, Biz onu eski haline çevireceğiz!’ buyurdu.”⁴¹⁷ âyetlerinde anlatıldığı üzere Hz. Mûsâ, kendisine verilen bu mucize karşısında korkup kaçmıştır. Ancak bu şekil en ufak bir korku halinde bile, Allah’ın yardımı peygamberine ulaşmış ve onu her türlü korkudan kurtarmıştır. Ma‘rifet’e göre peygamberler, kesin bir imana sahiptirler ve de herhangi bir korku halinde başkasına değil, sadece Hz. Allah’a sığınmışlardır. Dolayısıyla, tüm

⁴¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/171; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/307; Kâşânî, *es-Sâfî*, 5/245.

⁴¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 20/328-329; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Nefehâtü’l-Kur‘ân* (Kum: Medrestü’l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1426), 1/183-184; Muhammed Hüseyin b. Abdurraûf Nasrallah, *Min vahyi’l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru’l-melâk, 1419), 24/ 230-233.

⁴¹⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/114.

⁴¹⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/114-115.

⁴¹⁷ Tâhâ 20/19-21.

peygamberlerin en üstünü olan bizim Peygamberimiz, bu genel kanundan istisna olamaz. Aslında Ma‘rifet’in verdiği bu örnekler, onun tezini desteklemekten öte peygamberlerin insan olduğu ve tabiatları gereği vahye muhatap olduklarında ürktükleri gerçeğini göstermektedir.

Ma‘rifet’e göre bu hadisenin uydurma olduğunun delillerinden ikincisi, nübüvvete vakıf olmayan Hz. Hatice’nin aklının Allah tarafından risalet için seçilmiş Hz. Peygamber’in aklına tercih edilmesidir ki bu doğru değildir. Hz. Hatice’nin kesin bir tecrübeyle bildiğini, Hz. Peygamber’in bilememesi veya tahrif edilmiş kitapları okuyabilmekten öte bir meziyeti olmayan Varaka b. Nevfel’in sözleriyle peygamber olduğuna ikna olması kabul edilebilir değildir. Hz. Peygamber, bi’setten önce nübüvvete dair bir takım olaylar yaşamıştı. Bu bağlamda gördüğü sadık rüyalar, Hz. Hatice’nin evine dönerken yolda taşların/ağaçların kendisini selamlaması ve benzeri hadiseler Hz. Peygamber’in nübüvvete ikna olması için yeterlidir. Ma‘rifet tüm bunlara rağmen, Hz. Peygamber’in Hz. Hatice ya da Varaka sayesinde bu konuda bir yakîne ulaşmasını risâlet makamına çirkin bir iftira olarak nitelemektedir.⁴¹⁸

Hâdî Ma‘rifet’in Varaka b. Nevfel hâdisesindeki üçüncü itirazı ise bu olayın, yer aldığı kaynaklarda çok farklı şekillerde aktarılıyor olmasınadır. Ona göre, bir olayla ilgili rivayetlerde bu kadar çok farklılığın olması meselenin uydurma olduğunu göstermektedir. Örneğin, bir rivayete göre Hz. Hatice yalnız başına Varaka’ya gitmiş,⁴¹⁹ başka rivayette Hz. Peygamber’le birlikte Varaka’ya gitmişlerdir.⁴²⁰ Üçüncü bir rivayete göre ise Hz. Peygamber’i tavaf ederken gören Varaka, ona bu konuyla ilgili bazı sorular sormuş ve bu ümmetin nebîsi olduğunu O’na söylemiştir. Bir başka rivayette ise Hz. Ebû Bekir, Hz. Hatice’nin yanına geldiğinde Hz. Hatice, ona Hz. Peygamber’i Varaka’ya götürmesini söylemiştir. Dolayısıyla Ma‘rifet’e göre söz konusu rivayet çelişkilerle doludur.⁴²¹ Başta

⁴¹⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/115-116.

⁴¹⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: y.y., t.y.), 1/238.

⁴²⁰ Buhârî, “Bed’ü’l-vahiy”, 3.

⁴²¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/115-117.

belirttiğimiz üzere çağdaş Şîî âlimlerin birçoğunun Ma‘rifet’in bu tenkitlerine paralel eleştiriler öne sürdüğü görülmektedir.⁴²²

Varaka b. Nevfel olayı çağdaş dönemde Batılı araştırmacılar tarafından da oldukça istismar edilmiş ve Varaka’nın Hz. Peygamber üzerinde dinî ve fikrî etkisinin bulunduğu iddia edilmiştir.⁴²³ Ancak Ma‘rifet ve diğer Şîî âlimler, bu rivayetleri reddederlerken söz konusu oryantalist iddialarla meseleyi ilişkilendirmemektedir. Onların yorumlarından bu olayı reddetmelerindeki temel gerekçenin ismet anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu rivayetlerin daha çok Ehl-i sünnet kaynaklı olması ve bu rivayetlerin Hz. Ali’nin hasmı olduğunu iddia ettikleri Hz. Âişe’ye dayanmasının da Ma‘rifet’in bu tavrında etkili olduğunu söylemek mümkündür.

2. 1. 3. 3. Garânîk Hadisesi

Hz. Peygamber’e gelen vahye dışardan müdahale edilmesi anlamına gelen Garânîk hâdisesi, vahyin korunmuşluğu açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı da gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde üzerinde çok fazla tartışılan konulardan biri olmuştur.

Sünnî kaynaklarda Saîd b. Cübeyr vasıtasıyla İbn Abbâs’tan nakledilen rivayete göre Garânîk hadisesi şu şekilde meydana gelmiştir: Hz. Peygamber, birgün Kureys’ten bir toplulukla birlikte otururken, o esnada Yüce Allah’tan kavminin kendisinden uzaklaşmasına sebep olacak bir şey inzâl etmemesini temenni etmişti. Bunun üzerine Allahü Teâlâ ona Necm sûresini inzâl buyurdu: Hz. Peygamber, “*Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtila inanmadı.*”⁴²⁴ âyetlerini, “*Şimdi baksanıza şu Lât ve Uzzâ’ya, bir de üçüncüsü olan Menât’a?*”⁴²⁵ âyetlerine kadar okudu. Bu esnada şeytan, “*تلک*، *وانشفاع من تلوت جي* / *İşte bunlar yüce kuğulardır ve ancak onların şefaatleri umulur.*” sözlerini Hz. Peygamber’in diline sokuşturdu. Rasûlüllah, şeytanın ilkâ ettiği bu iki kelimeyi söyledikten sonra, sûrenin tamamını okudu ve

⁴²² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/328-329; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Nefehâtü’l-Kur’ân*, 1/183-184.

⁴²³ Özcan Hıdır, “İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel’in Hz. Peygamber’e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi”, *Marife Dergisi* 4/2 (2004): 27-37.

⁴²⁴ en-Necm 53/1-2.

⁴²⁵ en-Necm 53/19.

sûrenin sonunda [secde âyetinden dolayı] secde etti. Onunla birlikte orada bulunan topluluk da secde ettiler. Hatta aşırı derecede yaşlı olduğu için secdeye varamayan Velîd b. Mugîre'nin de yerden aldığı toprağı alnına getirerek onun üzerine secde ettiği nakledilmiştir.⁴²⁶ Akşam olunca Cebrâil Hz. Peygamber'e gelerek Necm sûresini okumasını istemiştir. Hz. Peygamber şeytanın sokuşturduğu bu iki kelimeye gelince, Cebrâil: "Bunu nerden getirdin?" demiştir. Yaptığı hatayı anlayan Hz. Peygamber'in, "Ben Allah'a iftira ettim ve onun söylemediğini söyledim" demesi üzerine Yüce Allah, "*Az kalsın onlar (inkarcılar), sana vahyettiğimiz dışında birtakım sözler uydurup bize yakıştırmayı (ve Kur'an'ın ayetleriymiş gibi insanlara okuman) için seni fitneye düşüreceklerdi. (Bunu başarsalardı) o zaman seni dost edineceklerdi.*"⁴²⁷ âyetlerini inzâl etmiştir. Rasûlullah'ın üzüntüsü devam edince bu seferde Hac sûresindeki "(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder..."⁴²⁸ âyeti nâzil olmuştur. Habeşistan'a hicret eden müslümanlar da Mekkelilerin tamamının müslüman olduğunu duyunca, memleketlerine geri dönmüşlerdir.⁴²⁹

Şîî âlimlerin ise öncelikle, Garânîk hâdisesinde Sünnî âlimlere göre daha reaksiyoner davrandıkları bir gerçektir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, zaten oldukça problemlili olan bu meselenin Sünnî kaynaklarda rivayet edilmiş olmasıdır.

⁴²⁶ Buhârî'nin *Sahîh*'inde secde olayıyla ilgili iki rivayet bulunmaktadır: Eyyüb→İkrime→İbn Abbâs tarikiyle gelen birinci rivayete göre, Ebû Ma'mer dedi ki: "Necm sûresiyle birlikte Hz. Peygamber secde etti. Onunla birlikte müslümanlar, müşrikler ve ins ü cin hep birlikte secde ettiler." bk. Buhârî, "Tefsir", 4676. İsrâil→Ebû İshâk→Esved b. Yezîd→Abdullah vasıtasıyla gelen ikinci rivayete göre ise Nasr b. Ali dedi ki: "İçerisinde secde (âyeti) bulunan ilk sûre Necm sûresidir. Rasûlullah [bu sûreyi okuyunca] secde etti, onun arkasındakiler de onunla birlikte secde ettiler. Ancak bir adamın yerden toprak alıp onun üzerine secde ettiğini gördüm. Yine ben onun daha sonra kâfir olarak öldürüldüğünü de gördüm. O kişi, Ümeyye b. Halef'ti. bk. Buhârî, "Tefsir", 4677. Buhârî'nin naklettiği rivayetlerde Garânîk hadisesine kesinlikle temas edilmemiş, o bu rivayetleri tamamen sûrenin sonundaki secde âyeti (Necm 53/62) bağlamında zikretmiştir.

⁴²⁷ el-İsrâ 17/73-75.

⁴²⁸ el-Hac 22/52.

⁴²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/603-604; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 3/303; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdül'l-muhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât, 1424/2003), 4/194; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 8/333.

Daha önemli olan bir diğer sebep ise söz konusu hâdisenin Şîî/İmâmîyye'nin peygambelerin ismeti meselesine yaklaşımıyla çelişki arz etmesidir.⁴³⁰

Şîî/Ahbârî müfessirler, Hac sûresi 52. âyetin Ehl-i sünnet âlimlerine göre Garânîk hadisesi üzerine indiğine dair rivayetlere yer vermekle birlikte, Şîa'ya göre bunun sebep-i nüzûlünün başka bir hadise olduğunu rivayet etmektedirler.⁴³¹ Buna mukabil Usûlî müfessirler, söz konusu âyetin sebep-i nüzûlüne dair Garânîk hadisesisini aktardıktan sonra “Eğer rivayet sahihse, o takdirde şuna hamledilir.” diyerek te'vile başvurmışlardır. Buna göre Rasûlüllah, Necm sûresinin ilgili âyetlerinde onların ilahlarının isimlerini okuyunca orada hazır bulunan müşrikler, “*إِشْتَبَهَ الْغُرُفُيقَ الْفُؤِي، وَاشْفَاعَ مَلَكُوتِ جِي*” *İşte bunlar yüce kuğulardır ve ancak onların şefaathleri umulur.*” sözlerini yüksek sesle söylemişler, oradakiler de bu lafızların Kur'an'dan olduğunu zannetmişlerdir.⁴³²

Ancak tüm bunlarla birlikte Şîî âlimler, Garânîk hadisesini peygamberlerin ismeti meselesiyle bağlantılı olarak gördüklerinden Sünnî âlimlerin aksine bu meseleye özellikle Şerîf Murtazâ'dan itibaren tamamen olumsuz yaklaşmışlardır.⁴³³ Şerif Murtazâ'nın peygamberlerin ismetine dair kaleme aldığı “*Tenzihü'l-enbiyâ*” adlı eseri, kendisinden sonraki Şîî âlimlerin ismet meselesi ile ilgili âyetlere dair yorumlarını etkilemiştir. Dolayısıyla onun Garânîk rivayetlerinin Hz. Peygamber'in ismetine zarar vereceği yönündeki düşüncesinin, sonraki Şîî müfessirler tarafından büyük ölçüde benimsendiğini söylemek mümkündür.⁴³⁴ Ancak bazı İmâmî müfessirlerin ise Garânîk rivayetini aktardıktan sonra özellikle Mu'tezilî isimlerden bu rivayetlerin te'viline dair bir takım

⁴³⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/126-127; Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 148.

⁴³¹ Ebû Abdullah'tan rivayet edildiğine göre; Rasûlüllah acıkması üzerine Ensâr'dan bir adamın yanına uğradı. Hz. Peygamber: “Yanında yiyecek bir şey var mı?” diye sorunca adam: “Evet, ey Allah'ın rasûlu” diye cevap verdi. Bunun üzerine bir oğlak keserek onu pişirdi. Rasûlüllah yemek için uzandığında, “Keşke Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin de burada olsalardı” diye temenni etti. Hz. Peygamber'in bu temennisinin ardından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer çıkageldi. Onlardan sonra da Hz. Ali gelince Hz. Peygamber'e bu âyet nâzil oldu. Şîî/Ahbârî müfessirlere göre, Hz. Peygamber'in temennisine şeytanın sokuşturduğu şey, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Allah'ın onun ilkâ ettiği şeyi ortadan kaldırması da onların ardından Hz. Ali'nin oraya gelmesidir. bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/682; Kâşânî, *es-Sâfi*, 3/386.

⁴³² Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/119-120.

⁴³³ İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 2/4; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 344-348; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 14/396-397.

⁴³⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Tenzihü'l-enbiyâ*, 151-154; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/119-120; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 344-348.

görüşler naklettiği ve hadiseyi ismet meselesi ile ilişkilendirerek tamamen reddetme gibi bir tutum izlemediği görülmektedir.⁴³⁵

Müellifimiz Ma'rifet ise Garânîk hadisesini Ehl-i sünnet'ten hadis ehlinin savunduğunu belirterek eleştirilerini onlara yöneltmektedir. Gerçekten de Garânîk hadisesine birçok Ehl-i sünnet müfessiri tefsirinde yer vermekle birlikte, bunun mümkün olduğunu savunanların hemen hemen tamamının Ehl-i hadis olması, Ma'rifet'in tespitini kısmen doğrulamaktadır. Buna örnek olarak, İbn İshâk, İbn Sa'd, Taberî, Beyhakî, Begavî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, İbn Hacer ve Kastallânî gibi âlimlerin isimleri zikredilebilir.⁴³⁶ Buna karşın Ehl-i sünnet'ten İmam Mâtürîdî, Razî, Kirmânî, Hatîb eş-Şirbînî, Ebüssuûd Efendi, Şevkânî, Âlûsî, Ahmed Hamdi Akseki gibi muhakkik âlimler ve müfessirler ise Garânîk hadisesinin aslının olmadığına dair aklî ve naklî birçok delil getirmişlerdir.⁴³⁷ Ancak yine de Zemahşerî gibi birçok Mu'tezilî⁴³⁸ âlimin de Hz. Peygamber'in sehven ve hataen de olsa Garânîk rivayetlerinde yer verilen lafızları söylemesini mümkün görmeleri ve Hac sûresinin 52. âyetini bu minvalde tefsir etmesi müellifin genellemeci bir yaklaşımla Ehl-i hadis'i mahkûm ettiğini göstermektedir. Örneğin; Zemahşerî, bu hadisenin Allah tarafından bir imtihan

⁴³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/329-331; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/119-120.

⁴³⁶ İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/217-218; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 1/160-161; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 1/551; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/603-612; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sāhibi's-şerî'a*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988), 2/285-291; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/393-394; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/291-292; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/223; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 10/83-86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/301-303; Ebû'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 11/116.

⁴³⁷ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 7/431-432; Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'ihyâ't-türâsî'l-Arabî, 1401/1981), 6/153, 17/116; Ali Rıza Gül, "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014): 1-37; İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Garânîk Olayı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018): 885-904.

⁴³⁸ Bir başka Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025)'a göre ise Haseviyye'nin naklettiği Hz. Peygamber'in tilavet esnasında "Onlar yüce kuğulardır ve ancak onların şefaatleri umulur" şeklinde müşriklerin putlarını zikretmesi üzerine, müşriklerin sevindiğine dair rivayetlerin aslı yoktur. Bunlar, mülhidlerin desiselerinden başka bir şey değildir. bk. Kâdî'l-kudât İmâdüddîn Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâ'in*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-hadîse, t.y.), 274.

olduğunu, bununla münafıkların zulmet ve şüphelerinin; müminlerin ise nûrunun ve imanlarının ziyadeleştiğini ifade etmektedir.⁴³⁹

Hâdî Ma‘rifet, Garânîk hadisesini önce rivayetlerin senedi açısından, sonra da metin açısından incelemektedir. Ma‘rifet’in, Garânîk rivayetlerinin senedine dair tespitleri ve eleştirileri üç maddede toplanmaktadır:

1- Garânîk hadisesi ile ilgili hadislerin senedi mutlak olarak hiçbir sahâbeye ulaşmamakta, bununla ilgili hadisler tâbiünden bir gruba isnat edilmektedir. Dolayısıyla bu hadiseyle ilgili hadisler, mürsel hadis hükmündedir ve mürsel hadisle ihticâc caiz değildir.⁴⁴⁰ İbn Abbâs’a isnat edilen rivayet de olaya bizzat şahit olmama bakımından diğerlerinden farklı değildir. Zira İbn Abbâs, Hicret’ten üç sene önce dünyaya gelmiş olup kesinlikle bu hadiseye şahit olmamıştır.

2- Hadis imamlarının büyük çoğunluğu, bu haberlerin yalan olduğunda müttefiktirler. Beyhakî (öl. 458/1066), Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148) ve Kādî İyâz gibi önde gelen birçok âlim bu rivayetlerin uydurma olduğunu dile getirmiştir. Onlara göre rivayetlerin tarikleri de zayıf ve uydurmadır. En başta İbn Hacer, bu hadiseyle ilgili rivayetlerin tamamının zayıf ya da munkatı‘ olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer, sadece Saîd b. Cübeyr’in rivayetini ise istisna etmektedir. Ancak Ebû Bekir el-Bezzâr (öl. 292/905), bu senedin de kesinlikle zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴¹ Ancak burada birçok araştırmacı gibi Ma‘rifet’in de alıntılarda bazı eksiklikler ve hatalar yaptığı belirtilmelidir. Bezzâr’ın rivayetle ilgili yaptığı değerlendirme üzerine okuyucu onun bu hadiseyi reddettiğini düşünmektedir. Fakat o, güvenilir ve meşhur olduğunu belirttiği râvilerden de olayın aktarıldığını söyleyerek meseleyi son tahlilde kabul etmektedir. Keza Beyhakî’nin de Garânîk hadisesini Habeşistan’a hicret eden Müslümanların dönüşü ile irtibat kurarak aktardığını ve olayı kabul ettiğini⁴⁴² belirtmeliyiz. Buradaki hatanın Ma‘rifet’in bu bilgiyi Râzî’nin tefsirinden naklen aktarmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Yine gerek Cessâs (öl. 370/981) gerekse

⁴³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/161.

⁴⁴⁰ Bu konuda diğer çağdaş Şîi müelliflerin görüşleri de Ma‘rifet’ten farklı değildir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 69-72.

⁴⁴¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/122.

⁴⁴² Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve ve ma‘rifetü ahvâli sahibi’ş-Şerîa*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1408/1988), 2/285-286.

İbnü'l-Arabî gibi âlimlerin Garânîk rivayetlerini tamamen reddetmeksizin sadece bu lafızları Hz. Peygamber'in söylediği yönündeki iddiayı reddettiğini,⁴⁴³ ancak bazı araştırmacılar⁴⁴⁴ gibi Ma'rifet'in de burada hataya düştüğünü belirtmeliyiz.

3- Klasik ve çağdaş dönem tahkik ehli olan ulemâ, bu hadiseye dair olan rivayetlerin ister muttasıl ister munkatı', ister sahih isterse sakîm olsun, senedine bakmaksızın uydurma ve iftira olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Herşeyden önce bu rivayetlerin "*Ona önünden de ardından da bâtil gelemes. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir.*"⁴⁴⁵ âyeti gibi birçok âyetle çeliştiğine dikkat çekmişlerdir. Hâdî Ma'rifet, bu noktada Ehl-i sünnet'ten Râzî ve Kâdî İyâz; Şîa'dan ise Şerîf el-Murtazâ ve Tabâtabâî'nin görüşlerini zikrederek olayı mezhep boyutundan çıkarmakta ve her iki kesimden âlimlerin bu olayı reddettiklerini özellikle vurgulamaktadır. Ancak Şerîf el-Murtazâ ile Tabâtabâî'de bu hadisenin uydurma olduğu yönünde yapılan yorumlardaki ana vurgunun, peygamberlerin mâsumiyeti meselesine olması dikkat çekicidir.⁴⁴⁶

Müellif, Garânîk hadisesine dair rivayetlerin senetlerinin zayıf olmasından ziyade rivayetlerinin içeriğinin de bazı sebeplerden dolayı kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Ona göre söz konusu rivayetler, Kur'an'ın birçok âyetiyle tezat teşkil etmektedir. Bu olayla ilişkilendirilen Necm sûresinin hemen başında Yüce Allah, Hz. Peygamber'in yanılmadığına, onun söylediklerinin vahiy olduğuna ve Cebrâil tarafından öğretildiğine şahadet etmektedir. Eğer sûrenin yirminci âyetinin başında zikredilenler doğruysa, bu takdirde Allah'ın şahadeti boşa çıkmaktadır. Bir de bu hâdise, Kur'an'daki başka birçok âyetle de çelişmektedir.⁴⁴⁷

Ayrıca Ma'rifet'e göre Garânîk rivayetleri, Hz. Peygamber'in ismet makamıyla da çelişki arz etmektedir. O, Kâdî İyâz'dan naklen, Hz. Peygamber'in ismetine ve böylesi çirkin işlerden uzak olduğuna dair katî deliller varken ve

⁴⁴³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr. Muhammed es-Sâdık Gamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 5/84; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/303-307; Mustafa Hocaoglu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi* (Rize: STS Matbaacılık, 2015), 107.

⁴⁴⁴ bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 13/361-366.

⁴⁴⁵ Fussilet 41/42.

⁴⁴⁶ Şerîf Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, 151-154; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 14/396-397.

⁴⁴⁷ bk.el-Hâkka 69/44-46; el-Hicr 15/9.

ümmet buna icmâ etmişken, O'nun Allah'ın dışında başka ilahlara dair medih ifadelerinin nüzûlünü temennî etmesinin küfür olduğunu belirtmektedir. Yine şeytanın Hz. Peygamber'e gelip ona Kur'an benzeri bir şey getirmesi ve onun da şeytanın getirdiği şeyleri Cebrâil kendisini ikaz edinceye kadar Kur'an'dan zannetmesi gibi şeyler, Hz. Peygamber için asla mümkün değildir.⁴⁴⁸

Aynı şekilde ona göre, söz konusu rivayetlerdeki “*İşte bunlar yüce kuğulardır ve ancak onların şefaati umulur.*” ifadeleri, hemen ardından gelen “*Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir...*”⁴⁴⁹ âyetiyle hiçbir şekilde uyumlu değildir. Hatta bu haliyle medih ve zem ifadeleri iç içe geçmektedir. Yine, söz konusu ifadeler aynı sûrenin devamındaki “*Göklerde nice melek vardır ki Allah dilemedikçe ve rıza gösterip izin vermedikçe onların herhangi bir kimseye en küçük bir şefaati/yardımları olamaz.*”⁴⁵⁰ âyetiyle de uyumsuz görülmektedir. Bu durum bırakın son derece fasih olan Hz. Peygamber'i, oradaki müminlerin hatta müşriklerin dahi dikkatlerinden kaçmayacaktır.

Ma'rifet ayrıca bu hadisenin gerçek olması durumunda, bunun insanların arasında hızla yayılacağını ve müşriklerin de Hz. Peygamber'in davetini engellemek için bunu istismar edeceğini ifade etmektedir. Oysa bu hadise, gerçekleşmesinden oldukça geç bir tarihte rivayet edilmiş ve tarih, “Bu hadise gerçekleştiğinde ben oradaydım.” diyen hiç kimseyi kaydetmemiştir. Ma'rifet, birçok meselede olduğu üzere, bunun da Emevî döneminde uydurulan isrâiliyat türü bir bilgi olmasının en doğru görüş olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵¹

Garânîk hadisesi ile Habeşistan'a hicret eden müslümanların bir kısmının geri dönüşü arasında bir münasebetin bulunduğu kaynaklarda yer almakta ve özellikle bu bilgi, William Muir (öl. 1905) gibi bazı oryantalistler tarafından söz konusu hadisenin gerçek olduğuna katî bir delil olarak gösterilmektedir.⁴⁵² Oysa Mısırlı yazar Muhammed Hüseyin Heykel (öl. 1956), Habeşistan'a hicret edenlerin bir kısmının geri dönüşü ile ilgili bu rivayetlerin ardında iki sebebin

⁴⁴⁸ Kādî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, 2/80.

⁴⁴⁹ en-Necm 53/23.

⁴⁵⁰ en-Necm 53/26.

⁴⁵¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/127-128.

⁴⁵² Sir William Muir, *The Life Of Mohammad*, nşr. T. H. Weir vd. (Edinburgh: John Grant, 1923), 82-86.

olduğunu belirtmektedir: Birincisi, Hz. Ömer'in müslüman olması üzerine onun da teşvikiyle müslümanların artık kendilerini gizlememeleri, ikincisi ise Habeşistan'da Necâşî'ye karşı bir isyan hareketinin baş göstermiş olmasıdır.⁴⁵³

Ma'rifet ise Heykel'den nakille Habeşistan'a hicret eden müslümanlardan bir kısmının geri dönüş sebebinin, Necâşî'ye karşı baş gösteren isyan hareketi olduğunu kaydetmektedir. Onun, Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla ilgili geri dönüş sebebini görmezden gelerek alıntı yapmasının, Şîa'nın Hz. Ömer'e karşı tutumundan kaynaklandığı son derece açıktır.⁴⁵⁴ Zaten o, Hz. Ömer'in müslüman olması ile müminlerin baskıdan kurtulduğuna dair rivayetlerin gerçeği yansıtmadığını defaatle zikretmektedir.⁴⁵⁵ Oysa onun iddiasının aksine, Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in müslüman olması ile müslümanların Kureyş'in saldırılarından önemli ölçüde kurtuldukları, Kâbe'de açıkça ibadet edip Kur'an okudukları Sünnî siyer kaynaklarında aktarılmaktadır.⁴⁵⁶

İmâmî âlimlerin klasik dönemde Garânîk hadisesine karşı gösterdikleri olumsuz tavrı, çağdaş dönemde çok daha sertleştirdikleri ve bunu Ehl-i sünnet'e mal ettikleri görülmektedir. Ma'rifet de bu genel tavra paralel olarak, söz konusu hadiseyle ilgili rivayetlerin Emevî döneminde uydurulan bir bilgi olduğu kanaatindedir.

2. 1. 4. Vahiy Kâtipleri

Sünnî kaynaklarda, Mekke'de vahyi ilk defa Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in (öl. 36/656-57) yazdığı, Medine'de ise bu görevi üstlenen ilk kişinin Übey b. Ka'b (öl. 33/654) olduğu aktarılmıştır.⁴⁵⁷ Ancak Kur'an'ın cem'i hadisesinde Hz. Ebû Bekir'in Zeyd'e hitâben "Sen Rasûlullah için vahyi yazdın!"⁴⁵⁸ ifadesinden anlaşılabacağı üzere, vahyi en çok yazan ve mutlak anlamda kâtip vasfını hâiz sahâbînin Zeyd b. Sâbit olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, başta

⁴⁵³ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed*, (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1935), 178-179.

⁴⁵⁴ Bir başka Şîî araştırmacı Râmyâr ise, Habeşistan dönüşünü isyan hareketine ve Mekkelilerin baskıyı azalttığına dair haberlere dayandırmaktadır. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur'an*, 164.

⁴⁵⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/246-247.

⁴⁵⁶ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 151-153; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 184, 225, 229.

⁴⁵⁷ Ebû Ömer Cemalüddin Yusuf b. Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Kahire: Dâru'l-cîl, 1412/1992)1/22; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Lübnan: Dâru'l-marife, 1976), 3/563.

⁴⁵⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3.

dört halife olmak üzere birçok sahâbînin vahiy kâtipliği yaptığına dair bilgiler mevcuttur.⁴⁵⁹ Kettânî, vahiy kâtiplerinin sayısı ile ilgili kaynaklardaki farklılıkları tek tek belirtmekte, bunların sayısının 23 ile 43 arasında olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶⁰ Çağdaş dönemde yapılan bazı çalışmalarda ise Hz. Peygamber için kâtiplik yapanların sayısı 65'e kadar çıkmaktadır.⁴⁶¹

Şîa'da ise vahiy kâtiplerine çok önem atfedilmemekle birlikte bazı müelliflerin bu meseleye değindiği görülmektedir. Meselâ; Şîî⁴⁶² tarihçi Ya'kûbî, Hz. Peygamber'e gelen vahyi, onun mektuplarını ve yapmış olduğu antlaşmaları yazan kâtipleri olduğunu aktarmaktadır. Ya'kûbî, Hz. Peygamber'in kâtibi olarak Ali b. Ebî Tâlib, Osman b. Affân, Amr b. el-Âs, Muâviye, Şurahbîl b. Hasene, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, el-Muğîre b. Şu'be, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Hanzale b. er-Rebî', Übey b. Ka'b, Cüheyim b. es-Salt ve el-Hüseyin en-Nemerî olmak üzere 13 kişinin adını zikretmektedir.⁴⁶³ Bir başka Şîî âlim İbn Şehrâşûb ise Hz. Peygamber'in kâtiplerinden on sekiz tanesini ismine yer vermekte ancak bunlardan vahyi yazanların sadece Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit olduğunu, diğerlerinin ise vahiy dışındaki şeyleri yazdığını vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ Çağdaş Şîî âlim Zencânî de vahiy kâtiplerini müstakil bir başlık altında ele almakta ve dört halifeden başlayarak 43 kişinin ismini vermektedir. O, Rasûlullah'ın yanından hiç ayrılmayan ve yazma işini en çok yapanların Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ali olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁵

Şîî kaynaklarda genel olarak, İbn Ebî Serh'in vahiy kâtibi olduğuna dair rivayetler yer almakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla onun ilk vahiy

⁴⁵⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, nşr. Muhammed İsâm el-Kuzât (Ammân: Dâru'l-feth, Beyrut: İbn Hazm, 1422/2001), 413-415; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/22.

⁴⁶⁰ el-Kettânî, *et-Teratibü'l-idariyye*, 1/149-154; Muhittin Akgül, "Kur'an'ın İlk Muhafızları "Vahiy Kâtipleri", *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010): 33-48.

⁴⁶¹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*, çev. Ömer Türker&Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 106; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî* (Riyad: et-Tibâe el-Arabiyye es-Suûdiyye, 1981), 113-115.

⁴⁶² Şîî olmadığına dair bir iddia için bk. Kevser Özdoğan, "Yakubî ve Şîîliği Üzerine", *bilimnâme* 39/3 (2019), 355-389.

⁴⁶³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şerîketü'l-A'lemî li'l-matbûât, 2010), 1/136.

⁴⁶⁴ İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Âl-i Ebî Tâlib*, 1/210.

⁴⁶⁵ Zencânî, *Târîhu'l-Kur'an*, 43. Tabâtabâî ise Hicret'ten önce Kur'an'ın çeşitli malzemelere yazıldığını, sahâbenin ezberinde muhafaza edildiğini söylese de vahyi kimin yazdığına dair bir isim zikretmektedir. bk. Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 170.

kâtiplerinden olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan onun Hz. Osman'ın sütkardeşi olduğu ve Hz. Peygamber'in söylediği şekilde yazmayıp vahyi değiştirdiği ön plana çıkartılmaktadır.⁴⁶⁶ Kummî'nin Ca'fer-i Sâdık'tan naklettiği bir rivayette, İbn Ebî Serh'in Medine'ye gelerek Müslüman olduğu, yazısının güzel olmasından dolayı Hz. Peygamber'in ona vahyi yazdırdığı ve daha sonra irtidat ettiği bilgisine yer verilmektedir.⁴⁶⁷ Bu rivayete göre İbn Ebî Serh'in Mekke'de vahyi yazması bir yana, onun Hicret'ten önce henüz Müslüman olmadığı anlaşılmaktadır. Esâsen İbn Ebî Serh'in vahiy kâtibi olduğu ve sonra da irtidat ettiği konusunda ihtilaf yoktur. Ancak, onun vahyi değiştirdiği her ne kadar Taberî gibi tefsirlerde yer alsa da⁴⁶⁸ ne İbn İshâk (öl. 151/768) ne de İbn Hişâm (öl. 218/833) gibi ilk dönem güvenilir siyer kaynaklarında yer almamaktadır. Nitekim bazı araştırmacılar, bu rivayetlerin ortaya çıkmasında Emevî aleyhtarlığı nedeniyle Şîî râvi İbnü's-Sâib el-Kelbî'nin rolü olabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁶⁹

Şîî âlimler, Sünnî âlimlerin aksine, Kur'an vahyini yazmakla görevli olan sahâbîlerin tamamına bu görev sebebiyle bir değer atfetmemektedir.⁴⁷⁰ Şîîlerin Muâviye'nin vahiy kâtipliği konusunda ise iki farklı yaklaşım sergilediği görülmektedir. *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinden Şeyh Sadûk, vahiy kâtibi olduğu belirtilen Muâviye'nin durumunun insanların kafasını karıştırdığını, ancak vahyi yazmasının onun için bir fazilet sebebi olamayacağını, hatta onun durumunun Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh gibi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹ Dahası ona göre Hz. Peygamber, düşman olmalarına rağmen İbn Ebî Serh ve Muâviye'yi bilinçli olarak vahyi yazma işinde kullanmış ve müşriklerin "Muhammed kendi nefsinden uyduruyor ve her olayla ilgili olarak kendisine vahyedildiğini zannediyor." demelerine karşı, durumun böyle olmadığını onlara göstermek istemiştir. Şöyle ki o, vahyi kendiliğinden uydurmuş olsaydı bir müddet sonra daha önce nâzil olan âyetleri tekrar ettiğinde, birinci ve ikincisi arasında lafız ya da mana açısından

⁴⁶⁶ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/370; Tûsî, *et-Tibyân*, 4/202; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/518; Ebû'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 7/377.

⁴⁶⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/210.

⁴⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/405.

⁴⁶⁹ A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 88-89.

⁴⁷⁰ Râmyâr, *Târîh-i Kur'an*, 265.

⁴⁷¹ Hillî ise onun Hz. Peygamber'in vefatından sadece beş ay önce Müslüman olduğunu hatırlatarak, neden vahiy kâtibi olarak vasıflandığını sorgulamaktadır. bk. Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-İmâme* (Meşhed: Müessesetü'l-Âşûrâ, 1421), 78.

mutlaka bir farklılığın olması gerekirdi. Ancak Hz. Peygamber, aradan zaman geçmesine rağmen ikinci defa âyetleri tekrar ettiğinde birincisinden farklı hiçbir şey söylememekle onun vahiy olduğunu bizzat kendi dostları vasıtasıyla müşriklere göstermiştir.⁴⁷² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise Muâviye'nin vahiy kâtibi olarak nitelendirilmesinin tamamen Sünnîlerin taassubundan kaynaklandığını, oysa onun Kur'an'dan bir kelime dahi yazmadığını öne sürmektedir.⁴⁷³

Hâdî Ma'rifet gelince o, Hz. Peygamber'e nâzil olan vahyi Mekke döneminde ilk defa yazan ve ömrünün sonuna kadar da kitabet işini sürdürenin Hz. Ali olduğunu ifade etmekte ve Süleym b. Kays el-Hilâlî'den aktarılan bir rivayete yer vermektedir. Buna göre, bir gün Hz. Ali Kûfe Câmii'ndeyken etrafında birçok kimse toplanmıştı. Hz. Ali etrafındakilere dönerek, "Beni kaybetmeden ne sorunuz varsa sorun! Allah'a yemin olsun ki, hangi âyet nâzil olduysa Hz. Peygamber onu bana okuyor ve tefsirini yapıp te'vilini de öğretiyordu." dedi. Bunun üzerine İbnü'l-Kevvâ': "Peygamber'in yanında olmadığınız zaman vahiy indiğinde nasıl haberiniz oluyordu", diye sormuş, Hz. Ali de ona şu cevabı vermiştir: "Ben, Peygamber'in huzuruna vardığımda; 'Ey Ali! Senden sonra Allah şunları indirdi.' diyerek nâzil olan âyetleri bana okur ve tek tek te'vilini de öğretirdi."⁴⁷⁴ Görüldüğü üzere bu rivayette, Hâdî Ma'rifet'in iddia ettiği gibi Mekke'de vahyi yazan ilk kişinin Hz. Ali olduğuna delalet eden bir ifade yer almamakta, aksine genel olarak vahyin yazımından bahsedilmektedir.

Ma'rifet, Medîne'de ilk defa vahyi yazanın ise Übey b. Ka'b olduğunu, Hz. Peygamber'in ona Kur'an'ın tamamını arz ettiğini ve son arzada da yine onun hazır bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Osman, istinsâh faaliyetini yapan komisyonun başkanlığına da Übey'i getirmiş ve ihtilaf ettiklerinde diğer üyeler ona danışmışlardır.⁴⁷⁵ Ma'rifet, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in evinin yakınında oturduğunu, Übey olmadığında vahyi yazmak üzere Hz. Peygamber'in onu çağırttığını belirtmiştir. Ma'rifet, Übey olmadığında Zeyd'in kâtiplik

⁴⁷² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Me'âni'l-ahbâr*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), 346-348; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 19/ 21.

⁴⁷³ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 77-78.

⁴⁷⁴ Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, 211.

⁴⁷⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 3/59; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Al Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1412), 1/19; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/132.

yaptığını belirterek, muhtemelen Şîi olduğunu iddia ettiği Übey'i öne geçirme gayreti gütmüştür.

Hâdî Ma'rifet, en önemli vahiy kâtiplerinin Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit olduğunu, diğer zikredilenlerin ise ikinci derece olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, siyer müelliflerinin ittifakıyla vahiy Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Zeyd b. Erkam yazıyordu. Hanzale b. Rebî' et-Teymî ve Muâviye b. Ebî Süfyân da padişahlara ve kabile reislerine gönderilen mektupları yazıyorlardı. Yine bunlar halkın ihtiyaç duyduğu şeyleri, mal ve sadaka listelerini kayda almaktaydı.⁴⁷⁶ Böylece Ma'rifet'in, birçok kaynakta vahiy kâtibi olarak zikredilen⁴⁷⁷ Muâviye'nin de içerisinde bulunduğu isimleri, Hz. Peygamber'in vahiy yazımı dışında birtakım tali işlerde kullandığı şeklindeki hâkim Şîi kanaati benimsediği görülmektedir.⁴⁷⁸ Gerçi Muâviye'nin Hz. Peygamber'in kâtiplerinden olmakla birlikte vahiy yazıp yazmadığının kesin olmadığı bazı Sünnî isimlerce de belirtilmiştir.⁴⁷⁹

Şîi kaynaklarda konuyla ilgili bilgilerin yetersizliği ve de olanların da dağınık olması nedeniyle olsa gerek Hâdî Ma'rifet, İbnü'l-Esîr'den tercih ettiği bir rivayeti aktararak bazı kâtiplerin isimlerini zikretmektedir.⁴⁸⁰ Bu rivayete göre İbnül-Esîr, Mekke'de ilk defa kâtiplik yapanın Kureys'ten Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh olduğunu; ancak onun Medine'ye hicret ettikten sonra irtidat edip Mekke'ye kaçtığını vurgulamaktadır.⁴⁸¹ Kaynaklarda Mekke'de ilk defa vahiy yazanlar

⁴⁷⁶ Abdulhamîd b. Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, nşr. Muhammed İbrahim (Bağdat: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî - Dâru'l-emîra, 1428/2007), 1/338.

⁴⁷⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/111; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/80.

⁴⁷⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/133.

⁴⁷⁹ bk. İrfan Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 46-67; Râmyâr, *Târîh-i Kur'an*, 165. Ancak burada Muâviye'nin vahiyden neyi yazdığının tespit edilemediği üzerinden bir tartışma sağlıklı değildir. Zira vahiy kâtiplerinin her birinin neyi yazdığı konusunda elimizde yeterli veri bulunmamaktadır.

⁴⁸⁰ Söz konusu rivayete göre, Peygamber'in kâtiplerinden Abdullah b. Erkam ez-Zührî mektuplardan, Hz. Ali ise antlaşmalarla ilgili evraklardan sorumluydu. Bu rivayette ayrıca üç halife, Zübeyr b. Avvâm, Hâlid ve Ebân b. Saîd b. el-Âs, Hanzala el-Üseydî, A'lâ b. el-Hazramî, Halid b. Velîd, Abdullah b. Revâha, Muhammed b. Mesleme, Abdullah b. Ebî Selûl, Muğîre b. Şu'be, Amr b. el-Âs, Muâviye b. Ebî Süfyan, Cehm/Cüheym b. es-Salt, Muaykib b. Ebî Fâtîma ve Şurahbîl b. Hasene de Hz. Peygamber'in kâtiplerinden sayılmışlardır. bk. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/133.

⁴⁸¹ İbn Ebî Serh, Hz. Peygamber'i vahiy konusunda ihmâlkar olmakla suçlar ve Kureys'e şöyle derdi: "Ben Muhammed'i dilediğim gibi yönlendirdim. O bana, "azîzün hakîm" yaz deyince, ben de "alîmün hakîm" yazayım mı diye sorar, o da: "Evet, öyle yaz! Hepsî doğrudur" derdi. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü onun kanını helal kılmış, ancak sütkardeşi olan Hz. Osman'ın ısrarları neticesinde uzun bir suskunluktan sonra Hz. Peygamber onu affetmiştir. bk.

arasında ismi en çok zikredilen kişi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'dir.⁴⁸² Ancak Ma'rifet, İbnü'l-Esîr'den aktardığı bu rivayeti hiçbir yorum getirmeden aktarmaktadır. Ma'rifet, bu rivayetin "Mekke'de vahyi ilk yazanın Hz. Ali olduğu" yönünde verdiği bilgiyle çelişmesi ve de Şîî tarihçi Ya'kûbî'nin ilk vahiy kâtibi olarak bu ismi zikretmesi konusunda ise sessiz kalmaktadır.

Sonuçta Ma'rifet, çoğu Şîî müellifin aksine vahiy kâtiplerini özel bir başlık altında ele almakta ve Sünnî kaynaklara atıfla birçok vahiy kâtibi sahâbînin ismine yer vermektedir. Ancak onun vahyin yazım işinde Hz. Ali'ye yaptığı özel vurgu, vahiy kâtipliğini adeta Hz. Ali'ye tahsis eden diğer Şîî müelliflerin tavrıyla benzeşmektedir.

2. 1. 5. İlk ve Son Vahiy

İlk inen vahyin Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğu noktasında Sünnî âlimler gibi Şîî âlimler de büyük oranda hemfikirdirler. Bununla ilgili gerek hadis gerekse tefsir kaynaklarında birçok rivayet yer almaktadır. Mesela; Ca'fer-i Sâdık'tan "Alak sûresinin başında yer alan 'بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ بَلِّغْ' âyetleri Hz. Peygamber'e ilk nâzil olan âyetlerdir." sözü nakledilmektedir.⁴⁸³ Şu var ki Sünnî kaynaklarda hem Alak hem de Müddessir sûresinin ilk nâzil olduğuna dair rivayetler sahih kaynaklarda yer alırken⁴⁸⁴ Şîî kaynaklarda ise Alak sûresinin ilk nâzil olan sûre olduğu noktasında bir ittifakın bulunduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸⁵

Ma'rifet ise Hz. Peygamber'e nübüvveti müjdelemek üzere Kur'an'dan ilk nâzil olanın Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Ma'rifet, ilk nâzil olanın Müddessir veya Fâtiha sûresi olduğuna dair rivayetleri de ele almaktadır. Ona göre, Müddessir sûresi vahyin kesilmesinden sonra ilk nâzil olan sûredir. O, Câbir b. Abdullah'ın, Kur'an'dan ilk nâzil olanın Müddessir

Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/50; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/133.

⁴⁸² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/80; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/215-216; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 1/69.

⁴⁸³ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/628-629; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 92/39.

⁴⁸⁴ Buhârî, "Tefsîr", 71, 93.

⁴⁸⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/628-629; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 92/39; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/29.

sûresi olduğuna dair rivayetinin tamamen kendi içtihadını yansıttığını belirtmektedir. Fâtiha sûresine gelince, Hz. Peygamber'in bi'setin başından itibaren ailesiyle birlikte namaz kıldığıнын bir vâkıa olduğunu belirten Ma'rifet, bu durumda Fâtiha'nın bi'sete yakın nâzil olmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ancak Ma'rifet, bu üç farklı görüş arasında öze taalluk eden bir tezat olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda, bi'seti müjdelemek için Alak sûresin ilk beş âyeti, fetretü'l-vahiyden sonra Müddessir sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuştur. Fâtiha sûresi ise bunlardan sonra bir bütün olarak nâzil olan ilk sûredir.⁴⁸⁶

Kur'an'dan son nâzil olan âyet ve sûrenin hangisi olduğu noktasında ise ihtilaf bulunmaktadır. Sünnî kaynaklarda, Bakara 2/278, 281, Nisâ 4/176, Mâide 5/3, Tevbe 9/128-129 ve Nasr sûresinin en son nâzil olduğuna dair rivayetler yer almaktadır.⁴⁸⁷ Aslında Şîî kaynaklarda da son inen vahiy konusunda benzer yaklaşım söz konusudur. Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen bir rivayette, Nasr sûresinin en son nâzil olduğu ifade edilirken, bazı rivayetlerde ise âyet zikredilmeden en son indirilen farızanın "velâyet (Mâide 5/3)" olduğu, ondan sonra herhangi bir farzın indirilmediği aktarılmaktadır.⁴⁸⁸ Bu rivayetlerden daha çok, en son inen farz kastedilse de çağdaş dönemde bazı Şîî âlimler tarafından bunun en son inen âyet olarak anlaşıldığı görülmektedir.⁴⁸⁹ Ancak Şîî rivayet kaynaklarında yer alan bu görüş üzerine bir ittifak bulunmamaktadır. Zira önde gelen bazı Şîî müfessirleri, bu rivayetlerin aksine Bakara 281. âyetin Kur'an'dan son inen âyet olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁰

Şîî tarihçi Ya'kûbî, Mâide 5/3. âyetin Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin imam tayin edildiği gün nâzil olduğu noktasındaki rivayetin sahih olduğunu öne sürmektedir.⁴⁹¹ Hâdî Ma'rifet ise Ya'kûbî'nin aktardığı rivayeti esas alarak bunun İmâmiyye'ye göre tercih edilen görüş olduğunu söylemekte ve diğer rivayetleri

⁴⁸⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/157-159.

⁴⁸⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 35-38.

⁴⁸⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/162; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/332; Küleynî, *el-Kâfî*, 4/436.

⁴⁸⁹ Seyyid Rızâ Müeddeb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, çev. Kâsım Beyzânî (Kum: Câmiatü'l-Mustafa el-âlemiyye, 1430), 31.

⁴⁹⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/676; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 4/119-121.

⁴⁹¹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/35.

buna göre te'vil etmeye çalışmaktadır.⁴⁹² O, bu âyetin dinin kemâle erdiğini bildirdiğini ve haliyle vahyin tamamlandığına dair bir ikaz içerdiğini ifade etmektedir.⁴⁹³ Bu durumda Ma'rifet'in, Mâide 3. âyetin en son nâzil olduğu yönündeki rivayetleri daha doğru kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2. 1. 6. Âyet ve Sûrelerin Tertibi

Kur'an âyetlerinin tertibinin tevkîfî yani bizzat Hz. Allah tarafından yapıldığı konusunda Sünnî âlimler arasında ittifak vardır.⁴⁹⁴ Ancak sûrelerin tertibi ise ihtilâfıdır. Sünnî âlimlerin bazıları sûre tertibinin tevkîfî olduğunu söylerken bazıları ise sahâbenin icthadı ile olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Üçüncü bir grup ise orta yolu takip ederek sûrelerin bir kısmının tertibinin tevkîfî, bir kısmının tertibinin ise icthâdî olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁹⁵ Ancak bununla birlikte Süyûtî, Sünnî ulemânın çoğunluğunun sûrelerin tertibinin sahâbenin icthadı ile olduğu görüşünü savunduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Şîî âlimlere gelince onların Sünnî âlimler gibi âyetlerin tamamının tertibinin tevkîfî olduğu noktasında ittifak ettiklerini söylemek mümkün değildir. Zira erken dönem Şîî müfessirlerinden Kummî'nin tefsirinde tertibin olması gerektiği gibi yapılmadığı noktasında çok sayıda rivayet yer almaktadır. Ona göre bazı âyetler olması gereken yerde değil de başka bir sûrede yazılmış, bazı âyetlerde ise takdim-te'hir yapılmıştır. Yine bazı âyetlerin yarısı bir sûrede diğer yarısı başka sûrede yazılmış, bazı âyetlerin yerleri ise aynı sûre içerisinde birbirleriyle yer değiştirmiştir.⁴⁹⁷ Örneğin; Âl-i İmrân sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمُ الْوَاحِدِ” / *Ey Meryem! Rabbine huşu ile bağlan, secdeye kapan ve rükû edenlerle beraber rükû et.*⁴⁹⁸ âyeti aslında “ارْكَعِي وَلِلَّهِ الْحُكْمُ” şeklinde nâzil olmuş, ancak Kur'an cem' ve te'lif edilirken âyette takdim-te'hir yapılmıştır. Oysa Tûsî ve Tabersî gibi sonraki dönem Şîî müfessirleri, onun aksine atıf harfi olan vâv'ın tertibi gerektirmediğini belirterek bunu Arapçanın dil kuralları

⁴⁹² Ârâste, *Durûs*, 90.

⁴⁹³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/160-161.

⁴⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 159.

⁴⁹⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/346-351.

⁴⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 164.

⁴⁹⁷ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 100-103.

⁴⁹⁸ Âl-i İmrân 3/43.

içerinde açıklama yoluna gitmişlerdir.⁴⁹⁹ Yine Kummî'ye göre Nahl sûresi 126. âyet Uhud Savaşı'yla ilgili olduğu için aslında Âl-i İmrân sûresinde yer alması gerekirken te'lif esnasında yapılan hatadan dolayı Nahl sûresinde yer almıştır.⁵⁰⁰ Kummî'nin tefsirinde bu tarz örnekler çok olmakla birlikte bu konu aynı zamanda Kur'an'ın tahrifi meselesinde ele alındığı için burada bu kadarıyla yetinilmiştir.

Öte yandan çağdaş müfessirlerden Tabâtabâî, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından nüzûl sırası esas alınarak tertip edildiğini öne sürmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin dışında sahâbe Kur'an'ı tertip ederken Hz. Peygamber'in usûlüne uymamıştır. Tabâtabâî'ye göre bu sadece sûrelerin tertibi ile de sınırlı değildir. Kur'an'da nispeten siyâk-sibâk arasındaki irtibatı kurmanın zor olduğu âyetlerin bulunması tamamen sahâbeden kaynaklıdır.⁵⁰¹ Dolayısıyla Tabâtabâî de Kummî gibi en azından bazı âyetlerin tertibinin sahâbe tarafından yapıldığını öne sürmektedir. Tabâtabâî'nin bu yaklaşımının, çağdaş Şîî âlimler tarafından da genel olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.⁵⁰²

Hâdî Ma'rifet ise âyetlerin tertibine geçmeden önce Kur'an'da yer alan kelimelerin dizilişinin vahiy tarafından yapıldığını vurgulamaktadır. Zira Kur'an'ın mu'ciz olmasındaki en büyük pay onun eşsiz nazım ve üslûbunda gizlidir. Dolayısıyla Kur'an'ın, nazmındaki meydan okumayı ortadan kaldıracak bir müdahaleye açık olması asla düşünülemez.⁵⁰³ Kur'an âyetleri arasındaki tertibe gelince, Ma'rifet'e göre âyetlerin sûrenin içerisindeki dizilişi kâhîr ekseriyetle nüzûl tertibine uygun olarak gerçekleşmiştir. Yani besmele ile nâzil olmaya başlayan bir sûrenin içerisindeki âyetler diğer besmeleye kadar nâzil olduğu şekilde tertip edilmiştir. Ma'rifet, Hz. Peygamber'in husûsî bir müdahalesi olmadan bu şekilde âyetlerin sûre içerisine yerleştirilmesine "tertib-i tabî" ismini vermektedir. O, Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen "Bismelenin nüzûlü ile bir sûrenin bittiği, diğer bir sûrenin ise başladığı bilinir." rivayetini bu görüşüne dayanak

⁴⁹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/458; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/746; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 4/320.

⁵⁰⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/28, 123.

⁵⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 12/118-130. Ancak Tabâtabâî'nin birçok yerde âyetler arasındaki tertibe riayet ederek bağlama vurgu yaptığını da söylemek gerekir. bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/57.

⁵⁰² bk. Ârâste, *Durûs*, 122-124.

⁵⁰³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/278-279.

olarak aktarmaktadır.⁵⁰⁴ Benzer bir rivayet Sünnî kaynaklarda ise İbn Abbâs'a nispet edilmektedir.⁵⁰⁵

Ma'rifet, âyetlerin sûre içerisindeki tertibinde etkili olan bir diğer unsurun ise Hz. Peygamber'in husûsî tayini olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, bazen gördüğü bir münasebetten dolayı daha önce tamamlanmış olan bir sûreye yeni nâzil olan âyetleri yerleştirebiliyordu. Ma'rifet bu durumun istisnâî olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin; “*Muhakkak ki Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar...*”⁵⁰⁶ âyeti nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber bu âyeti Nahl sûresinde istişhâd âyeti (Nahl 89) ile ahit âyetleri (Nahl 91) arasına konulmasını işaret etmiştir.⁵⁰⁷

Ma'rifet'e göre bir de sûrenin nüzûl tarihiyle uyumlu olmamakla birlikte o sûrenin içerisinde yer alan âyetler vardır. Bu âyetlerin o sûreye Hz. Peygamber'in emriyle mi yoksa başka nedenle mi konulduğu bilinmemektedir. Ma'rifet, buna Mümtehhine sûresini örnek olarak vermektedir. Zira bu sûrenin ilk dokuz âyeti, hicrî sekizinci yılda Mekke'ye yapılacak gazvenin haberini sızdıran Hâtıb b. Ebû Beltea (öl. 30/650) hakkında nâzil olmuştur. Takip eden iki âyet ise hicrî altıncı yılda müşrik kocasını terk ederek Medine'ye hicret eden Sebî'a el-Eslemî hakkında nâzil olmuştur. Son iki âyeti ise hicrî dokuzuncu yılda gerçekleşen kadınların biatı ile ilgili olup sûrenin başıyla irtibatlıdır. Ma'rifet'e göre ortada ma'rûf bir sebep yokken on ve on birinci âyetler sûrenin arasına yerleştirilerek nüzûl tertibi ihlal edilmiştir.⁵⁰⁸ Başka bir örnek ise “*Sizden geride eşlerini bırakarak vefat edecek kocalar, eşlerinin bir yıl süre ile evden çıkarılmayıp bıraktıkları maldan geçimlerini sağlamasını temin edecek şekilde vasiyet etsinler...*”⁵⁰⁹ âyetidir. Hz. Allah, bu âyette eşi vefat eden kadının bir yıl beklemesini ve bu süre boyunca kocasının evinden çıkmamasını emretmektedir. Ancak bu âyet daha sonra “*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi*

⁵⁰⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/19.

⁵⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990), 1/231.

⁵⁰⁶ en-Nahl 16/90.

⁵⁰⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/281-282.

⁵⁰⁸ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 92/67; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/282-283.

⁵⁰⁹ el-Bakara 2/240.

*başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler...*⁵¹⁰ âyeti ile neshedilmiştir. Ma‘rifet, mensûh olan âyetin nâsih olan âyetten önce gelmesi gerekirken burada önce nâsih sonra mensûh âyetin geldiğini belirtmektedir. Aynı şekilde erken dönem Şîî müfessirlerinin de bu âyetlerin arasında Kur’an’ın cem‘ ve telifi esnasında takdim-tehir yapıldığını belirtmektedir.⁵¹¹ Oysa nesihten dolayı böyle bir sonuca ulaşmak anlamsızdır. Zira nesihte önemli olan mushafın tertibi itibariyle değil zaman itibariyle nâsihin mensûhtan sonra gelmesidir.

Sonuç olarak âyetlerin tertibi konusunda Tabâtabâi ve Ma‘rifet gibi çağdaş Şîî müellifleri, aslında ilk dönem Şîî müfessirlerden farklı düşünmemekte ve âyetlerin tertibinde sahâbenin tasarrufu olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bazı araştırmacıların Kummî’nin âyetlerin tertibi konusundaki düşüncesinde yalnız kaldığı fikrine⁵¹² katılmak mümkün değildir.

Şîa’nın sûrelerin tertibine dair görüşü ise daha karmaşık bir durum arz etmektedir. Zira Şîî âlimlerin bazıları Kur’an’ın şu anki sûre tertibinin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığını ve onun tarafından iki kapak arasına alındığını iddia etmektedir. Bu düşüncenin klasik dönemde Şerîf Murtazâ ve Tabersî; çağdaş dönemde ise Ebû’l-Kâsım el-Hûî ve Muhammed Bâkır el-Hucetî gibi önde gelen Şîî âlimler tarafından benimsendiği görülmektedir.⁵¹³ Tabersî’nin tefsirinde sûreler arası münasebetten bahsetmesi aslında onun da bu görüşte olduğunu destekleyen bir diğer husustur. Zira sûreler arası münasebet ile tertibin tevkîfiliğinin yakın bir ilişkisi vardır.⁵¹⁴ Öte yandan çağdaş Şîî araştırmacılardan bazısı da en azından miûn, tavâsîn ve havâmîm gibi sûre gruplarının Hz. Peygamber döneminde tertip edilmiş olabileceğini kabul etmektedir.⁵¹⁵ Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından cem‘ edildiğini iddia eden Şîî âlimlere göre sûrelerinin tertibinin de Hz. Peygamber tarafından yapıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu müelliflerin tarihi verileri dikkate almaksızın ısrarla Kur’an’ın cem‘ ve tertibini Hz. Peygamber’e havale etmesindeki sebebin ne olduğu ise açık değildir.

⁵¹⁰ el-Bakara 2/234.

⁵¹¹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/77; Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/121; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/283.

⁵¹² Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 104.

⁵¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/3; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 1/15; Hûî, *el-Beyân*, 376-377; Muhammed Bâkır el-Hucetî, “Ârâu’ş-Şîa havle ulûmi’l-Kur’ân”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul 1993), 206.

⁵¹⁴ Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 294.

⁵¹⁵ Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 295.

Habibov, bunun tahrifi reddetmek için olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁶ Ancak Şîa'nın, Kur'an'ın cem'i hadisesinde rol oynayan ilk üç halifeye yönelik tavrının buna sebep olması muhtemeldir.

Şîi âlimlerin bazıları ise Kur'an'ın cem'inin ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını ve bunun da nüzûl tertibini esas aldığını öne sürmektedirler.⁵¹⁷ Ma'rifet'in de dâhil olduğu bu isimler, mevcut Kur'an tertibinin ise Zeyd b. Sâbit tarafından yapıldığını kabul etmektedir. Hâdî Ma'rifet, Hz. Peygamber döneminde Kur'an âyetlerinin tertip edildiğini ve sûrelerin isimlerinin belli olduğunu ancak henüz vahyin gelmesi tamamlanmadığı için mushafın iki kapak arasına alınmadığını belirtmektedir. Ona göre, mushafın iki kapak arasına alınıp sûrelerinin tertip edilmesi kesinlikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra olmuştur. Zira Kur'an'ın mevcut tertibinin Hz. Peygamber'den sonra yapıldığı hususunda gerek rivayetler gerekse siyer ve tarih müellifleri ittifak halindedir. Ma'rifet'e göre Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı ilk cem' eden Hz. Ali olduğuna göre sûrelerin tertibini yapan ilk kişi de Hz. Ali'dir. Ancak Hz. Ali, sûreleri nüzûl sıralamasını esas alarak sıralamıştır. Mevcut Kur'an tertibi ise Hz. Ali'den sonra Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edilen mushafın tertibidir. Daha çok sûrelerin hacimlerine göre yapılan bu tasnif tamamen sahâbenin ictihadının bir ürünüdür.⁵¹⁸

Görüldüğü üzere Ma'rifet'in de içerisinde bulunduğu Şîi âlimler, Hz. Ali'nin sûreleri nüzûl sırasına göre tertip ettiği, bunun da Kur'an'ın en güzel tertibi olduğunu belirtmektedir. Ancak bizce Hz. Ali tarafından Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tertip edildiği görüşü bazı sorunlar barındırmaktadır. Öncelikle Ma'rifet'in de ifade ettiği üzere sûrelerin içerisindeki âyet tertibinin nüzûl sırasına göre olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın âyetleri nüzûl tertibi esas alınarak sıralanmadığına göre her hâlükârda sûrelerin de nüzûl sırasına göre tam bir tertibi de mümkün değildir. Kaldı ki Bakara gibi bazı sûrelerin nüzûl sûrecinin senelerce sürdüğü, o esnada başka sûrelerin nâzil olmaya devam ettiği bilinmektedir.

⁵¹⁶ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 104.

⁵¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamîd (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li'ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 79; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/124, 131; Bahâüddîn Hürremşâhî, *Kur'an Bilimi*, çev. Hasan Almas (İstanbul: İhtar Yayınları, 1998), 67.

⁵¹⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/285-286.

2. 2. KUR'AN'IN CEM' EDİLMESİ

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e yirmi üç sene zarfında peyderpey nâzil olduğu ve nâzil olan vahyin de yazıya geçirildiği noktasında ittifak vardır. Ancak dağınık olan Kur'an sayfelerinin kimin tarafından cem' edildiği, diğer bir ifadeyle kimin tarafından "bir kitap şekline" getirildiği Şîi ve Sünnî mezhepleri arasında kadim bir tartışma konusudur.

2. 2. 1. Hz. Peygamber Tarafından Cem' Edildiği İddiası

Şîi âlimlerin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın cem' ve telifinin (kitap haline getirilmesinin) Hz. Peygamber'in vefatından sonraya kaldığı noktasında Sünnî ulemâ ile hem fikirdirler. Ancak Şerîf Murtazâ, Tabersî, Ebû'l-Fütûh Râzî ve Molla Fethullah Kâşânî (öl. 988/1581) gibi klasik dönem; Ebül-Kâsım el-Hûî, Muhammed Bâkır el-Hucetî, Mekârim Şîrâzî ve Rasûl Ca'feriyân gibi çağdaş dönem Şîi ulemanın önde gelenlerinden bazıları, Kur'an'ın Hz. Peygamber henüz hayatta iken cem' edildiğini iddia etmektedirler.⁵¹⁹ Cem' ile kastedilenin de tıpkı Zeyd b. Sâbit'in yaptığı gibi Kur'an'ın iki kapak arasına alınması ve sûrelerinin tertip edilmesidir. Hatta Ca'feriyân bunun Şîa'nın tamamının görüşü olduğunu ileri sürmektedir.⁵²⁰

Ülkemizde de Şîa tefsirleri üzerine yapılan bazı çalışmalarda, belli eserler üzerinden genellemeler yapılması, Şîi ulemânın çoğunluğunun bu kanaatte olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılmasına neden olmuştur.⁵²¹ Ma'rifet ise Ca'feriyân'ın aksine Hz. Peygamber döneminde cem'i savunan görüşün şâz/muhالیf olduğuna dikkat çekmektedir.⁵²² Ayrıca Ma'rifet, Sünnî âlimlerden İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), Bâkılânî (öl. 403/1013), Kirmânî (öl. 500/1106) ve Tîbî'nin de (öl. 743/1343) Kur'an'ın henüz Hz. Peygamber hayatta iken bugün elimizde

⁵¹⁹ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/15; Molla Fethullah b. Şükrullâh el-Kâşânî, *Zübdetü't-tefâsîr* (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1423), 1/10.

⁵²⁰ Rasûl Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrîfî'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne* (by.: Selmanü'l-Fârisî Matbaası, 1413), 29; Ali es-Sağîr, *Târihu'l-Kur'ân*, 45-60.

⁵²¹ Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 55-60.

⁵²² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/287.

bulunduğu şekliyle cem‘ edildiği görüşünde olduğunu ileri sürmektedir. O, Şîa’dan Şerîf Murtazâ’nın da onların bu fikrine iştirak ettiğini iddia etmektedir.⁵²³

Bize göre, Hâdî Ma‘rifet’in Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından cem‘ edildiği görüşünde olan Sünnî âlimler olarak takdim ettiği İbnü’l-Enbârî, Bâkılânî, Kirmânî ve Tîbî ile Şîi âlim Şerîf el-Murtazâ, Ebü’l-Fütûh er-Râzî ve Tabersî’nin aynı kefeye konulması doğru değildir. Hatta Ma‘rifet’in bu yaklaşımı eğer bir yanlış anlamadan kaynaklanmıyorsa art niyetli bir iddiadan ibarettir. Zira İbnü’l-Enbârî gibi Sünnî âlimler, Kur’an’ın âyet ve sûrelerinin tamamının bizzat Hz. Peygamber’in tertip ettiği şekliyle bugüne geldiğini söylemektedirler. İbnü’l-Enbârî’nin “Kim Kur’an’ın bir sûresini takdim veya tehir ederse Kur’an’ın nazmını ifsat etmiş olur.” sözü, Kur’an âyetlerinin tertibinin tevkîfî olduğu gibi sûrelerinin tertibinin de tevkîfî olduğunu ifade etmektedir. Kirmânî ve Tîbî de Kur’an’ın tertibinin bugün, Levh-i mahfûz’da olduğu şekliyle muhafaza edildiğini belirtmektedirler. Dolayısıyla Ma‘rifet’in, meseleyi Süyûtî’nin *el-İtkân*’ının sûrelerin tertibi ile ilgili bölümünden aktardığı halde sanki bu âlimlerin Kur’an’ın Hz. Peygamber döneminde iki kapak arasında cem‘ edildiğini iddia ediyormuş gibi aktarması doğru değildir.⁵²⁴ Zira Kur’an’ın sûre ve âyet tertibi olarak Hz. Peygamber’e nâzil olduğu üzere bize geldiğini söylemekle, Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından –Zeyd b. Sâbit’e nispet edildiği şekilde- cem‘ edildiğini söylemek birbirinden farklıdır.

Şîa’da Kur’an’ın Zeyd b. Sâbit’ten önce Hz. Peygamber tarafından cem‘ edildiğini söyleyen ilk isim, klasik dönem Şîi âlimlerinin önde gelenlerinden Şerîf Murtazâ’dır. O, Kur’an’ın Hz. Peygamber döneminde bugün olduğu şekliyle cem‘ ve tertip edildiğine dair bazı deliller ileri sürmektedir. Ona göre Kur’an’ın o dönemde tedris ve hıfzının yapılması, hatta sahâbeden bazısının onu hıfzetmekle maruf olmaları, onun Hz. Peygamber döneminde bugün olduğu şekliyle cem‘ ve tertip edildiğini göstermektedir. Ayrıca Kur’an’ın Hz. Peygamber’e okunması ve arz edilmesi de vefatından önce parça parça olmasının aksine, onun bütün olarak cem‘ ve tedvin edildiğine delalet etmektedir. Murtazâ’ya göre, bunun aksini iddia

⁵²³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/287.

⁵²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 164-165.

eden İmâmiyye ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri, hadis ehlinin naklettiği zayıf rivayetlere dayandığı için muteber değildir.⁵²⁵

Murtazâ'nın dile getirdiği bu görüşün, klasik dönemde Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî ve Fethullah Kâşânî gibi Şîa'nın önde gelen müfessirleri tarafından da kabul edildiğini belirtmek gerekir.⁵²⁶ Nitekim Ebü'l-Fütûh Râzî, Kıyâme sûresi 17-19. âyetlerinin ⁵²⁷ tefsirinde, bu âyetlerden Kur'an'ın okunmasının, toplanmasının ve hükümlerinin açıklanmasının Allah tarafından üstlenildiği anlamını çıkarmaktadır. Râzî aynı zamanda bu âyetlerin, Hz. Peygamber'in ahir ömründe Kur'an'ı cem' ettiğine delil olduğunu öne sürmektedir. Zira ona göre, bir şeyin okunabilmesi için toplanmış ve tertip edilmiş olması gerekir.⁵²⁸ Bazı araştırmacılar da haklı olarak, Râzî'nin Şerîf Murtazâ'nın etkisinde kalarak Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem' edildiği fikrini savunduğunu belirtmektedir.⁵²⁹ Yine Tabersî de tefsirinde, Şerîf Murtazâ'nın Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' ve tertip edildiğine dair görüşlerine yer vermekte ve sözün bağlamından onun görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵³⁰ Ayrıca Tabersî'nin tefsirinde sûreler arası münâsebe yer vermesi sebebiyle onun Kur'an'ın tertibinin tevkîfi olduğunda kuşku duymadığı söylenebilir.⁵³¹ Zira sûreler arası münasebetten bahsetmenin ön şartı, Kur'an'ın tertibinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını kabul etmektir. Tabersî'nin bu tutumuyla Şerîf Murtazâ'nın görüşünü benimsediği ve Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre yaptığı iddia edilen cem' ve tertibe itibar etmediği ortaya çıkmaktadır.

Hâdî Ma'rifet ise Murtazâ'nın sözlerinin âyetlerin dağınık olmaksızın sûrelerin tamam olması anlamında olduğunu söylemekte, öne sürdüğü

⁵²⁵ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra fî 'ilmi'l-keîlâm*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411), 363; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/15.

⁵²⁶ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/15; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/53; Fethullah Kâşânî, *Zübdetü't-tefâsîr*, 1/10.

⁵²⁷ “Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” (el-Kıyâme 75/17-19).

⁵²⁸ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/15; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/53.

⁵²⁹ Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*, 74.

⁵³⁰ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/14-15. Çağdaş Şîi araştırmacılarından Kerîm Velâyetî de onun tefsirinin mukaddimesindeki ifadelerinden Murtazâ'nın görüşünü kabul ettiğini anlamıştır. bk. Kerîm Velâyetî, “Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü”, *İslâmî Araştırmalar*, 18/3 (2005), 245.

⁵³¹ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 4/794; Ma'rifet, *el-Temhîd*, 5/260.

gerekçelerin Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğine delalet etmediğini belirterek te'vil etmeye çalışmaktadır. Zira Kur'an'ın hatminin ya da hıfzının sûrelerin tertibi olmaksızın da mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵³² Ma'rifet'in yaptığı bu te'vil, meseleyi çözmek için yeterli değildir. Zira Murtazâ, net bir şekilde "Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde bugün olduğu şekliyle cem' edildiğini ve dağınık olmadığını" vurgulamaktadır.⁵³³ Dolayısıyla Murtazâ'nın, Şîa'nın "en mükemmel tasnif" diye övdüğü Hz. Ali'nin nüzûl tertibine dair yaptığı tasnifi dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, nüzûl tertibini esas aldığı ve Kur'an'ın en güzel tertibi olduğu ileri sürülen Hz. Ali Mushafı'na güçlü bir eleştiri anlamına gelmektedir. Erken dönem Şîi tefsiri üzerine bir araştırma yapan Habibov da Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem'i düşüncesi ile Hz. Ali mushafının arasını telif etmedeki güçlüğü sezmiş olacak ki Kur'an'ın Hz. Peygamber hayattayken cem' edildiği yönündeki bir iddiayı en başta Şîa'nın reddetmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵³⁴

Murtazâ'nın dile getirdiği bu görüşün, çağdaş dönemde Şîa'nın önde gelen isimleri tarafından da kabul edildiğini belirtmek gerekir.⁵³⁵ Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem' edildiğini savunan çağdaş Şîi isimlerden birisi de Nâsır Mekârim Şîrâzî'dir. O, Fâtîha sûresinin Hz. Peygamber döneminde "fâtihatü'l-kitâb" diye isimlendirilmesinin Kur'an'ın bugünkü mevcut halinin Rasûlullah tarafından cem' edildiğine delalet ettiğini ileri sürmektedir. Şîrâzî, Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen "Ey Ali! Kur'an, yatağımın altındaki ipek bezler ve kâğıtlardadır. Onu alınız ve cem' ediniz! Yahûdilerin Tevrat'ı zâyî ettiği gibi siz de Kur'an'ı zâyî etmeyin! Bunun üzerine Ali, Kur'an'ı sarı bir bezin içinde cem' etti ve onu mühürledi." ⁵³⁶ rivayetinin de bunu desteklediğini

⁵³² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/287-288.

⁵³³ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra fî 'ilmi'l-keîâm*, 363.

⁵³⁴ Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 97. Örneğin, Ca'feriyân Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın cem' edildiği fikriyle Hz. Ali mushafı arasının telif edilmesinin gerekliliğini fark etmiş, Hz. Ali'nin üç günde mushafı cem' edebilmesinin ancak Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından daha önceden cem' edilmiş olması ile açıklanabileceğine dikkat çekmiştir. Zira böyle bir şey olmadan Hz. Ali'nin silbaştan bu faaliyeti üç günde yapması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki cemden kastedilen mevcut nüshadan yeni bir nüshanın istinsahından başka bir şey değildir. bk. Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 27, 29.

⁵³⁵ Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 74.

⁵³⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/451; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 89/48.

belirtmektedir.⁵³⁷ Ancak Şîrâzî, diğer Şîî müelliflerin aksine Hz. Peygamber'in cem'i ile Hz. Ali'nin cem'inin çeliştiğinin farkındadır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali tarafından gerçekleştirilen cem' faaliyeti, sadece Kur'an metnini kapsamamaktadır. Hz. Ali, Hz. Peygamber'den farklı olarak Kur'an metniyle birlikte onun tefsirini ve âyetlerin nüzûl sebeplerini de kaydetmek sûretiyle Kur'an'ı cem' etmiştir.⁵³⁸ Ancak bu da problemi çözmemektedir. Nitekim bazı çağdaş Şîî araştırmacılar, elimizdeki mevcut mushafın Hz. Peygamber tarafından cem' edilmiş olması durumunda, Hz. Ali'nin Kur'an'ı nüzûl tertibi üzere cem' etmesinin nasıl açıklanacağını sorgulamaktadır.⁵³⁹ Dolayısıyla Şîrâzî'nin yapmış olduğu bu te'vilin işin bu boyutuna hiç değinmediği görülmektedir.

Hâdî Ma'rifet ise burada asıl eleştirisini Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğini belirten son dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden olan hocası Âyetullah el-Hûî'ye yöneltmektedir. Hûî ve onunla aynı fikirde olan diğer Şîî âlimler bu görüşleri için birçok gerekçe ileri sürmektedir.

Hûî'ye göre, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem' edildiğine dair rivayetler birbirleriyle çelişmektedir. Bu rivayetlerin bazıları söz konusu faaliyetin Hz. Ebû Bekir döneminde yapıldığını, bazıları Hz. Ömer, bazıları ise Hz. Osman döneminde yapıldığını göstermektedir. Yine bu rivayetlerde cem' faaliyetini yapan kişi olarak da Hz. Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in isimleri geçmektedir. Hûî'nin ileri sürdüğü bu gerekçenin Şîî müfessir Cevâd Belâgî'nin tefsirinin mukaddimesinde de aynen yer aldığını görüyoruz. Belâgî'ye göre Kur'an'ın cem'i ile ilgili rivayetler ihtilaflı olup bunların birbirleriyle telif edilmesi de mümkün değildir.⁵⁴⁰ Dolayısıyla Hûî'nin ileri sürdüğü "cem' rivayetlerin birbirleriyle çelişmesi" gerekçesinin daha önce Belâgî tarafından dillendirildiği görülmektedir. Ancak Belâgî, Kur'an'ın cem'iyle ilgili Sünnî kaynaklardaki rivayetleri yalnızca eleştirmekle yetinmiş, Hûî'nin

⁵³⁷ Musa Kâzım Yılmaz, "Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1983), 164-166.

⁵³⁸ Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/21-23; Yılmaz, "Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri", 164-166.

⁵³⁹ Ârâste, *Durûs*, 129-130.

⁵⁴⁰ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/16.

aksine Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplandığını kabul etmiştir.⁵⁴¹

İkinci olarak bu rivayetler, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı cem' edenleri bildiren rivayetlerle de çelişmektedir. Zira Şa'bî'nin hadisinde, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Sa'd b. Ubeyd ve Ebû Zeyd olmak üzere altı kişinin Rasûlullah döneminde Kur'an'ı cem' ettikleri bildirilmektedir.

Üçüncüsü, söz konusu rivayetler sûrelerin tamamlandığına ve birbirinden net olarak ayrıldığına delalet eden tehaddî âyetleriyle çeliştiği gibi, Hz. Peygamber'in iki kapak arasına alınmış metinler için kullanılan "el-kitâb" ifadesini mutlak anlamda Kur'an için kullanmasıyla da çelişmektedir. Yine Hûî'ye göre, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı zâyi olmaktan koruyacak bu denli mühim olan bir işi ihmal etmesi aklen mümkün değildir. Zira bu cem'in daha sonra yapılması Kur'ân-ı Kerim'e noksanlık ve ziyadelik gibi durumların isnat edilmesine, dolayısıyla Kur'an'ın tahrifine yol açacaktır. Yine söz konusu cem'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir veya iki kişinin şahadetliğinde yapıldığını kabul etmek, müslümanların Kur'an'a dair tevâtür anlayışıyla da çelişmektedir.⁵⁴²

Hûî, diğer taraftan Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre tertip ettiği bir mushafın varlığı konusunda da şüphe olmadığını söylemektedir.⁵⁴³ Açıkçası bir taraftan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini söyleyip diğer taraftan Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre tertip ettiği mushafı kabul etmek ciddi çelişkidir. Eğer bugün mevcut olan Kur'an, Hz. Peygamber tarafından cem' ve tertip edilmişse – ki Hûî bunu iddia etmektedir- Hz. Ali nasıl olup da ona muhâlefet ederek nüzûl tertibini esas alan bir mushaf tertip edebilmiştir? Ayrıca bu mushaf, Şîî gelenekte Hz. Peygamber'in yaptığı tertipten bile nasıl üstün görülebilmiştir? Yoksa Hûî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali gibi Kur'an'ı nüzûl sırasına göre cem' ve tertip ettiğini, bunun Zeyd b. Sâbit tarafından değiştirildiğini mi düşünmektedir? Ancak Hûî'nin tüm bu problemlere dair herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir.

Şîî gelenekte Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem'i fikrini ilk defa dillendiren Murtazâ'nın aklımıza gelen bu muhtemel sorulara cevabı aslında çok

⁵⁴¹ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/17-18.

⁵⁴² Hûî, *el-Beyân*, 92, 257-278.

⁵⁴³ Hûî, *el-Beyân*, 223-224.

basittir. Ona göre, gerek Şîi kaynaklarda gerekse Sünnî kaynaklarda Kur'an'ın cem'i ile ilgili rivayetler âhâd haberler olup kendilerine itibar edilemez.⁵⁴⁴ Dolayısıyla Murtazâ, Kur'an'ın ilk defa Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edildiğini kabul etmediği gibi, ilk defa Hz. Ali tarafından cem' edildiğine dair rivayetleri de kabul etmemektedir. Bu durumda onun ileri sürdüğü görüşte en azından bir çelişki yoktur. Ancak özellikle Hûi gibi isimler, bir taraftan Hz. Ali mushafı ile ilgili Şîi kaynaklı rivayetleri kabul edip diğer taraftan Murtazâ'nın Hz. Peygamber tarafından cem' fikrini benimseyince ortaya ciddi bir çelişki çıkmaktadır.

Hâdî Ma'rifet ise öncelikle Kur'an'ın cem'i meselesinin tarihî bir hadise olup akıl yürütülebilecek bir saha olmadığını, dolayısıyla bu meselede tarih ilminin verilerini esas almak gerektiğini ifade etmektedir ki bizce de bu cevap oldukça yerindedir. Kaldı ki tarih, hadis ve siyer kaynakları, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatından sonra olduğu konusunda ittifak halindedir. Ma'rifet, söz konusu rivayetlerde de bir çelişki olmayıp cem' işinin Hz. Ömer'in teklifi ve Hz. Ebû Bekir'in emri üzerine Hz. Zeyd b. Sâbit tarafından yapıldığını, dolayısıyla rivayetlerin isnadının bu itibarla üç sahâbeye birden olmasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Ma'rifet'e göre, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı cem' edenlere dair rivayetler, Kur'an'ı hıfz etmek anlamında kabul edilmelidir. Tehaddî ile cem'in bir alakasının olmadığını da belirten Ma'rifet, vahyin devam etmesinden dolayı Hz. Peygamber'in Kur'an'ı iki kapak arasına almadığı konusunda Sünnî âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁴⁵

Çağdaş dönem âlimlerinden Hûi, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı düşüncesinde yalnız değildir. Zira Muhammed Bâkır el-Hucetî, Rasûl Ca'feriyân ve Hüseyin Ali es-Sağîr gibi Şîi;⁵⁴⁶ Muhammed İzzet Derveze (öl. 1984), Subhî es-Sâlih (öl. 1986) ve Mustafa İslamoğlu gibi Sünnî coğrafyadan bazı isimler de aynı yönde görüş bildirmişlerdir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra fî 'ilmi'l-keîâm*, 363.

⁵⁴⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/289-290.

⁵⁴⁶ Hucetî, "Ârâu's-Şîati havle ulûmi'l-Kur'an", 206; Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 27; Ali es-Sağîr, *Târîhu'l-Kur'an*, 45-60.

⁵⁴⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 73-74; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008), 4/38; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 143-144.

Çağdaş dönemde Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' ve tertip edildiğini gündeme getirenler, Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasının Hz. Peygamber döneminde olduğunu, dolayısıyla bunu ilk yapanın Hz. Zeyd b. Sâbit veya Hz. Ali olmadığını ifade etmektedirler. Burada Subhî es-Sâlih'in Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber hayattayken yazılıp tertip edilerek Hâne-i Saâdet'te muhafaza edildiği, ancak iki kapak arasına alınmadığını⁵⁴⁸ ifade ettiğini belirtmeliyiz. İzzet Derveze ise Hz. Zeyd'in yürüttüğü faaliyetin Kur'an'ın Hâne-i Saâdet'te muhafaza edilmiş olması ve daha önceden tedvin edilmiş olmasıyla çelişmeyeceğini söyleyerek iki cem' arasında ayrıma gittiği görülmektedir. Dahası onun, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan cem' faaliyetini, Hz. Peygamber'in vefatıyla temel başvuru mercii olmak üzere yeni bir Kur'an nüshası yazdırmaktan ibaret görmesi bu konudaki görüşünü net olarak ortaya koymaktadır.⁵⁴⁹

Açıkçası, gerek Sünnî âlimlerden gerekse Şîîlerden Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından kitap haline getirildiği görüşünü benimseyenlerin apolojik/savunmacı bir refleksle bu düşünceye meylettikleri söylenebilir. Zira Şîî âlimler, muhtemelen Kur'an'ın cem'inden ilk üç halifeye bir pâye kaptırmamak⁵⁵⁰ ve kendilerine yöneltilen tahrif suçlamalarından kurtulmak için bu görüşe meyletmişlerdir. Çağdaş dönemde bazı Sünnî âlimlerin bu görüşü benimsemelerindeki başat faktör ise oryantalistlerin saldırılarına karşı koymaktır.⁵⁵¹ Bu bağlamda İslamoğlu'na göre, Emevî ve Sünnî bakış açısı Kur'an'ın cem'inin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer tarafından yapıldığını iddia ederek onlara bir fazilet atfetmişler, Şîîler de Hz. Ali'ye bu konuda bir fazilet

⁵⁴⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009), 73-74. Süyûtî ise Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığını, ancak bir mekanda cem' edilmediğini ve sûrelerinin de tertip edilmemiş olduğunu belirtmektedir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 153.

⁵⁴⁹ Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'anü'l-mecîd* (Beyrut: Menşûratü'l-mektebeti'l-asriyye, t.y.), 64-81; Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 6/127, 4/38;

⁵⁵⁰ Âlûsî'nin de tefsirinin mukaddimesinde Murtazâ'nın dillendirdiği bu görüşün arkasında, özellikle Hz. Osman ve Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen Kur'an'ın cem'i faaliyetinin üzerini örtmek olduğunu ifade etmesi bu görüşümüzü desteklemektedir. bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/26. Şîî âlim Rasûl Ca'feriyân ise açıkça Ehl-i Sünnet'in Kur'an'ın cem'i konusundaki rivayetlerinin sahâbenin bazıları için fazilet türetmek için uydurulduğunu iddia etmektedir. bk. Ca'feriyân, *Ükzûbe*, mukaddime.

⁵⁵¹ Bazı araştırmacıların da Subhî es-Sâlih ve özellikle İzzet Derveze'nin Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın cem' edildiği yönündeki fikirlerin oryantalistik iddalara karşı savunma refleksi taşıdığını belirttikleri görülmektedir. bk. Öztürk & Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 46.

atfetmişlerdir. O, bu tavrıyla hem Sünnî hem de Şîî bakış açısını eleştirmektedir.⁵⁵²

Sonuç olarak Ma‘rifet’e göre, Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarındaki bilgiler Kur’an’ın cem‘inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı görüşünü desteklememektedir. Ayrıca tarih kaynakları da Kur’an’ın cem‘inin Hz. Peygamber’in vefatından sonra olduğu noktasında hemfikirdir. Çağdaş Şîî araştırmacılardan bazısı Ma‘rifet’le aynı fikri paylaşıırken⁵⁵³ bazılarının ise direkt Ma‘rifet’i muhatap alarak eleştiriler yönelttiği görülmektedir.⁵⁵⁴

2. 2. 2. Hz. Ali’nin Kur’an’ı Cem‘ Etmesi

İmamiyye âlimlerinin çoğunluğuna göre, Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun vasiyeti üzerine Kur’ân-ı Kerîm’i ilk defa cem‘ eden Hz. Ali’dir. O, bu vasiyetin gereği olarak Hz. Peygamber’in vefatının akabinde, evinde Kur’an’ı cem‘ etmekle meşgul olmuş; nüzûl sıralamasını dikkate alıp âyetlerin müphem yerlerini ve nüzûl sebeplerini beyan ederek onu en güzel şekilde cem‘ etmiştir.⁵⁵⁵

İmâmiyye, Hz. Ali’nin cem‘inin Sünnî kaynaklarda aktarılan Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti döneminde Hz. Ömer’in teklifi üzerine Zeyd b. Sâbit’in gerçekleştirdiği cem‘ faaliyetinden önce gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber vefatı yaklaştığı sırada Hz. Ali’yi çağırıp Kur’an’ın da Tevrat ve İncil gibi tahrife uğramaması için yatağının altında çeşitli malzemelerde dağınık halde bulunan sahifeleri bir araya toplamakla vazifelendirmiş, o da bunları toplayarak sarı bir bezin içine koyup mühürlemiştir.⁵⁵⁶ Zira o dönemde Kur’an’ın yazılı olduğu sahifeler, dağınık halde sahâbenin evlerinde ve Hâne-i Saâdet’te muhafaza ediliyordu.⁵⁵⁷ Hz. Ali de Kur’an’ı, ölüm döşeginde iken Hz. Peygamber’den teslim aldığı işte bu yazılı malzemelerden cem‘ etmiştir.⁵⁵⁸

⁵⁵² İslamoğlu, *Kur’an’ı Anlama Yöntemi*, 144.

⁵⁵³ Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 294-295.

⁵⁵⁴ Velâyetî, “Resûl-i Ekrem Zamanında Kur’ân’ın Cem’i ve Ayetlerin Tenâsübü”, 244-245.

⁵⁵⁵ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/451; Saffâr, *Besâiru’t-derecât*, 213-214; Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 297-298.

⁵⁵⁶ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/451; Zencânî, *Târihu’l-Kur’ân*, 22-23.

⁵⁵⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/292.

⁵⁵⁸ Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/40.

Hâdî Ma‘rifet de Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ı ilk defa cem‘ edenin Hz. Ali olduğunu ileri savunmaktadır.⁵⁵⁹ O, bu konuda gerek kendi kaynaklarından gerekse Ehl-i sünnet kaynaklarından bir takım deliller öne sürmektedir. İmâmiyye kaynaklarında İmam Ebû Ca‘fer’e isnad edilen bir rivayete göre, Kur’an’ı Allah’ın indirdiği haliyle cem‘ ettiğini söyleyen kişi yalan söylemiştir. Zira Hz. Ali’den başkası Kur’an’ı Allah’ın indirdiği şekilde cem‘ edip ezberlememiştir.⁵⁶⁰ Başka bir rivayette ise çok yalan söyleyen hariç, insanlardan hiç kimsenin Kur’an’ı cem‘ ettiğini iddia edemeceği, indirildiği şekliyle Kur’an’ı cem‘ edip hıfz edenin sadece Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlar olduğu⁵⁶¹ aktarılmaktadır.

Ma‘rifet’in İmâmî kaynaklardan aktardığına göre, Kur’ân-ı Kerim’i cem‘ eden Hz. Ali, bunu Hz. Ebû Bekir’in de bulunduğu bir mecliste insanlara arz etmiş, ancak bu mushaf kabul edilmemiştir. Tabersî’nin *el-İhticâc* adlı eserinde Ebû Zer’den olay şu şekilde aktarılmaktadır: Rasûlullah vefat ettiği zaman Hz. Ali, Kur’an’ı cem‘ ettikten sonra onu bir deveye yükleyerek ⁵⁶² ensâr ile muhâcirlerle götürdü. Rasûlullah’ın vasiyeti üzerine onu sahâbeye takdim etti. Hz. Ebû Bekir mushafı açınca daha ilk sayfada bir takım şeylerle karşılaştı. Bunun üzerine Hz. Ömer ayağa kalktı ve “Ey Ali! Bunu al, götür, bizim bu mushafa ihtiyacımız yok!” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali onu aldı ve oradan ayrıldı. Sonra kurradan olan Zeyd b. Sâbit geldi. Hz. Ömer ona, “Ali bize içerisinde ensâr ve muhâcirinin kötülülüklerinin bulunduğu bir Kur’an getirdi. Biz ise bir Kur’an telif etmeyi ve ondan muhâcirleri ve ensârı kötüleyen şeyleri atmayı düşünüyoruz”, dedi. Zeyd de bu teklifi kabul etti.⁵⁶³

Başka bir rivayette ise Hz. Ali, mushafı ensâr ve muhâcirlerle takdim edip şöyle demiştir: “Rasûlullah, ‘Size Allah’ın kitabını ve İtret (Ehl-i beyt)’imi bırakıyorum. Eğer onlara sımsıkı yapışırsanız, asla doğru yoldan ayrılmazsınız.’ demişti. İşte kitap! Ben de İtret’im! Bunun üzerine ikincisi (Hz. Ömer) ayağa kalktı ve “Eğer senin yanında bir kitap varsa bizim yanımızda da onun bir benzeri

⁵⁵⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/292-293.

⁵⁶⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/451; Saffâr, *Besâiru’t-derecât*, 213-214.

⁵⁶¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/228.

⁵⁶² Ya‘kûbî, *Târihu’l-Ya‘kûbî*, 2/125.

⁵⁶³ Ebû Mansûr Ahmed b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc*, (Kum: İntişârât-i Şerîf er-Rıdâ, t.y.), 1/155-156.

vardır. Bizim, sizdeki mushafa ihtiyacımız yoktur.” dedi. Bunun üzerine kitabı yükleyip Kıyâmet günü onların aleyhine bir delil olmak üzere geri döndü. Hz. Ali evine doğru giderken “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz.’ diyerek söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alışveriş ne kadar kötü!”⁵⁶⁴ âyetini okuyordu.

Ma‘rifet’in cem‘ konusundaki bu düşüncesi, İmâmî âlimlerin çoğunluğunun görüşü ile paraleldir. Nitekim İmâmiyye’de Usûlî ekolünün kurucusu kabul edilen Şeyh Müfid de Hz. Ali’nin Kur’an’ı başından sonuna kadar cem‘ ettiğini ve nasıl yapılması gerekiyorsa onun da o şekilde yaptığını belirtmektedir. O, Hz. Ali’nin Mekki âyetleri Medeni âyetlerden, mensûh âyetleri de nâsih âyetlerden önce yazarak her âyeti olması gereken yere koyduğunu vurgulamaktadır.⁵⁶⁵ Şîa’nın yirminci yüzyıl müfessirlerinden Cevâd Belâgî ve Tabâtabâi ise Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin nüzûl tertibine göre ve nâsih olan âyetleri mensûh olanlardan sonra getirmek sûretiyle Kur’an’ı cem‘ edinceye kadar namaz dışında cübbesini giymediğini ifade etmektedir.⁵⁶⁶

Şîi/İmâmî âlimler, bu konuda Ehl-i sünnet kaynaklarından aktarılan bazı rivayetleri de delil olarak ileri sürmektedirler. İbn Ebû Dâvûd’un Eş‘as vâsıtasıyla Muhammed b. Sîrîn’den (öl. 110/729) aktardığı bir rivayete göre, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Ali’nin, cuma namazı hariç Kur’an’ı cem‘ edinceye kadar cübbesini giymemeye yemin ettiği ve bunu da yerine getirdiği nakledilmektedir.⁵⁶⁷ Süyûtî’nin İbn Düreys’ten aktardığı başka bir rivayette ise Hz. Ebû Bekir’e biat edildikten sonra Hz. Ali, Kur’an’ı cem‘ etmek üzere evine kapanmıştır. Hz. Ebû Bekir’e “Senin hilâfetinden hoşlanmadığı için Hz. Ali böyle yapıyor.” denilince de Hz. Ebû Bekir, ona haber göndermiş ve “Bana yapılan biatten hoşlanmadın mı diye sormuş.” o da: “Hayır, Allah’ın kitabına ziyade yapıldığını gördüm ve Kur’an’ı cem‘ edinceye kadar namaz dışında cübbemi giymeyeceğime dair yemin ettim.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz.

⁵⁶⁴ Âl-i İmrân 3/187.

⁵⁶⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Sereviyye*, 74.

⁵⁶⁶ Belâgî, *Âlâ’ü’r-rahmân*, 1/17-18; Tabâtabâi, *eş-Şîatü fi’l-İslâm* (Beyrut: Beytü’l-kâtib li’t-tibâ’ati ve’n-neşr, 1999), 42.

⁵⁶⁷ İbn Ebû Dâvud Süleymân b. Es‘as es-Sicistânî, *Kitâbü’l-mesâhif*, thk. Ebû’l-Usâme Selîm b. ‘İd el-Hilâlî (Lübnan: Müessesetü Gırâs li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1427/2006), 160-162.

Ali'ye "Ne güzel düşünmüşsün" diye cevap vermiştir. İbn Sîrîn, İkrime'ye "Hz. Ali'nin haricindekiler, Kur'an'ı nâzil olduğu gibi telif etmişler midir?" diye sormuş, İkrime de; "Eğer insanlar ve cinler bir araya gelselerdi böyle bir Kur'an vücuda getiremezlerdi." diyerek cevap vermiştir.⁵⁶⁸ Rivayete göre İbn Sîrîn, Hz. Ali'nin cem' ettiği mushafı elde etmek istemiş, bunun için Medine'ye mektup da yazmış ancak ona ulaşamamış ve "Eğer bu kitap elde edilseydi, ondaki birçok ilme muttali olunurdu." demiştir.⁵⁶⁹

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' ettiğine yönelik bu tür rivayetler bazı Sünnî kaynaklarda yer almakla birlikte, Ehl-i Sünnet arasında Kur'an'ın ilk defa Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edildiği hususunda ittifak vardır. Durum böyleyken, söz konusu Şîî görüşü destekleyebilecek tarzda yer alan rivayetlerin nasıl değerlendirildiği hususu önem arz etmektedir. İbn Hacer, Aynî ve Âlûsî gibi âlimler, bu rivayetin munkatı' olduğu için zayıf olduğunu,⁵⁷⁰ sahih olduğu kabul edilse dahi Hz. Ali'nin cem'inden "hıfzetmek/ezberlemek" anlamının kastedildiğini belirtmişlerdir.⁵⁷¹ Zaten en erken tarihli *Kitâbü'l-mesâhif* te yer alan rivayetin devamında İbn Ebî Dâvud, şu eklemeyi yapmaktadır: Ebû Bekir; Eş'as dışında hiç kimsenin rivayetteki "mushaf" ifadesini nakletmediklerini söylemiştir. Eş'as dışındakiler bu rivayeti, Hz. Ali'nin "Kur'an'ı cem' edinceye" yani "hıfzını tamamlayıncaya kadar" evinden çıkmamaya yemin ettiği şeklinde rivayet etmişlerdir. Çünkü Kur'an'ı hıfzeden kimseye "قد جمع القرآن/ Kur'an'ı cem' etti" ifadesi kullanılmaktaydı.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 155.

⁵⁶⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2/131, 338; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/247; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 1/5.

⁵⁷⁰ Süyûtî, İbn Hacer'in bu hadisin zayıf olduğunu belirtmesi üzerine yukarıda yer verdiğimiz İbn Dureys'in *Fezâilü'l-Kur'ân* isimli eserinden aktardığı başka bir rivayetle bu rivayeti desteklemeye çalışmaktadır. *İtkân*'ı tahkik edenler tarafından bu rivayetin de mürsel olduğunun belirtilmesi bir yana, Süyûtî'nin cem' kavramının hıfzetmek olarak tevil edilmesine bir yorum/itiraz yapmayıp söz konusu rivayeti teyit etmeye çalıştığı görülmektedir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 154-155.

⁵⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/15; Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ânî*, 1/19.

⁵⁷² İbn Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 160-162; Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 278.

Sünnî âlimler, Kur'an'ın cem'iyle ilgili Buhârî'nin *Câmi'u's-Sahîh*'indeki çok daha sağlam rivayetleri esas aldıklarından, Hz. Ali'nin cem'i ile ilgili rivayetleri zayıf olarak kabul etmişler ve bu rivayetlerdeki "cem" fiilini "hıfzetmek" anlamında yorumlamışlardır. Dolayısıyla Şîî âlimlerin bu konuda Sünnî kaynaklardaki sahih rivayetleri görmezden gelip zayıf rivayetlere yönelmesi, ilmî bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan bazı araştırmacılar, bu rivayetlerdeki cem'in ezberlemek olarak yorumlanmasını isabetli bulmamakta ve Hz. Ali'nin daha önce ezberlemediği bir Kur'an'ı hangi yazılı metne dayanarak ezberleyeceğinin açıklığa kavuşturulması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı hıfzettiği konusunda görüş birliği olduğuna da dikkat çekmektedir.⁵⁷³

Şîa'ya temâyülü ile bilinen İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) İbnü'l-Münâdî'den naklettiğine göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanlardaki telaşı görünce, Kur'an'ı cem' edinceye kadar sırtından cüppesini çıkarmayacağına dair yemin etmiş ve evinde oturup üç gün içinde Kur'an'ı cem' etmiştir. Bu, onun kalbinden (ezberinden) yazdığı ilk mushaftır. İbnü'n-Nedîm, bu mushafın Ca'fer ailesinin yanında olduğunu ve kendisinin de Ebû Ya'lâ Hamza el-Hasenî'nin (öl.?) yanında bu mushafı gördüğünü belirtmektedir. O, Ali b. Ebî Tâlib'in hattıyla yazılan bu mushaftan bazı varakların düştüğünü ve bu mushafı Hasan'ın çocuklarının uzun zamandan beri miras yoluyla birbirlerine aktardığını belirtmektedir.⁵⁷⁴ Ma'rifet, bu rivayetteki üç gün ifadesinin hatalı olduğunu belirterek onun altı ayda Kur'an'ı cem' ettiğini aktarmaktadır. Hâdî Ma'rifet ayrıca, İbnü'n-Nedîm'in "Hz. Ali mushafının Hasan'ın evlatları arasında miras olarak aktarıyorlardı." ifadesine itiraz etmekte ve "Bu konuda bizim kabul ettiğimiz sahih görüş, bu mushafı mâsum olan imamların tek tek kendisinden sonra gelene aktardığı ve onu kimseye göstermediğidir." demektedir.⁵⁷⁵

Buna göre, İbnü'n-Nedîm'in aktardığı rivayette Hz. Ali'nin Kur'an'ı kalbinden cem' ettiği yönünde verdiği bilgi önemlidir ve de İbn Ebû Dâvud

⁵⁷³ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 88.

⁵⁷⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 41-42.

⁵⁷⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/293 (dipnot).

rivayetiyle paralellik arz etmektedir.⁵⁷⁶ Habibov'un söz konusu rivayetteki “عَنْ
عَلِيٍّ مِنْ كَلْبِهِ” ifadesini çıkarması da ilginçtir.⁵⁷⁷ Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in
vasiyeti üzerine onun hânesinde muhafaza edilen sahifelerden Kur'an'ı cem'
ettiğini söyleyen Ma'rifet de rivayetteki “kalbinden cem' ettiği” detayını
atlamakta ve sadece rivayetin kendisini destekleyen kısmıyla istidlalde
bulunmaktadır. Nitekim Ma'rifet, İbn Abbâs'tan “Allah, Kur'an'ı Ali'nin kalbine
cem' etmiş, Ali de onu Rasûlüllah'ın vefatından sonra altı ay içinde cem'
etmiştir.” şeklinde bir rivayet aktarmaktadır. Oysa Hz. Ali'nin Kur'an'ı kalbinden
cem' ettiğini belirten bu iki rivayet, Hz. Ali'nin Kur'an sahifelerini bir bezin
içinde mühürlediğine dair konunun başında verdiğimiz rivayetlerle çelişmektedir.
Ancak bu iki rivayette de Ma'rifet, söz konusu çelişkiye dikkat çekmemektedir.

İbnü'n-Nedîm'in, Hz. Ali'nin Kur'an'ı kalbinden cem' ettiği yönünde
naklettiği bu rivayet, Ehl-i sünnet'ten bazı âlimlerin ifade ettiği üzere, onun
Kur'an'ı hıfzetmesine işaret olabileceği gibi aynı zamanda Hz. Ali'nin
ezberindeki Kur'an'ı yazıya geçirmesi olarak da anlaşılmaya müsaittir. Ancak
nasıl anlaşılırsa anlaşılın, sonuç olarak bu mushafın Hz. Ebû Bekir'in emriyle
cem' edilen mushafın resmiyet ve otoritesinde olmadığı açıktır.⁵⁷⁸

Bazı muhaddislerin Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e biatte gecikme sebebini,
Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' etmekle meşgul olması olarak açıklamasına gelince,⁵⁷⁹
bizce bu yorum isabetli değildir. Zira hilafet meselesinde biatin gecikmesi
meselesini çözmek adına, bu gecikmeyi doğrudan Kur'an'ın cem'i meselesi ile
açıklamaya çalışmak, cem' meselesinde İmâmiyye'nin iddialarına kapı aralamak
olacaktır. Oysa Hz. Ali'nin cem'ine dair rivayetler hem zayıf hem de bu
rivayetlerde cem' ile kastedilenin ne olduğu açık değildir.

İmâmiyye âlimleri, Hz. Ali'nin cem' ettiği mushafla ilgili rivayetlere ise
aşırı anlamlar yüklemektedir. Hâdî Ma'rifet, Hz. Ali mushafının özelliklerine dair

⁵⁷⁶ Aynı bilgi için bk. Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hâkim el-Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl li-kavâidi't-tafâdîl*, nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1431/2010), 1/36.

⁵⁷⁷ Aynı müellifin Şîî temayülü açık olan İbnü'n-Nedîm'e Sünnî kaynaklı rivayetlerin en başında yer vermesi ve bu rivayetteki “Hz. Ali, Peygamber'in vefatı anında insanlardaki telaşı görünce” ifadesini “insanlardaki ilgisizliği görünce” şeklinde tercüme etmesi de dikkat çekicidir. bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 88.

⁵⁷⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/ 255.

⁵⁷⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 9/13; Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 213.

bir takım hususiyetler zikretmedir. Buna göre onun mushafı diğer mushaflardan şu yönleriyle ayrılmaktadır:

a) Hz. Ali'nin cem' ettiği mushafın sûreleri nüzûl sıralaması esas alınarak tertip edilmiştir.

b) Hiçbir kelime ve ayetinde değişiklik olmaksızın olduğu gibi muhafaza edilmiştir.

c) Bu mushafın kıraati, harf harf Rasûlüllah'ın okuduğu şekildedir. Nitekim bir rivayette Rasûlüllah, nâzil olan her bir âyeti Hz. Ali'ye okutmuş ve yazdırmıştır (imlâ). Hz. Ali de onun imlâ ettirdiğini kendi hattıyla yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, ona Kur'an'ın te'vilini, tefsirini, nâsihini, mensûhunu, muhkemini ve müteşâbihini öğretmiştir. Bir de Hz. Ali, kendisinin anlaması ve hıfzetmesi için Hz. Peygamber'in Allah'a dua ettiğini ve bu duadan sonra Allah'ın kitabından hiçbir âyeti ve onun imlâ ettirdiği hiçbir ilmi unutmadığını nakletmektedir.⁵⁸⁰

d) Bu mushafın sayfa kenarlarında âyetlerin nerede, ne zaman ve kimler hakkında indiği yazılıydı.

e) Bu mushaf zaman, mekân ve şahıstan bağımsız olarak Kur'an'dan kastedilen umumî manaları da ihtiva etmekteydi. Zira bu mushaf, Hz. Ali'nin ifade ettiği üzere kitabın hem tenzilini hem de te'vilini içermekteydi.⁵⁸¹

İmâmiyye ve hatta Ehl-i sünnet kaynaklarında Hz. Ali'nin mushafının en temel özelliklerinden biri olarak, onun nüzûl sıralaması esas alınarak tertip edilmiş olduğu belirtilir.⁵⁸² Şîî müfessir Tabersî'nin yer verdiği bir rivayete göre; Hz. Ali, Rasûlüllah'a Kur'an okumaya mukabil verilecek sevaptan suâl etmiş, Hz. Peygamber de nüzûl sırasına göre tek tek hangi sûreye ne kadar sevap verileceğini ona haber vermiştir. Buna göre, Mekke'de ilk nâzil olan sûre Fâtiha olmak üzere sırasıyla 96/el-Alak ve 68/el-Kalem sûrelerini saymış, sonra da Medine'de nâzil olanlara geçerek, sırasıyla 2/Bakara, 8/Enfâl, 3/Âl-i İmrân, 33/Ahzâb, 60/Mümtehine, 4/Nisâ, 99/Zilzâl, 57/Hadid, 47/Muhammed, 13/Ra'd, 55/Rahmân

⁵⁸⁰ Bahrânî, *el-Burhân*, 1/16; Seyyid Müeddeb Rızâ, *Nüzûlû Kur'ân ve Ru'yâye Heft Harf* (Kum: Müessese Ferhengî ve Ittilâi Resânî Tibyân, 1387), 5.

⁵⁸¹ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/257.

⁵⁸² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2/292; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/65; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/226; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 89/74.

ve 76/Hel etâ (İnsân) sûrelerine yer vermiştir.⁵⁸³ Bazı kaynaklarda ise Hz. Ali'nin mushafında nüzûl tertibinin esas alındığı açıkça belirtilmiş, bu mushafın başında 96/Alak sûresinin bulunduğu, daha sonra ise sırasıyla 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Mesed (Tebbet), 81/Tekvir ve 87/A'lâ sûrelerinin yer aldığı nakledilmiştir.⁵⁸⁴ Öte yandan gerek Hâdî Ma'rifet'in gerekse diğer Şî müelliflerin, Hz. Ali'nin Kur'an tertibinin en muazzam tertip olduğunu, insanlar ve cinler bir araya gelse dahi benzerini yapmaktan aciz kalacaklarını tekrarlamalarına rağmen bu tertibin mahiyeti üzerine eğilmemeleri düşündürücüdür.

Müellifin naklettiği başka bir rivayette ise Hz. Osman devrinde müslümanların arasında çıkan kıraat ihtilafları üzerine Hz. Talha'nın, Hz. Ali'den bu mushafı ortaya çıkarmasını istediği aktarılmaktadır. Hz. Talha'nın ısrarla sormasına rağmen bu konuda Hz. Ali sukût etmiş ve bir cevap vermemiştir. Hz. Talha, "Ey Hasan'ın babası, Kur'an ile ilgili soruya cevap vermek istemediğini görüyorum." deyince, Hz. Ali, "Ey Talha, soruna bilerek cevap vermedim. Söyler misin, kavmin yazmış olduğu mushafta Kur'an'dan olmayan (ziyadelik) bir şey var mıdır? Hz. Talha da "Bilakis onun tamamı, Kur'an'dır." cevabını verince Hz. Ali, "Eğer siz onun içindekileri alıp amel ederseniz, Cehennem'den kurtulur, Cennet'e girersiniz." demiştir. Hâdî Ma'rifet'e göre Hz. Ali ve aynı şekilde diğer mâsum imamlar, ümmetin birliği hususunda titremişler ve toplanan mushaf üzerine insanlar ittifak ettikten sonra herhangi bir ihtilafa sebebiyet vermek istememişlerdir.⁵⁸⁵

Hâdî Ma'rifet, Hz. Ali mushafının imamlar vasıtasıyla aktarıldığı ve sırf ümmetin birliği için ortaya çıkarılmadığı düşüncesini benimsemekle birlikte bu kadarıyla iktifa etmiştir. Ancak Şîa'nın bu konuda aktardığı rivayetler, onların her fırsatta tahrifi reddettiklerini söylemelerinin ne kadar gerçekçi olabileceği yönünde ciddi kuşklar taşımaktadır. Şî âlimler tarafından muteber bir kaynak olan *el-İhticâc*'daki şu rivayet bunlardan biridir: Hz. Ömer Halife olunca, kendileri hakkındaki âyetleri tahrif etmek için, Ali'den Kur'an'ı kendilerine vermesini istedi ve "Ey Ebü'l-Hasan, Ebû Bekir'e getirdiğin Kur'an'ı getirsen

⁵⁸³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 10/164-165.

⁵⁸⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 164; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/53.

⁵⁸⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/299.

onun üzerinde birleşiriz” dedi. Hz. Ali ise bunun mümkün olmadığını, onu aleyhlerinde huccet olması ve Kıyamet gününde “Biz onu bilmiyorduk.” dememeleri için Ebû Bekir’e getirdiğini belirtmiştir. O, yanındaki Kur’an’a ancak soyundan mutahhar olanların ve vasilerin dokunabileceğini de ilave etmiştir. Hz. Ömer, onun ortaya çıkması için belli bir vakit var mıdır, diye sorunca Hz. Ali de: “Evet soyumdan Kâim İmam (Mehdi) kıyam edince, onu ortaya çıkarır ve insanları ona yöneltir. Sünnet onunla cereyan eder.” cevabını vermiştir.⁵⁸⁶ Rivayetlerden anlaşıldığı üzere İmâmiyye Hz. Ali mushafına aşırı bir anlam yüklemektedir. Kanaatimizce Hz. Ali’nin mushafını mevcut Kur’an’dan üstün tutarak onun erişilmez bir konumda olduğunu iddia etmek, zımnen de olsa mevcut Kur’an’ın tahrif edildiği düşüncesinin yansımalarını taşıdığı için problemlidir.

Hz. Ali’nin Kur’an’ı nüzûl sırasına göre tertibi meselesi malum iken son yıllarda ortaya çıkan nüzûl sıralamasına göre Kur’an’ı tefsir etme yönteminin Şîi çevrelerde bir örneğine rastlayamadık. Bunun nedenine dair ipuçlarını belki de Tabâtabâî’nin meseleye yaklaşımında bulmak mümkündür. O, Hz. Ali’nin kendi cem‘ ettiği mushafın yaygın olan mushafın tertibine muhalif olduğu halde susmasını, nüzûl tertibinin Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri konusunda pek bir ehemmiyetinin olmaması ile açıklamaktadır.⁵⁸⁷ Tabâtabâî, nüzûl tertibinin birtakım faydalarının olduğunu ikrar etmekle birlikte Ehl-i beyt’in öncelikli hedefinin İslâm birliğinin muhafazası olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce Şîi ulemânın bu nüzûl tertibini sürekli dile getirmekle birlikte, bunu pratiğe yansıtmak bir tefsir ameliyesinden uzak durmalarının sebebi, muhtemelen bunun peşi sıra gelebilecek Kur’an’ın tahrifi ithamlarından duydukları çekincedir.

2. 2. 3. Zeyd b. Sâbit’in Kur’an’ı Cem‘ Etmesi

Şîi/İmâmî âlimlerin büyük çoğunluğu, Kur’an’ın Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer’in teklifi üzerine Zeyd b. Sâbit tarafından cem‘i hâdisesini tarihî bir olay olarak kabul etmektedir. Ancak onlara göre böyle bir cem‘ fikri, Hz. Ali’nin mushafının kabul edilmemesi neticesinde Kur’an’ın zâyi olmaması için

⁵⁸⁶ Tabersî, *İhticâc*, 1/155-156.

⁵⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Kur’ân fi l-İslâm*, 174.

ortaya çıkmıştır. Oysa Hz. Ali'nin cem' ettiği mushaf kabul edilmiş olsaydı zaten böyle bir şeye hiç ihtiyaç duyulmayacaktı.⁵⁸⁸

Sünnî kaynaklarda olduğu gibi Ma'rifet'e göre de Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı cem' etmesiyle sonuçlanan sürecin muharrik unsuru, Yemâme Savaşı'nda yetmiş veya dört yüz sahâbenin şehit olmasıdır.⁵⁸⁹ Genel de İmâmiyye âlimlerinin özel de ise Ma'rifet'in Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı cem' etmesine olan itirazlarının temel noktasını "Neden Zeyd?" sorusu oluşturmaktadır. Öyle ki Ma'rifet, başta Fransız müsteşrik Rêgis Blachère (öl. 1973) olmak üzere müsteşriklerin Kur'an'ın cem' ile ilgili eleştirilerine kitabında yer vermiş ve onların itirazlarına cevap verirken dahi müsteşriklerin Zeyd b. Sâbit'e yönelik eleştirilerine suskun kalmıştır. Özellikle Blachère'in eleştirileri, bu kadar önemli bir vazifenin neden henüz yirmi yaşında bile olmayan Zeyd'e verildiği, bir yıl gibi kısa bir sürede Zeyd'in bu işi nasıl tamamlayabildiği ve cem' edilen mushafın Hz. Ömer tarafından neden kızı Hafsa'ya bırakıldığına yöneliktir.

Ma'rifet, Blachère'in Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit tercihini sorgulayan ilk sorusunu cevapsız bırakmıştır. Çünkü kendisi de bu meselede Zeyd tercihinin siyasi olduğunu,⁵⁹⁰ başta Hz. Ali olmak üzere bu işe ondan çok daha layık olan sahâbenin bulunduğunu belirtmektedir. Öte yandan Ma'rifet, Blachère'in ikinci eleştirisine cevap olarak, cem' işinin acele yapılmasının gerekliliği, sahâbenin büyük çoğunluğun hala Medine'de ikamet ediyor olması ve cem' işinin resmî otorite eliyle yapılmış olması düşünüldüğünde bunun bir yılda tamamlanmasının zor olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Ma'rifet'e göre, Zeyd'in yapması gereken iş, sadece Kur'an'ı zâyi olmaktan muhafaza etmektir. Herhangi bir yazma, tertip ve düşünme gerektirmeyen bir iş için fazla zamana ihtiyaç da yoktur. Cem' edilen mushafın Hz. Hafsa'ya bırakılması meselesine ise Ma'rifet şöyle cevap vermektedir: "Kur'an'ın cem'inden maksat onu zâyi olmaktan korumak idi ki bu da Hz. Zeyd'in bu işi yapması ile bu durum ortadan kalkmış ve bundan sonra

⁵⁸⁸ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/13; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/51; Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/19.

⁵⁸⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/304-305.

⁵⁹⁰ Mustafa Öztürk de, Kur'an'ın cem' edilmesi görevinin Zeyd'e verilmesi yönündeki gerekçeleri yeterli bulmayarak işin boyutunun siyasi olduğunu belirtmektedir. bk. Öztürk ve Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 78, dipnot 159.

birçok sahâbe, kendi mushaflarına sahip olmuş ve bu mushafa ihtiyaç da kalmamıştır.”⁵⁹¹

Ma‘rifet, çağdaş Sünnî müelliflerden Zürkânî’nin cem‘ işinde Zeyd b. Sâbit’ın tercih edilmesine dair zikrettiği gerekçeleri de eleştirmektedir. Hâdî Ma‘rifet, Zürkânî tarafından cem‘ faaliyeti için öne sürülen; Kur’an hafızı ve vahiy kâtibi olma, son arzaya iştirak etme, akıllı, verâlı, emin olma, ahlakının kâmil olması ve dininde istikamet üzere olma⁵⁹² şartlarının yalnızca Zeyd’de mevcut olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığını ifade etmektedir. Ma‘rifet ayrıca, *Sahîh-i Buhârî*’de geçtiği üzere Hz. Peygamber hayatta iken Kur’an’ın tamamını cem‘ edip hıfzeden dört kişinin, Abdullah b. Mes‘ûd, Übey b. Ka‘b, Muâz b. Cebel ve Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim⁵⁹³ olduğunu, bunların arasında da Zeyd’in olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca son arzada Zeyd b. Sâbit’in değil aksine İbn Mes‘ûd’un bulunduğunu İbn Abbâs’tan gelen şu nakille desteklemektedir: “Kur’an her ramazanda Rasûlullah’a arz ediliyordu. Vefat ettiği yıl, iki defa arz edilmişti. İbn Mes‘ûd bu arzada hazır bulunmuş, nesh edilen ve tebdil edilen âyetlere şahit olmuştu.”⁵⁹⁴ Ma‘rifet, Übey b. Ka‘b’ın da yine Rasûlullah’ın ashâbına kıraat öğrettiğini, Hz. Peygamber’in Kur’an’ın tamamını Übey’e arz ettiğini ve onun kurranın efendisi olarak bilindiğine dikkat çekmektedir.⁵⁹⁵

Esâsen, İbn Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b’ın Kur’an’ın cem‘i için neden tercih edilmediği sorusu, erken dönemden itibaren Şîa’nın Ehl-i Sünnet’e yönelttiği tenkitler arasında yer almaktadır.⁵⁹⁶ Şîî kelamcı Fadl b. Şâzân (öl. 260/874), Sünnî kaynaklardaki “Sizin Kur’an’ı en iyi okuyanınız Übey’dir.” ve “Kim Kur’an’ı ilk indiği günkü tazeliğinde okumak isterse İbn Ümmi Abd (İbn Mes‘ûd)’in kıraati

⁵⁹¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/304-305.

⁵⁹² Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/250.

⁵⁹³ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 5/34.

⁵⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1421/2001), 2/104.

⁵⁹⁵ İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 1/51.

⁵⁹⁶ Şîî âlim İbn Tâvûs, *Sa’dü’s-su‘ûd* isimli eserinde Zeyd b. Sabit tarafından Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan cem‘ faaliyetine Übey b. Ka‘b, İbn Mes‘ûd ve Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim’in karşı çıktığına dair bir rivayet aktarmaktadır. Oysa Sâlim’in Yemâme savaşında şehit olduğu ve cem‘ olayına yetişemediği bilindiğinden bu rivayetin sahih olmadığı açıktır. bk. İbn Tâvûs, *Sa’dü’s-su‘ûd*, 278.

üzere okusun.”⁵⁹⁷ gibi rivayetlerden hareketle, bu sahâbîlerin Kur’an’ı en iyi bilenler olduğuna vurgu yapmıştır. Yine Sünnî kaynaklarda, Hz. Peygamber’in İbn Mes’ûd hakkında “*İstişâre yapmadan bir kimseyi halife tayin edecek olsam, İbn Ümmi Abd’i halife tayin ederdim.*” ve “*Ümmetim için İbn Ümmi Abd’in râzî olduğuna râzî olmuş, onun gücendiğine de gücenmişimdir.*” şeklinde oldukça övücü sözler söylediği nakledilmektedir. Ancak bunların yanında, Hz. Osman’ın Übey ve İbn Mes’ûd’un kıraatlerini terk ettiği, İbn Mes’ûd’un mushafını yaktırdığı ve insanları Zeyd’in kıraati üzere topladığı da yine Sünnî kaynaklarda aktarılmaktadır.⁵⁹⁸ İbn Şâzân’ın söz konusu bu tenkitlerinin Ma’rifet tarafından da aynen devam ettirildiği görülmektedir.

Hâdî Ma’rifet’e göre bu görevin Zeyd b. Sâbit’e verilmesi, onun resmî otoritenin yanında yer alması ve onların hedefleriyle uyumlu olmasından kaynaklanmıştır. Onun naklettiği şu hadise, meseleye yaklaşımını çok net bir şekilde yansıtmaktadır: Zeyd, halife seçimi esnasında Benî Sâide Sakîfesi’nde Ensar’dan olmasına rağmen şöyle söylemiştir: “Rasûlullah, muhacirlerdendi, biz de onun ensarı (destekleyicileriydik). Şüphesiz halife de muhacirlerden olmalı, biz onun da ensarı oluruz.” Onun bu sözü üzerine Hz. Ebû Bekir gülümsemiş ve onun için hayır dileyerek şöyle demiştir: “Ey ensâr topluluğu! Sizin sözcünüz (Zeyd) tespitini yapmıştır. Vallahi eğer onun dediğinden başka bir şey dersiniz biz ona râzî gelmeyiz.” Yine, bir defasında Hz. Ebû Bekir Zeyd’e “Sen bizim yanımızda emin (güvenilir)sin.” diyerek, âdeta ona duyduğu minneti ifade etmiştir.⁵⁹⁹

Böylece Hâdî Ma’rifet, Kur’an’ı cem’ görevinin Zeyd’e verilmesini Sakîfe olayına bağlayarak, Hz. Ebû Bekir’in zor zamanda verilen bu desteği asla unutmadığını ve bu nedenle de bu önemli görevi itimat ettiği Zeyd’e verdiğini ileri sürmektedir. Bu rivayetin sahih olup olmaması bir yana, bize göre Ma’rifet’in, Hz. Zeyd’in bu sözünden böyle bir sonuca varması mezhep taassubundan başka bir şey değildir. Hâdî Ma’rifet’in Zeyd’in liyakatini sorgulamasının, dahası devlet otoritesinin emellerine alet olabilecek kadar itaatkâr

⁵⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/26.

⁵⁹⁸ Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisâbü’rî, *el-Îzâh fi’r-reddi alâ sâiri’l-fırak*, nşr. Seyyid Celâluddîn el-Hüseyinî el-Urmevî (Beyrut: Müessesetü’t-târîhil-Arabî, 1430/2009), 223-225.

⁵⁹⁹ Abdükadir Bedrân, *Tehzîbü Tarih-i Dimaşk el-kebir* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1407/1987), 5/244.

bir genç olduğu ⁶⁰⁰ şeklindeki ithamının arkasında iki neden olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, Şîî rivayet geleneğinde Zeyd’e yönelik olarak, yer yer onun Kur’an’ı tahrif ettiğine dair ithamlardır. Ebû Ca’fer’den aktarılan bir rivayette, “Eğer Allah’ın kitabının cem’ini Zeyd noksan yapmasaydı akıl sahibi olan hiç kimseye bizim hakkımız olan gizli kalmazdı. İmam Mehdî kıyam ettiğinde o konuşur, Kur’an da onu tasdik eder.” denilmektedir. ⁶⁰¹ Başka bir rivayette de Hz. Ali’nin cem’ ettiği mushafın başta Hz. Ömer olmak üzere sahâbe tarafından reddedilmesinin akabinde meclise kurradan olan Zeyd b. Sâbit’in geldiği, Hz. Ömer’in ona, “Ali bize içerisinde ensâr ve muhâcirînin kötülüklerinin bulunduğu bir Kur’an getirdi. Bizler, bir Kur’an telif etmeyi ve ondan muhâcirîn ve ensârı kötüleyen şeyleri ondan atmayı düşünüyoruz.”, demesi üzerine Zeyd’in de bu teklifi kabul ettiği nakledilmektedir. ⁶⁰² Her ne kadar Ma’rifet ve muahhar dönem Şîî ulemâsının büyük çoğunluğu buna benzer tahrif iddialarını içeren rivayetleri reddediyorlarsa da Ma’rifet’in bu rivayetlerin etkisinde kalmış olması muhtemeldir.

İkincisi ise Zeyd b. Sâbit’in Hz. Ali’nin hilâfetine bîat etmediğine yönelik rivayetlerdir. Şîa’ya meyilli kaynaklarda, Emevîler hariç sahâbenin tamamının Hz. Ali’ye biat ettiği aktarılmaktadır. ⁶⁰³ Ancak Taberî’nin tarihi başta olmak üzere birçok kaynakta Zeyd b. Sâbit, Hz. Ali’ye bîat etmeyen Hassân b. Sâbit, Ka’b b. Mâlik, Nu’mân b. Beşîr, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbîlerin arasında sayılmaktadır. ⁶⁰⁴ Dolayısıyla bunların tamamı birlikte düşünüldüğünde Ma’rifet’in Zeyd b. Sâbit tercihini sorgulaması ve ona yönelik bütün ithamlarının nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Öte yandan mevcut mushafın her türlü tahriften mahfuz olduğunu söyleyip bu mushafın biraraya getirilmesinde

⁶⁰⁰ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/300. Şîî Kur’an tarihi yazarı Râmyâr ise Zeyd’in her dâim Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın yanında yer aldığını, hatta isyancılar saldırdığı zaman dahi onun Hz. Osman’a sadık kaldığını ileri sürmektedir. bk. Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 320-321.

⁶⁰¹ Ayyâşî, *Teşîru’l-Ayyâşî*, 1/25; Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, 19/30; Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Hür el-Âmilî el-Meşgarî, *İsbâtü’l-hüdât bi’n-nüsûsi ve’l-mu’cizât*, nşr. Seyyid Şihâbüddîn el-Mar’âşî en-Necefi, (Beyrut: Müessesetü’l-alemî li’l-matbuât, 1425/2004), 3/43-45.

⁶⁰² Tabersî, *el-İhticâc*, 1/155-156.

⁶⁰³ Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, 2/75.

⁶⁰⁴ Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/697; Ebü’l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-târîh*, nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâzî-Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2010), 3/82; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 10/421; Recep Erkocaaslan, *Hz. Âişe’nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 307.

en büyük rolü oynayan Zeyd'e bir takım ithamlarda bulunmak Şîa âlimlerin tahrif konusundaki samimiyetini de sorgulanabilir hale getirmektedir.

2. 3. KUR'AN'IN İSTİNSÂHI

İstinsâh, “bir şeyi başka birşeyle değiştirmek, bir şeyi bir yerden başka yere nakletmek ve bir şeyi iptal edip onun yerine başkasını getirmek” gibi anlamlara gelen “n-s-h” (نسخ) kökünden gelmekte olup bir metni kopyalamak ve sûretini çıkarmak anlamındadır.⁶⁰⁵ Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet tarafından yapılan Kur'an'ın çoğaltılması faaliyeti de genellikle bu kavramla ifade edilmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Osman tarafından istinsâhı meselesine Şîa'nın teorik olarak karşı çıkmadığı görülmektedir. Hâdî Ma'rîfet'in bu konudaki eleştirilerinin tamamen istinsâh faaliyetinin yapılaş şekli ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. İstinsâh faaliyetine Şîa'nın karşı çıkmamasında, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın yaptığını onayladığına dair rivayetlerin etkisinin olması muhtemeldir. Zira Huzeyfe b. el-Yemân'ın önerisi üzerine Hz. Osman Medine'de bulunan ashabı toplamış ve onlara mushafların tek tip haline getirilmesi düşüncesini arz etmişti. Bu düşünceye İbn Mes'ûd dışında hiçbir sahâbe karşı çıkmamıştı. Ma'rîfet, İbn Mes'ûd'un muhalefetine de istinsâh faaliyetine yönelik değil de bu faaliyetin ehliyet sahibi olmayan kimselere tevdi edilmesine yönelik olduğunu öne sürmektedir. Zira bir rivayete göre İbn Mes'ûd, ehil olmayan birtakım kimselerin Kur'an hakkında kendi kafalarına göre tasarrufta bulunduğunu söylemiş ve bu nedenledir ki şahsî mushafınının yakılması talebini reddetmiştir.⁶⁰⁶

Yine bir rivayete göre Hz. Ali, mushaflar hususunda Hz. Osman'ın yaptığı herşeyi ashtan bir topluluğun huzurunda yaptığını söylemiştir. Kıraatler konusunda Hz. Osman'ın kendileriyle istişâre ettiğini ve bazılarının “Benim

⁶⁰⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 7/84; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 7/355-356. Nitekim istinsâh kelimesinin fiil formu, Kur'an-ı Kerîm'de de benzer anlamda kullanılmıştır: “هَذَا الْقُرْآنُ الَّذِي نَقُولُ فِيكُمْ” / Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik', denilecek.” (el-Câsiye 45/29).

⁶⁰⁶ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 17; el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2/278; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/339.

kıraatim seninkinden daha hayırlıdır.” demekle işi birbirlerini küfre nispet etmeye kadar götürdüklerini söyledi. Hz. Ali, insanları tek bir mushaf üzere toplamayı arzu ettiğini bildiren Hz. Osman’ı ashabin da onayladığını haber vermektedir.⁶⁰⁷ Başka bir rivayette de Hz. Ali, mushaflar konusunda Hz. Osman’ın üzerine düşen vazife, eğer kendi üzerine düşseydi kendisinin de aynı şeyi yapacağını belirtmiştir.⁶⁰⁸ Hatta Hz. Osman istinsâh faaliyeti bittikten sonra diğer mushafları yaktırdığında Hz. Ali, bunu Hz. Osman’ın yapmamış olması durumunda kendisinin yapacağını belirtmiştir.⁶⁰⁹

Hâdî Ma’rifet’in, mushafların istinsâhına götüren sürece dair aktardıkları Sünnî müelliflerin zikrettiğinden farklı değildir. Rasûlüllah’ın vefatından sonra sahâbe, Müslümanların hayat kitabı olan Kur’an’ı telif etmeye son derece özen göstermiş ve herkes ilmî yeterliliği ölçüsünde Kur’an’ı cem’ etmiştir. Doğal olarak da farklı kişiler tarafından cem’ edilen mushaflar birbirlerine tıpatıp benzememiş ve neticede çeşitli kıraat farklılıkları ortaya çıkmıştır. Cem’ edilen mushaflardaki bu kıraat farklılıkları, gazve ve benzeri nedenlerle uzak beldelerden bir araya gelen Müslümanlar arasında ihtilafa neden olmuş, hatta bu ihtilaflar bazen birbirlerini küfürle itham edecek seviyeye ulaşmıştır.⁶¹⁰

Ma’rifet, mushafların standart hale getirilmesi fikrinin Hz. Osman’a değil de Huzeyfe b. el-Yemân’a ait olduğunu birkaç kez vurgulamıştır.⁶¹¹ Bize göre bu yaklaşımın arkasında, Hz. Osman’a Kur’an’a hizmetten bir pay vermeme düşüncesi yatmaktadır. Ma’rifet’in aktardığı rivayete göre Huzeyfe, Azerbaycan ve Ermenistan bölgesi üzerine yapılan bir seferden döndükten sonra sohbet

⁶⁰⁷ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü’l-mesâhif*, 22; İbn Tâvûs, *Sa’du’s-suûd*, 278; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/59.

⁶⁰⁸ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü’l-mesâhif*, 23; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (b.y: el-Matbaatü’-ticâriyyetü’l-kübrâ, t.y.), 1/8.

⁶⁰⁹ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü’l-mesâhif*, 12; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/338.

⁶¹⁰ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/331-332.

⁶¹¹ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/332, 333, 335, 337. Ma’rifet, Sünnî kaynaklardaki tahrifle ilgili rivayetlere yer verirken de Hâkim’in el-Müstedrek’inden “Siz Berâe sûresinin dörtte birini okuyorsunuz. Ve onu Tevbe diye isimlendiriyorsunuz. Oysa o, Azâb sûresidir.” rivayetini aktarmaktadır. Ma’rifet, Hâkim’in “sahih zannettiği bir isnatla büyük sahâbî Huzeyfe b. el-Yemânî’dan” bu rivayeti aktardığını belirtmekte ve böyle bir rivayeti Hz. Huzeyfe’ye nispet etmekten kaçınmaktadır. bk. Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/149. Kanatimizce Huzeyfe’nin Hz. Osman’ın vefatının hemen ardından Hz. Ali’ye biat etmesi ve oğullarından Safvân ile Saîd’in Sıffin Savaşı’nda Hz. Ali’nin yanında yer almış olması onun bu değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Ancak Hûî ve Ca’feriyân gibi diğer Şîî araştırmacılar ise herhangi bir kayıt düşmeksizin bu rivayetleri aktarmışlardır.

esnasında Saîd b. el-Âs'a şöyle demiştir: “Ben bu seferim esnasında öyle bir durumla karşılaştım ki eğer buna bir önlem alınmazsa insanlar Kur'an hakkında ihtilaf edecekler ve de asla bunun önüne geçilemeyecektir.” Zira Humus ehlinde bazıları, kendi kıraatlerinin diğer kıraatlerden daha hayırlı olduğunu söylüyorlar. Onlar, Kur'an'ı Mikdâd'tan okumuşlardı. Şam'dan gelenler ise kendi kıraatlarının daha üstün olduğunu söylüyorlardı. Aynı şekilde Kur'an'ı İbn Mes'ûd'dan okuyan Kûfe ehli ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den okuyan Basra ehli de kendi kıraatlerinin diğerlerinin kıraatinden daha üstün olduğunu iddia ediyorlardı. Huzeyfe, Kûfe'ye dönünce durumu insanlara haber vermiş ve bu konuda onları uyarıyordu. İbn Mes'ûd ve onun ashabı dışında herkes Huzeyfe'nin sözlerini haklı bulmuştu. İbn Mes'ûd'un sert tenkidi ile karşılaşan Huzeyfe, Kur'an'ın tek kıraat üzere okunmasını teklif etmek üzere Hz. Osman'a gitmiştir.⁶¹²

Hz. Osman, Huzeyfe'nin teklifi üzere sahâbeyi toplayarak bu meseleyi istişâre etmiştir. Sahâbenin de Huzeyfe ile aynı görüşte olması üzerine Hz. Osman bu fikri uygulamak üzere ensârdan Zeyd b. Sâbit ile Kureyş'ten Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm'ı seçmiştir. İşte Ma'rifet'in istinsâh faaliyetine yönelik eleştirileri de tam bu noktada başlamaktadır. Ona göre Hz. Osman, son derece önemli olan bu işi “kolay zannederek” bu görevi yeterliliği olmayan kişilere vermiştir. Nitekim daha sonra bu dört kişiye Übey b. Ka'b, Mâlik b. Ebî Âmir, Kesîr b. Eflah, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbâs, Mus'ab b. Sa'd ve Abdullah b. Fatîme'nin dâhil edilerek istinsâh heyetinin on ikiye çıkartılması da bu durumu teyit etmektedir. Übey'in de heyete dâhil olması üzerine bu dönemde heyete Übey başkanlık etmiş, o imlâ (yazdırma) işini yaparken diğerleri de mushafları yazmışlardır. Ma'rifet ayrıca İbn Mes'ûd'un “Ey Müslüman topluluğu! Mushaflarınızı terk mi edeceksiniz? Allaha yemin olsun ki, bu işi üstlenen kişi henüz kâfir bir adamın sulbünde iken ben Müslüman olmuşum!”⁶¹³ şeklindeki sözlerine de dikkat çekmektedir.⁶¹⁴

Ma'rifet istinsâh heyetine yönelik eleştirilerinde sadece “kifayetsizlik” vurgusu yapmakta, bu kişilerin ailevî veya siyasî bağlarına açıkça bir göndermede

⁶¹² Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 3; Tirmizî, “Tefsîr”, 10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/55.

⁶¹³ İbn Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 25.

⁶¹⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/336-337.

bulunmamaktadır.⁶¹⁵ Onun aksine bazı araştırmacılar, istinsâh heyetindeki bu isimlerin biyografilerinden hareketle Hz. Osman'ın bu heyeti kendisine, ailesine ve sülâlesine yakınlık kıstasına göre oluşturduğu iddiasında bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Osman'ın bu seçiminin siyasî davrandığı, Hz. Ali'ye yakın olan İbn Mes'ûd'un seçilmemesinin bununla alakalı olduğu ve onun istinsâh heyetine yönelik serzenişlerinde haksız olmadığını iddia etmektedir.⁶¹⁶

Ma'rifet, istinsâh heyetinin söz konusu işi üç aşamada gerçekleştirdiğini belirtmektedir: a) İslâm beldelerinden Kur'an'ın yazılı olduğu sahifelerin toplanması ve imhâ edilmesi. b) Standart Kur'an metninin ortaya konulabilmesi için güvenilir vesikaların araştırılması. c) Tek tip hale getirilen mushafların sıhhatinden emin olmak ve de herhangi bir ihtilafın oluşmaması için istinsâh edilen mushafların karşılaştırılması.

Ma'rifet, Hz. Osman'ın özellikle üçüncü aşamada ihmâlkar davrandığını söyleyerek istinsâh faaliyetinin yapılaş biçimine sert eleştiriler yöneltmektedir. O, istinsâh sürecinde mushafların mukabelesindeki gereksiz müsamahasından dolayı mushafın imlâsında küçümsenemeyecek ölçüde hataların ve çelişkilerin bulunduğunu ileri sürmektedir.⁶¹⁷ Ma'rifet, bazı rivayetlerle bu sürecin dikkatli bir şekilde yürütülmediğini teyit etmeye çalışmaktadır. İbn Ebî Dâvûd'un nakline göre Şâm ehli, kendi mushafları ile Basra ehlinin mushaflarının Kûfe ehlinin mushafından daha sahih olduğunu söylüyorlardı. Çünkü Hz. Osman, Kûfe'ye gönderdiği mushafı İbn Mes'ûd'un kıraatine göre yazıp göndermiş, diğer nüshalarla mukabele etmemişti. Şam ve Basra ehline gönderilen mushaf ise diğer nüshalarla mukabele edildikten sonra gönderilmişti.⁶¹⁸ Başka bir rivayete göre ise mushafların istinsâhı tamamlandıktan sonra Hz. Osman'a bir mushaf takdim edilmiş, o da: "Çok güzel hazırlamışsınız ancak bunda birtakım hatalar görüyorum. Eğer yazdıran Hüzeyl, yazan da Sakîf kabilesinden olsaydı bu hatalar

⁶¹⁵ Ziya Şen, Ma'rifet'e atıfla Hz. Osman'ın işi ehline vermek yerine kendisine yakın olanları ve akrabalarını tercih ettiğine dikkat çekmektedir. bk. Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 199. Ancak biz Ma'rifet'in böyle bir vurgusunu tespit edemediğimizi belirtmeliyiz.

⁶¹⁶ Öztürk ve Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 106-107.

⁶¹⁷ "Kıraat İhtilafına Etki Eden Âmilleri" başlığı altında ele alınacağı üzere bu iddiaların daha çok Goldziher'e ait olduğu bilinmektedir. bk. Ignaz Goldziher, *Mezâhibü'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l Hâncî/Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1955), 6-7.

⁶¹⁸ İbn Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 35.

olmazdı. Ama Araplar okurken bu hataları düzelterektedir.”⁶¹⁹ şeklinde mukabelede bulunmuştur. Ma‘rifet, mezhebî anlayışına son derece uygun düşen bu nevî rivayetlere sarılarak, Hz. Osman’ın işin en başında imlâ eden kişiyi Hüzeyl kabilesinden, kâtipleri de Sakîf’ten seçmesi mümkünken bunu yapmadığına ve mushaftaki hataları görmesine rağmen son derece rahat davrandığına öne sürmektedir.⁶²⁰

Ma‘rifet öte yandan, Hz. Ali’nin hilâfet görevini üstlendikten sonra neden bu hataları düzeltmediği yönündeki muhtemel eleştirilere de kapıyı kapatmaktadır. O, Hz. Ali’nin resm-i mushafa bağlılık konusunda insanların en önde geleni olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre Hz. Ali, istinsâh edilen mushaflarda birtakım imlâ hataları olmasına rağmen kendisinden sonra ıslâh adı altında birtakım tahrif faaliyetlerine sebep olmamak için bu hataları düzeltme yoluna gitmemiştir. Bu bağlamda Ma‘rifet, Hz. Ali ve imamlarca Kur’an’da birtakım imlâ hatalarının bulunduğu dair bir takım ucu açık rivayetlere yer vermektedir: Rivayete göre, Hz. Ali bir adamın “وَطَّحَ فَضُودٌ”⁶²¹ şeklinde okuduğunu işitmiş ve kendi kendine: “لَا طَّحٌ” da nedir? Kesinlikle bu âyet, “لَا طَّحٌ”⁶²² âyetindeki gibidir.” demiştir. Ancak Hz. Ali, yalnızca kendi kendine söylenmekle yetinmiş, okuyan adama her hangi bir müdahalede bulunmamış ve o kelimeyi değiştirmesini de ondan istemememişti. Hz. Ali’yi işitenler, “Onu düzeltmeyecek misin?” diye sorunca Hz. Ali onların bu önerisine kızmış ve “Şüphesiz Kur’an bugün artık değiştirilemez!”⁶²³ cevabını vermiştir.⁶²⁴

Sonuç olarak Ma‘rifet, istinsâh görevini ehil olmayan kimselere verdiği ve mushafta gördüğü hataları düzeltmediği gerekçesiyle Hz. Osman’ı ihmâlkarlıkla suçlarken, Hz. Ali’nin söz konusu âyetin doğrusunu bildiği halde düzeltmemesini ise resm-i mushafa bağlılık ve tahrif kapısını açmama endişesiyle

⁶¹⁹ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü’l-mesâhif*, 32-33; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni’ fî resm-i mesâhifi’l-emsâr* (Kâhire: y.y., t.y.), 114-117; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Riyâd: Dâru âlemi’l-kütüb, 1423/2003), 11/216.

⁶²⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/345.

⁶²¹ el-Vâkıa 56/29.

⁶²² Kâf 50/10.

⁶²³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 27/104; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/218.

⁶²⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/338-339.

açıklamaktadır.⁶²⁵ Oysa Hz. Ali gibi doğru bildiğini söylemekten asla çekinmeyen bir sahâbînin, Kur'an'daki sözde bir hata karşısında sustuğunu söylemek, en başta onun manevî mirasına sahip çıkmakla övünen ve mâsum olduğunu savunan Şîa'nın reddetmesi gereken bir durumdur.

2. 4. SAHÂBE MUSHAF LARI

Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafın dışında kaynaklarda gerek sahâbe gerekse tâbiîn ve tebe-i tâbiîn özel mushaflarından bahsedilmiştir. Bazı araştırmacılar sahâbeden kendisine mushaf nispet edilenlerin sayısını on beş olarak verirken, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn halkası için on dört kişinin ismine yer vermişlerdir.⁶²⁶

Sahâbe mushaflarında bir takım ihtilafların olduğuna dair rivâyetler, ilk asırlardan itibaren Şîî âlimler tarafından dillendirilmiştir. Bazı Şîî âlimler, bu konuyu her dâim Sünnîlere karşı bir koz olarak kullanmışlardır. Özellikle, erken dönem İmâmiyye mütekellimlerinden İbn Şâzân'ın, Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd mushafları üzerinden Sünnî âlimlere eleştirileri bu noktada önem arz etmektedir.

İbn Şâzân, Sünnî kaynaklarda İbn Mes'ûd'un Mu'avvizeteyn'i Kur'an'dan saymadığı ve onları mushafına yazmadığı yönünde rivayetler bulunduğunu belirtmektedir. Oysa Sünnîler, Kur'an'dan bir âyeti inkâr edenin kâfir olacağını söylerler. Bu takdirde, Mu'avvizeteyn'in Kur'an'dan olduğu ikrar edildiğine göre, iki sûreyi inkâr eden İbn Mes'ûd'un helal, haram, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâma dair hadis rivayetleri nasıl kabul edilebilir?⁶²⁷

Ayrıca Büveyhîler döneminde, Abdullah b. Mes'ûd'a ait olduğu ileri sürülen ve Şîîlerle Sünnîleri karşı karşıya getiren Kur'an nüshasıyla ilgili tartışmalar da sahâbe mushaflarının Şîîler tarafından istismarına güzel bir örnektir. Şöyle ki Şîîler Bağdat'ta, 398/1007 yılında İbn Mes'ûd'a ait Kur'an nüshasının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu nüshayı bulduğunu öne süren kişi, o dönemde Şîîlerin dini lideri olan Şeyh Müfid'dir.⁶²⁸ Bu iddialar sonucunda bazı Sünnîler,

⁶²⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/338.

⁶²⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 1/283-387; Jeffery, *Materials*, 19-239.

⁶²⁷ İbn Şâzân, *el-Îzâh*, 229.

⁶²⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995), 15/58-59; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 208-209.

Babü'l-Basra'da toplanarak yürüyüşe geçmiş ve Şîilerin ilmî otoritesi olan Şeyh Müfid'in Kerh mahallesindeki mescidine saldırmışlar ve aleyhinde tezahüratta bulunmuşlardır. Bu olaylar üzerine Bağdat'ta Sünnîler ile Şîiler arasında ciddi çatışmalar meydana gelmiştir.⁶²⁹ Bu çatışmalar üzerine Abbâsî halifesi el-Kâdir Billah (öl. 422/1031), olaylara sebep olan ve o sırada Şîilerin ellerinde dolaşan bu Kur'an nüshasının incelenmesi için Ebû Hâmid el-İsferâyînî (öl. 406/1016) başkanlığında bir komisyon kurdurmuştur. Komisyonun incelemeleri neticesinde söz konusu nüshanın mevcut diğer Kur'an nüshalarından farklılıklar taşıdığına kanaat getirilerek bunun kabul edilemez olduğu belirtilmiş ve bu nedenle nüshanın yakılması gerektiğine hükmedilmiştir. Bu karar halk huzurunda uygulanmış ve bu durum Şîilerin nefretini daha da artırmıştır.⁶³⁰

Büveyhîler döneminde yaşanan bu hadisenin arka planında aslında Şîilerin Hz. Ali Mushafi'na dair iddialarının olduğu öne sürülmüştür. Zira Hz. Ali'nin kendi mushafının kenarına kaydettiği bazı açıklayıcı ifadeler, sonraki Şîi ulemâ tarafından bağlayıcı kabul edilmiştir. Şîa, Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması esnasında bu ifadelerin dikkate alınmamasını eleştirmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un mushafının bulunduğunu iddia eden Şîiler ise bu nüshayı kendi iddialarını destekleyici bir delil olarak öne sürmüşlerdir.⁶³¹ Şu da var ki Şîilerin İbn Mes'ûd mushafı üzerinden bir muhalefete girişmeleri, Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddiaların zihinlerde hala canlı olduğunu hatıra getirmektedir. Bu dönemde Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi isimler de tahrifi reddeden eserler kaleme almışlardır. Sünnî müslümanların göstermiş olduğu bu reaksiyonun oluşturduğu psikolojik durumun, yeni şekillenen Şîi/Usûlî düşüncede tahrif iddiasının tamamen reddedilmesi sonucuna katkı yapmış olması muhtemeldir.

Çağdaş dönemde de sahâbe mushafları üzerinden Şîa'nın Sünnî düşünceye eleştirisini devam ettirdiğini gözlemlemek mümkündür. Örneğin; Belâgî, Hûî ve Ca'feriyân gibi çağdaş dönem Şîi âlimler, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b mushaflarındaki farklılıklara dair Sünnî kaynaklardaki rivayetleri tahrif kapsamında ele almışlar ve bu rivayetlerin Übey b. Ka'b'a ve İbn Mes'ûd'a nispet

⁶²⁹ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 31.

⁶³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/59; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/114-117; Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 70.

⁶³¹ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 78.

edilmesi noktasında da herhangi bir şüphe duymamışlardır.⁶³² Ancak bunların aksine Hâdî Ma'rifet, söz konusu rivayetlerin Sünnî kaynaklarda yer almasından hareketle Sünnîleri tahrifle eleştirmesine rağmen, bu rivayetlerin Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'a nispetine şüpheyile yaklaşmıştır. Aslında aradaki fark şudur: Ma'rifet, diğer müelliflerin aksine Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un hem Hz. Ali taraftarı olduğunu söyleyip hem de onların mushafları ekseninde bir takım rivayetler üzerinden tahrif eleştirisi yapmayı pek uygun bulmamıştır. O, bu noktada daha ince bir siyaset takip ederek bu rivayetlerin Sünnîler tarafından onlara nispet edildiğini söyleyerek hem tahrif eleştirisini devam ettirmiş hem de Hz. Ali taraftarı olduğunu belirttiği bu iki sahâbeye sahip çıkmıştır. Öte yandan Ma'rifet, Şîî rivayet kaynaklarında âdeta alternatif bir Kur'an gibi takdim edilen Hz. Fâtıma mushafı ile ilgili rivayetlere *et-Temhîd*'de hiç yer vermemektedir.⁶³³ Şimdi ise Ma'rifet'in İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b mushaflarına dair yaklaşımını değerlendirmeye geçebiliriz.

2. 4. 1. İbn Mes'ûd'un Mushafı

Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği bir sahâbîdir.⁶³⁴ Rasûlullah'ın onun kıraati ile ilgili olarak, “*Kur'an'ı nâzil olduğu günkü heyecanla okumak isteyen, İbn Ümmi Abd (İbn Mes'ûd)'in kıraatiyle okusun.*”⁶³⁵ dediği rivayet edilmiştir. İbn Mes'ûd gibi Kur'an'a oldukça vâkıf olan bir sahâbînin mushafındaki farklılıklara dair rivayetler ve onun istinsâh hadisesinden sonra mushafını Hz. Osman'a vermemedeki ısrarı, tarih boyunca diğer sahâbe mushaflarından daha çok tartışılmasına sebep olmuştur.

Şîî müelliflerin İbn Mes'ûd'a karşı yaklaşımı, genel olarak diğer sahâbeye yaklaşımından farklı değildir. Onun mushafı ile ilgili rivayetlerin, erken dönemden itibaren Şîîlerin Sünnîlere karşı tahrif iddiasında önemli bir delil olarak

⁶³² Belâgî, *Âlâ 'ü'r-rahmân*, 1/19; Hûî, *el-Beyân*, 204-205; Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 38, 57.

⁶³³ Ebû Bâsir'in naklettiğine göre Ca'fer-i Sâdık: “Bizde Fâtıma mushafı vardır. Onun ne olduğunu biliyorlar mı?” dedi. Ben de: “Fâtıma mushafı nedir?” dedim. Bunun üzerine o: “Sizin Kur'an'mızdan üç kat daha büyüktür. Vallahi onun içerisinde sizin Kur'an'mızdan bir harf dahi yoktur”, dedi...” bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/346-350.

⁶³⁴ “Kur'an'ı şu dört kişiden öğreniniz: İbn Ümmi Abd (İbn Mes'ûd), Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ve Sâlim. bk. ”Buhârî, “*Fezâilü'l-Kur'ân*”, 8.

⁶³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/26.

kullanıldığı görülmektedir.⁶³⁶ Ancak Ma‘rifet, İbn Mes‘ûd’un Hz. Ali’nin öğrencisi olması ve Şîa tarafından gâsib olarak addedilen Hz. Osman’a muhalefet etmesi gibi niteliklerini ön plana çıkartmaktadır.⁶³⁷ Hâdî Ma‘rifet, İbn Mes‘ûd’un mushafının tertibinine dair ayrıntıları verdikten sonra, diğer Şîi müelliflerin aksine bu mushafın içeriği ile ilgili iddiaları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ma‘rifet, muhtemelen İbn Mes‘ûd’un mushafına dair bu rivayetlere Şîi kalamcı İbn Şâzân’ın da yer vermesi nedeniyle söz konusu rivayetlerin sıhhatini sorgulamamakta, hatta onun mushafının Fâtiha’yı içermediğinde ittifak olduğunu kaydetmektedir. İbn Mes‘ûd’un mushafının, Fâtiha ve Mu‘avvizeteyn sûrelerinin çıkartılması nedeniyle 111 sûre olduğunu belirten Ma‘rifet, Sünnî âlimlerin söz konusu duruma dair yaptıkları te‘villere de yer vermektedir.⁶³⁸

Bu bağlamda İbn Kuteybe, Kur’an ile en çok meşgul olan sahâbîlerden biri olan İbn Mes‘ûd’un, Fâtiha’nın Kur’an’dan olduğunu bilmemesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Ancak o, Kur’an’ın iki kapak arasına alınmasının onu tağyir ve tahriften muhafazaya yönelik olduğunu, her namazda tekrar edilen Fâtiha’nın ise zaten böyle bir ihtimalden uzak olduğu için onun mushafa yazılmasını gerek görmediğini belirtmektedir.⁶³⁹ Bizce İbn Kuteybe’nin yaptığı bu te‘vil, güzel olmakla birlikte yine de Fâtiha gibi hacim olarak oldukça küçük bir sûrenin mushafta bulunmamasına gerekçe olmaktan uzaktır.

Ma‘rifet, İbn Mes‘ûd’un Mu‘avvizeteyn’i mushafına almadığına dair rivayetlerin sahih olduğu kanaatindedir. Müellif bu kanaatini, İbn Mes‘ûd’un Mu‘avvizeteyn’i mushaflardan kazımaya çalışması ve “Kur’an’a ondan olmayan birşeyi karıştırmayın! Şüphesiz onlar (Muavvizeteyn), Allah’ın kitabından değildir. Hz. Peygamber onlarla Allah’a sığınmayı (ta‘avvuz) emretmiştir.”⁶⁴⁰ şeklindeki ifadeleriyle desteklemektedir. Bu rivayetlerin sahih olmadığına dair Râzî ve İbn Hazm’ın görüşünü isabetli bulmayan Ma‘rifet, İbn Hacer’in söz konusu rivayetlerin sahih olduğuna dair görüşünü nakletmektedir.⁶⁴¹ İbn Mes‘ûd’un mushafına dair bu rivayetlerin Kur’an’ın tevâtürüne zarar verebileceği

⁶³⁶ İbn Şâzân, *el-Îzâh*, 229.

⁶³⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/434.

⁶³⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/314.

⁶³⁹ İbn Kuteybe, *Te‘vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 47-49.

⁶⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/571.

⁶⁴¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/571.

iddiasına ise Ma‘rifet, bu sûrelerin vahiy olduğunu İbn Mes‘ûd’un inkâr etmediğini belirterek cevap vermektedir. Zira buradaki problem, yalnızca bunların Kur’an’a dâhil olup olmamasındadır. Dolayısıyla Allah’ın vahiy olduğunda ittifak olduğundan dolayı bu durum tevâtüre zarar vermeyecektir. Ancak Ma‘rifet, İbn Mes‘ûd’un bu iki sûrenin Kur’an’dan olduğunu inkâr etmediği, sadece mushafa yazılması noktasında Hz. Peygamber’in izninin olmadığı yönündeki Bâkılânî’nin te’vilini ise “Kur’an’a ondan olmayan birşeyi karıştırmayın!” sözüyle çeliştiği için isabetli görmemiştir.⁶⁴²

İbn Mes‘ûd’un mushafı ile ilgili önemli hususlardan bir diğeri de onun aslı manayı bozmadığı sürece Kur’an’dan bir lafzın mürâdifi ile okunabileceğine dair müsamahasıdır.⁶⁴³ O, Arap olmayan bir adama Kur’an öğretirken adamın her defasında “إِنَّ شَجَرَتَ لَنْقُومٍ طَعَامُ الْيَتِيمِ”⁶⁴⁴ âyetlerini “طَعَامُ الْيَتِيمِ” şeklinde telaffuz etmesi üzerine ona, “طَعَامُ الْيَتِيمِ/ günahkârın yiyeceği” diyebileceğini söyler. Ayrıca onun, azâb âyeti yerine rahmet âyetini koymadıkça “الْحَمْدُ لِلَّهِ” yerine “الْحَمْدُ لِلَّهِ” demenin hata olmadığını söylediği nakledilmektedir.⁶⁴⁵

Goldziher gibi bazı müsteşriklerin Kur’an’a saldırmak için kıraatteki bu nevi ihtilafları bahane ettiklerini belirten Ma‘rifet, bunun beyhude bir çaba olduğunu vurgulamaktadır. Zira kıraatteki bu ihtilaf, mushafta sâbit olan nassın dışında cereyan eden bir hadise olduğundan, kıraatteki ihtilafın Kur’an’daki ihtilaf olarak kabul edilmesinin doğru olmadığını vurgulamaktadır. İbn Mes‘ûd ve diğer bazı sahâbîlerin telaffuzu zor olan bir kelimeyi telaffuzu kolay olan bir kelimeyle değiştirmeleri ise tamamen kıraatle ilgili bir olgudur. Yoksa İbn Mes‘ûd mushaftaki bir kelimeyi mürâdifi ile değiştirmiş değildir. Yine İbn Mes‘ûd’un Kur’an metninin arasına ilave etmiş olduğu tefsir kabilinden açıklamalar da Kur’an’ı tahrif ve tağyire açık hale getireceği için hoş görülmemekte, Kur’an’dan olmayan bir şeyin ona dâhil edilmesinin câiz olduğuna bir delil de teşkil etmemektedir.⁶⁴⁶ Dikkat edilirse Ma‘rifet, Goldziher’e karşı savunmasında Sünnî

⁶⁴² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/315.

⁶⁴³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/314.

⁶⁴⁴ “Zakkum ağacı günahkârın yiyeceğidir”. (ed-Duhân 44/43-44).

⁶⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 1/213.

⁶⁴⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/319-320.

anlayışta olduğu gibi, “Kur’an’ın bir harfi bile değişmemiştir.” düşüncesinden farklı olarak mushafın özünün değişmediğine vurgu yapmaktadır.

Hülâsa olarak Ma‘rifet, İbn Mes‘ûd’un mushafının Fâtiha ve Muavvizeteyn’i içermediğine dair rivayetleri sahih bulmaktadır. Ancak o, İbn Mes‘ûd’un bunları vahiy olarak kabul ettiğini, yalnızca mushafa dâhil etmediğini belirterek bu rivayetlerin Kur’an’ın tevatürüne zarar vermeyeceğini ifade etmektedir.

2. 4. 2. Übey b. Kâ‘b’ın Mushafı

Übey b. Kâ‘b, Hz. Peygamber’in ifadesiyle ümmet içerisinde Kur’an’ı en iyi okuyan kişi⁶⁴⁷ ve aynı zamanda Rasûlüllah hayattayken Kur’an’ın tamamını ezberleyip ona arz eden az sayıdaki sahâbîlerden birisidir. Ayrıca Übey, Hz. Peygamber’in namazda şayet âyetleri karıştırırsa kendisini uyarmasını istediği bir sahâbîdir.⁶⁴⁸

Klasik dönem Şîî âlimlerden Übey’e dair övücü bir ifade bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber’den sonra irtidât etmeyen üç ya da dört sahâbîden biri olarak da görülmemektedir.⁶⁴⁹ Ayrıca onun mushafı ile ilgili birtakım rivayetlerin Şîî âlimler tarafından Sünnîlere yönelik tahrif eleştirisine dayanak olarak kullanıldığı da görülmektedir.⁶⁵⁰ Ancak, Übey b. Ka‘b’ın çağdaş Şîî müelliflerden bazıları tarafından samimi Şîî olarak nitelenmesi de oldukça ilginçtir.⁶⁵¹ Bunların Übey b. Ka‘b’a yönelik pozitif yaklaşımlarında, onun Hz. Ebû Bekir’e biatte geciken sahâbîler arasında yer almasının ve Hz. Ali tarafına meylettiğine dair rivayetlerin etkisinin olduğu söylenebilir.⁶⁵²

Hâdî Ma‘rifet’in Übey’e yaklaşımı ise son derece olumludur. O, mushafın istinsâhında Hz. Osman tarafından seçilen dört kişinin bu faaliyeti başaramaması

⁶⁴⁷ Tirmîzî, “Menâkıb”, 5.

⁶⁴⁸ Bünyamin Erul, “Übey b. Kâ‘b”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/272-274.

⁶⁴⁹ Şîa’nın iddiasına göre Hz. Peygamber’den sonra irtidât (İslâm dininden dönmeyen) etmeyen üç sahâbî; Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selmân el-Fârisî’dir. Bazı rivayetlerde bu üç kişiye Ammâr b. Yâsir’in de ilave edildiği görülmektedir. bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 8/245; Harun Reşit Demirel, “Adâlet Kavramı ve Şîa’da Sahâbenin Adâleti Meselesi”, *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015): 59-60.

⁶⁵⁰ Belâgî, *Âlâ’ü’r-rahmân*, 1/19; Hûî, *el-Beyân*, 204-205; Ca‘feriyân, *Ükzûbe*, 38, 57.

⁶⁵¹ Seyyid Hasan Sadr, *Te’sîsü’s-Şîa li-ulûmi’l-İslâm* (Tahran: Menşûratü’l-A‘lemî, t.y.), 320-321.

⁶⁵² Ya‘kûbî, *Târîhu’l-Ya‘kûbî*, 1/154; Meclîsî, *Bihâru’l-envâr*, 28/189.

üzerine, Übey'den yardım istendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Ma'rifet, Übey'i "kurrânın seyyidi ve büyük sahâbi" olarak nitelemekte ve onun bu iş için ehil olan kimselerden olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵³ Ma'rifet, Übey b. Kâ'b'ın mushafının tertibinin genel olarak İbn Mes'ûd'un mushafına benzediğini, ancak ondan farklı olarak Enfâl sûresini Yûnus ile Berâe sûreleri arasına; Meryem, Şuarâ ve Hac sûrelerini de Yûsuf sûresinden önceye aldığını kaydetmektedir.⁶⁵⁴

Übey b. Kâ'b'ın mushafıyla ilgili en önemli meselelerden birisi de onun Hal' (عَل) ve Hafd (فَد) adında iki sûreyi daha mushafına ilave ettiğine dair rivayetlerdir.⁶⁵⁵ Ma'rifet'e göre -eğer rivayetler sahihse- Übey b. Kâ'b'ın mushafına ilave ettiği iddia edilen Hal' ve Hafd isimindeki bu iki sûre, Hz. Peygamber'in namazda okuduğu kunut dualarıdır. Übey bunları, bazı duaların Kur'an'ın sonuna yazılması âdetine muvafık olarak oraya eklemiştir. Ma'rifet'e göre, Übey'in bu duaları Kur'an'dan iki sûre zannederek mushafa eklemiş olması uzak bir ihtimaldir. Zira Übey gibi Kur'an'a vâkıf olan bir sahâbe için, Kur'an'ın nazmıyla uyumlu olmayan bu duaları ona ilave ettiğini düşünmek mümkün değildir.⁶⁵⁶ Bunun dışında Ma'rifet, Ahzâb sûresinin hacimde Bakara sûresine muâdil olduğu ve de içerisinde recm âyetinin bulunduğu dair bir rivayetin de Übey'e nispet edildiğini, oysa bu rivayetin, Hz. Ömer'in tek kalmaması için uydurulduğunu iddia etmektedir.⁶⁵⁷ Nitekim Ma'rifet, bu konuda Übey b. Ka'b meşhur olmasına rağmen o eserin bir başka yerinde Übey'in ismini hiç zikretmeksizin bu rivayeti Hz. Ömer'den aktarmaktadır.⁶⁵⁸

Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki dikkat çekici bir diğer farklılık ise Fîl ve Kureyş sûreleri arasındaki besmelenin kaldırılarak bu iki sûrenin bir sûre olarak kabul edilmesidir.⁶⁵⁹ İlginç olan taraf, İmâmiyye de bu iki sûreyi bir sûre olarak kabul etmektedir; ancak onlar, Übey'in aksine bu iki sûre arasını besmele ile ayırmaktadır. Şîa, bunu Muhammed Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen “لَا تَزَرُ

⁶⁵³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/336, 343.

⁶⁵⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/261.

⁶⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/185.

⁶⁵⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/148.

⁶⁵⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/147.

⁶⁵⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/261.

⁶⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/186.

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ve لَيْفَ لَقِيَنَّكَ göre, namaz kılan kimse Fîl sûresini okuduğunda peşinden Kureyş sûresini okuması vaciptir. Çünkü onlara göre bu iki sûre, Kur'an'da yazılması açısından iki ayrı sûre olsa da kıraat açısından tek bir sûredir.

Aynı şekilde Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin de Übey b. Kâ'b'ın mushafında tek bir sûre olduğuna dair benzer bir rivayet nakledilmiştir.⁶⁶¹ Bu bağlamda Şîî âlimler de bu iki sûreyi tek sûre kabul etmekte ve bir rekâtta ikisini birbirinden ayırmanın câiz olmadığını belirtmektedirler.⁶⁶² Bizce bu konuda Şîa, birçok meselede olduğu gibi, Sünnî kaynaklarda var olan muhâlif görüşü benimseyerek, bunun üzerinden Sünnî düşünceye karşı çıkmakta ve bunu imamlara dayandırmayı da ihmâl etmemektedirler. Ayrıca Zümer sûresinin başına “Hâ Mîm” eklemek suretiyle, Hâ Mîm ile başlayan sûrelerin sayısının sekize çıkartılması ve birçok âyette meşhur kıraate muhalif olması da Übey'in mushafının diğer mushaflardan farklılaştırmaktadır.⁶⁶³

Sonuç olarak Ma'rifet, İbn Mes'ûd'un mushafından Fâtiha ve Muavvizeteyn'i sildiğine dair rivayetlerin aksine, Übey b. Ka'b'ın Hal' ve Haf'd adındaki iki sûreyi mushafına ilave ettiği yönündeki rivayetleri reddetmektedir. Ayrıca o, Ahzâb sûresinin hacimde Bakara sûresine muâdil olduğuna dair Übey'den aktarılan rivayetin de onun adına uydurulduğunu belirtmektedir.

2. 5. AHRUF-İ SEB'A/YEDİ HARF MESELESİ

Ahruf-i seb'a, terkipteki “el-ahruf” kelimesi; “bir şeyin ucu, kenarı, sivri ve keskin kısmı” gibi anlamlara gelen “harf” kelimesinin çoğuludur. Kaynaklarda bu kelimenin “lûgat, lehçe, üslûp, vecih ve kıraat” gibi birçok farklı manaya geldiği aktarılmaktadır.⁶⁶⁴ Ahruf-i seb'a, terkipteki “seb'a” ifadesinin ise bilinen anlamda yedi rakamına işaret ettiği ya da belirli bir sayı

⁶⁶⁰ el-Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 4/744.

⁶⁶¹ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/544.

⁶⁶² Hillî, *Cevâhiru'l-keîâm*, 1/20; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/323.

⁶⁶³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/323.

⁶⁶⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmarrâî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1988), 3/210-211; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 114.

kastedilmeksizin “çokluk” ifade ettiği belirtilmiştir.⁶⁶⁵ Ahruf-i seb‘a terkiibini bu kadar önemli kılan ise Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğuna dair Sünnî kaynaklarda gelen sahih rivayetlerdir.

Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu ifade eden bu hadislerin⁶⁶⁶ sıhhati konusunda Sünnî âlimler arasında ittifak vardır.⁶⁶⁷ Zira ahruf-i seb‘a ile ilgili hadisler, aralarında Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b gibi önde gelen isimlerin de yer aldığı yirminin üzerinde sahâbe tarafından rivayet edilmiştir.⁶⁶⁸ Hatta söz konusu rivayetlerin, bazı âlimler tarafından mütevâtir olduğu kabul edilmiştir.⁶⁶⁹ Sünnî âlimler, yedi harf hadislerinin hemen bütün varyantlarında Kur’an kıraatinde kolaylık sağlamaya yönelik bir ruhsata işaret edildiğini⁶⁷⁰ kabul etmekle birlikte, bu hadislerde ifade edilen “ahruf-i seb‘a” kavramının tam olarak neye delalet ettiği hususunda ortak bir sonuca varamamışlardır.

Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğu Sünnî âlimler tarafından kabul görürken,⁶⁷¹ İmâmî âlimlerin tamamına yakını ise bunu reddetmişlerdir. İmâmiyye âlimlerinin klasik dönemde yedi harf meselesini reddettiği malum olmakla

⁶⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/45-46; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/153.

⁶⁶⁶ Bu konudaki en meşhur rivayetlerden birisi Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakem arasında yaşanan olaya dair rivayettir. Hz. Ömer, Hişâm’ın Furkân sûresini Rasûlullah’ın kendisine öğrettiğinden farklı bir şekilde okuduğunu görünce yakasından tutup onu Hz. Peygamber’in huzuruna götürmüştür. Hz. Ömer hadisenin bu kısmını şöyle anlatmaktadır: “...Hz. Peygamber, “Hişâm’ın yakasını bırak, buyurdu. Ona da: Ey Hişâm, oku! diye emretti. O da kendisinden duyduğum gibi okudu. Bunun üzerine Allah’ın Rasûlu: Böyle nâzil oldu, buyurdu. Sonra bana: Ey Ömer, oku! diye emretti. Ben de onun bana okuttuğu gibi okudum. Bunun üzerine Allah’ın Rasûlu: Böylece nâzil oldu; şüphesiz ki bu Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir; ondan kolayınıza geleni okuyun, buyurdu.” bk. Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 5, 27; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 270; Ebû Dâvud, “Vitr”, 22; Tirmizî, “Kıraat”, 11.

⁶⁶⁷ Abdu’s-Sabur Şahin, “Kur’an Tarihinde Yedi Harf Meselesi”, çev. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/1 (1973):17; Emin Âşıkcutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisi” (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme), *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV* içinde, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 92.

⁶⁶⁸ Farklı sayılar için bk. *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 41-42.

⁶⁶⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü’l-Kur’ân* (Mağrib: Vizâretü’l-evkâf ve’s-şüûnî’l-İslâmiyye, t.y.), 2/160; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir* (Mısır: Dâru’l-kütübî’s-selefiyye, t.y.), 186.

⁶⁷⁰ Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 64.

⁶⁷¹ Çağdaş dönemde ülkemizdeki bazı araştırmacıların da yedi harfle ilgili hadisleri sahih kabul etmedikleri görülmektedir. bk. Süleyman Ateş, “Kıraatlerde Tevatür Meselesi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV* içinde (İstanbul: 2002): 324; Salih Akdemir, “Kur’ân’ın Toplanması ve Kıraati Meselesi”, *I. Kur’ân Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı, 1994), 28-29. Benzer iddiaların Arap dünyasında da olduğu ile ilgili bk. Abdussabûr Şâhîn, “Kur’an Tarihinde Yedi Harf Meselesi”, 12-13.

birlikte, bu konunun detayları hakkında İmâmî kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Klasik dönem İmâmî âlimleri, yedi harf meselesine ya hiç değinmemişler ya da imamlardan naklettikleri bir iki rivayet özelinde konuyu geçiştirmişlerdir. Çağdaş dönemde ise Şîî ulemâ, ahurf-i seb‘a konusunda kendi kaynaklarında sadra şîfa bir bilgi verilmediğinden olsa gerek meseleyi daha çok Sünnî kaynaklardan hareketle ele alarak eleştirmişlerdir.⁶⁷² Bu sebeptendir ki onların yedi harf konusunda bir iddia ortaya koymaktan ziyade, Sünnî düşünceye muhâlefet ettikleri söylenebilir.⁶⁷³ Esasen sadece yedi harf konusunda değil; diğer birçok konuda da Şîîlerin Sünnî düşüncenin savunduğu görüşün karşısında yer alarak kendi düşüncelerini oluşturduğu görülmektedir.⁶⁷⁴

İmâmiyye’nin yedi harf meselesini reddetmesinin temel nedeni, imamlardan gelen rivayetlerdir. Nitekim imamlardan gelen şu iki rivayetin, Şîa’nın ahurf-i seb‘a meselesine yaklaşımını şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, Zürâre vasıtasıyla İmam Ca‘fer-i Sâdık’a nispet edilen “*Şüphesiz Kur’an tektir ve tek olanın katından inmiştir. İhtilaf ise râvilerden kaynaklanmaktadır.*”⁶⁷⁵ şeklindeki rivâyettir. İkincisi ise Fudayl b. Yesâr vasıtasıyla yine Ca‘fer-i Sâdık’tan nakledilmiştir. Bu rivayete göre Fudayl, İmam Sâdık’a insanların Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu söylediklerini belirtmesi üzerine İmam Sâdık ona şöyle cevap vermiştir: “*Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar. O Kur’an tek olanın katından tek harf üzere nâzil olmuştur.*”⁶⁷⁶ Sonrasında ise Ca‘fer-i Sâdık: “*(Kur’an’ı) insanların okuduğu ve de size öğretildiği gibi okuyun.*”⁶⁷⁷ demiştir.

Şîa’nın erken dönem kaynaklarında, Kur’an’ın tek harf üzere nâzil olduğunu bildiren bu tür rivayetlerin aksine, yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren rivayetler de yer almaktadır. Örneğin; Şeyh Sadûk’un *el-Hisâl* adlı

⁶⁷² Hûî, *el-Beyân*, 171-193; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 83-102.

⁶⁷³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 231.

⁶⁷⁴ Örneğin mut‘a konusunda Sünnî kaynaklarda en azından ashab arasında farklı görüşlerde olanların bulunduğu yönünde rivayetler mevcuttur. Her ne kadar Sünnî ulema mut‘anın nesh edildiği konusunda ittifak sağlamış olsa da Şîa, bu rivayetler üzerinden kendi düşüncesini temellendirmiş ve mut‘anın câiz olduğu savını savunmuştur.

⁶⁷⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/630; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ’tikâdât*, 86.

⁶⁷⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/630; Hûî, *el-Beyân*, 137; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/104.

⁶⁷⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/633.

eserinde yer verdiği şu rivayet, Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan meşhur yedi harf hadisi ile paralellik arz etmektedir:

Rasûlullah şöyle buyurmuştur: Bana Allah'tan bir elçi geldi ve "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor" dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık ver!" diye yakardım. Bunun üzerine elçi, "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor." dedi. Ben, "Rabbim, ümmetime kolaylık ver!" diye yakardım. Elçi yine, "Allah sana Kur'an'ı bir harf üzere okumanı emrediyor." dedi. Ben yine, "Rabbim, ümmetime kolaylık ver!" diye yalvardım. Bu defa elçi, "Allah sana Kur'an'ı yedi harf üzere okumanı emrediyor." dedi.⁶⁷⁸

Şeyh Sadûk'un yer verdiği bir başka rivayet ise söz konusu meseleyle ilgili imamlardan gelen çelişkili rivayetlerin Şîa'da kafa karışıklığına neden olduğuna işaret etmektedir. Bu rivayete göre Hammâd b. Osman, Ca'fer-i Sâdık'a hitaben; "Sizden gelen bazı hadisler birbiriyle farklılık arz ediyor!" der. Bunun üzerine Ca'fer-i Sâdık, "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Dolayısıyla bir imam en az yedi veche göre fetva verebilir." cevabını vermiş, sonrasında da "Bu nîmetler, bizim sana ihsânımızdır; ister onları başkalarına dağıt, istersen elinde tut, bu konuda sana hesap sorulmayacaktır." ⁶⁷⁹ âyetini okumuştur.⁶⁸⁰

Şîi kaynaklar üzerine yaptığımız tarama neticesinde, yedi harfe dair yukarıda zikrettiğimiz hadislerin Şîa'nın *Kütüb-i Erbaa*'sında olmadığını gördük. Dolayısıyla, bu rivayetlerden hareketle yedi harf hadisinin Şîi kaynaklarda da yer aldığı yönünde bir eleştiri haklı bir eleştiri olmayacaktır. Nitekim Şîi araştırmacılar, Şîi kaynaklardaki yedi harf rivayetlerinin Ehl-i sünnet kaynaklarından geçtiğini yahut uydurma olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁸¹ Ayrıca, bazı Şîi araştırmacılar Sünnî kaynaklardaki rivayetlerin aksine Şîi kaynaklarda yer alan yedi harf rivayetlerinin kıraatle değil manayla ilgili olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁸²

Erken dönem Şîi müelliflerinden Seyyârî'nin *et-Tenzîl ve't-tahrîf* yahut *Kitâbü'l-kırâat* diye isimlendirilen eserine Kur'an'ın tek harf üzere nâzil

⁶⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî. Kum: Cemâatü'l-müderresîn, 1403), 2/358.

⁶⁷⁹ هَذَا عَطَاؤُنَا لَكَ أَوْ أَمَّا لِقَابِ فَقَدْ جَاءَ (Sâd 38/39).

⁶⁸⁰ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 2/358. Ayrıca aynı rivayet için bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/12; Meclisi, *Bihâru'l-envâr*, 89/49.

⁶⁸¹ Seyyid Müeddeb Rızâ, *Nüzûlü Kur'an ve Ru'yâye Heft Harf*, 72.

⁶⁸² Mîr Muhammedî, *Buhûs*, 34-35.

olduğunu ifade eden rivayetlerle başlaması,⁶⁸³ Şîî âlimlerin yedi harf noktasındaki menfî tutumunun erken dönemlere kadar uzandığını göstermektedir. Ahbârî ve Usûlî ekolün Kur'an'ın tek harf üzere nâzil olduğu hususunda ittifak ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda, Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'an anlayışı üzerine yapılan bir çalışmada onun, Kur'an'ın yedi harf üzerine indirildiği tezini kabul ettiği belirtilmektedir.⁶⁸⁴ Bizler, Şerîf el-Murtazâ'nın böyle bir yaklaşımını tespit edememekle birlikte, eserlerinde “yedi kıraat/kırâat-i seb‘a” ifadesini kullanımından hareketle, araştırmacının muhtemelen böyle bir kanaate vardığını düşünmekteyiz.⁶⁸⁵ Nitekim Şîî müellifler tarafından da Şerîf el-Murtazâ'ya böyle bir görüş atfedilmemektedir.

Şîî Usûlî ekolün önde gelen temsilcilerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî ise Şîa arasındaki yaygın kanaate göre Kur'an'ın bir olan nebiye bir harf üzere nâzil olduğunu belirtmektedir. Fakat Şîî âlimler, kurrâ arasında yaygın olarak kullanılan kıraatlerin câiz olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Buna göre bir insan dilediği kıraati okuma noktasında özgürdür. Yine onlar, bir kıraatin güzel görülmesini (öne çıkartılmasını) hoş karşılamadıkları gibi, bir kıraatin yasaklanması fikrini de benimsememişlerdir.⁶⁸⁶ Yedi harfin te'vili üzerine Sünnî ulemânın birkaç görüşüne yer veren Tûsî, yedi harfin kırâat ihtilaflarını içeren yedi vecih olduğu görüşünü ise tercihe şayan bulmaktadır. Ona göre, her ne kadar bu rivayet haber-i vâhid olup kendisiyle amel etmek vacip olmasa da imamlardan gelen kıraat hususundaki serbestliğe en uygun görüş, yedi harfin yedi vecih olduğu görüşüdür.⁶⁸⁷

Ahbârî ekolden Feyz-i Kâşânî ise “Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur; tamamı kâfi ve şâfidir.” şeklindeki hadislerin Sünnî kaynaklarda meşhur olduğunu hatta bazıları tarafından mütevâtir kabul edildiğini belirtmektedir. Kâşânî, Sünnî kaynaklarda yer alan “Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur: Bunlar; emir, zecr,

⁶⁸³ Seyyârî, *et-Tenzîl ve't-tahrîf*, 6-7.

⁶⁸⁴ Cennet, *Şîî/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 156.

⁶⁸⁵ Müellifin Murtazâ'nın bu tezi kabul ettiğini söyledikten hemen sonra, “...Âyetleri tefsir ederken bu anlamda zaman zaman meşhur yedi kırâat imamının kırâat vecihlerini vurgulayarak kırâat-anlam ilişkisini pratik olarak incelemektedir” ifadeleri bizim bu kanaate varmamıza neden olmuştur. bk. Cennet, *Şîî/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu*, 156.

⁶⁸⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7.

⁶⁸⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/9. Tabersî de Tûsî'den nakille aynı görüşleri belirtmiştir. bk. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/10.

terğîb, terhib, cedel ve kısastır.” şeklindeki rivayetin, Şîî kaynaklarda Hz. Ali’den rivayet edilen “Allah Kur’an’ı yedi kısım üzere inzâl etmiştir. Bunlardan her kısım kâfi ve şâfidir: Emir, zecr, terğîb, terhib, mesel ve kısastır.” sözleriyle teyit edildiğini belirtmektedir. Yine müellif, Ehl-i sünnet tarafından nakledilen, “Kur’an yedi harf üzere nâzil olmuştur: Her âyetin bir zahı bir de batnı vardır. Her harfin de bir haddi ve bir matla’ı vardır.” şeklindeki rivayeti Kur’an’ın bânına ve te’viline ‘işaret’ ettiğini, Şîî kaynaklarda Ca’fer-i Sâdık’a nispet edilen, “Kur’an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Dolayısıyla bir imam en az yedi veçhe göre fetva verebilir.” sözünün de benzer şekilde Kur’an’ın bânına ve te’viline delalet ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kâşânî, her iki mezhebin kaynaklarında aynı minvalde geçen iki rivayette de yedi harfin manaya dönük tarafına vurgu yapıldığını düşünmektedir.⁶⁸⁸ Kâşânî’nin meseleyi ele alışında dikkatleri çeken bir diğer nokta ise yedi harfle ilgili hem Şîî hem Sünnî kaynaklarda yer alan üç farklı rivayet grubuna yer verirken, çağdaş Şîî âlimlerin aksine söz konusu rivayetlerin sıhhatlerine dair herhangi bir kuşku imasında bulunmamasıdır.

Çağdaş döneme gelindiğinde ise ahruş-i seb’a konusunda Şîî cemahta daha detaylı değerlendirmeleri görmek mümkündür. Aynı zamanda klasik dönemdeki ılımlı yaklaşımın aksine bu dönemde daha keskin, katı ve reddedici yorumlar yapıldığı söylenebilir.⁶⁸⁹ Hâdî Ma’rifet’in bu noktada nerede durduğunu belirleyebilmek için ise kendisinden önce yaşamış iki önemli isim olan Cevâd Belâgî ve Hûî’nin görüşlerine kısaca bakmakta fayda vardır. Zira Belâgî, Hûî ve Ma’rifet, Şîa’da Kur’an tasavvuru üzerine XIX. yüzyılda derli toplu çalışma ortaya koyan en önemli üç isim olarak öne çıkmaktadır.

Cevâd Belâgî’ye göre Kur’an’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren rivayetler, hem lafız hem de mana yönünden problemlidir. Belâgî, bu konudaki

⁶⁸⁸ Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/59-61.

⁶⁸⁹ Mustafa Öztürk, çağdaş dönem Şîî âlimlerin ahruş-i seb’a hakkındaki görüşlerini olumlu, ılımlı ve reddedici olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Öztürk, olumlu yaklaşıma Sultan Muhammed el-Cenâbezi’yi; reddedici yaklaşıma Muhammed Cevâd el- Belâgî ve Hûî’yi; ılımlı yaklaşıma ise Hâdî Ma’rifet’i örnek vermektedir. Öztürk’ün verdiği örnek isimlerin meseleye yaklaşımlarına dair yaptığı tahlile katılmakla birlikte, biz ahruş-i seb’a konusunda çağdaş Şîî âlimlerin büyük çoğunluğunun Belâgî ve Hûî gibi düşündüğünü, Cenâbezi ve Ma’rifet’in bu meseledeki görüşlerinin ise istisnâ olduğunu düşünüyoruz. Bu görüşümüzü destekleyen örnekler için bk. Murtazâ el-Askerî, *el-Kur’ânü’l-Kerîm ve Rivâyâtü’l-medreseteyn*, 2/123-188.

görüşünü beş maddede özetlemektedir. Ona göre, öncelikle ahruf-i seb‘a hadisinin manası üzerine kırk kadar farklı görüşün öne sürülmüş olması, bu rivayetin zayıflığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu hadislerin bazısında Kur’an’ın yedi harf, bazısında dört harf, bazısında ise on harf üzere nâzil olduğu belirtilmekte ve rivayetlerde yedi harfin delalet ettiği hususlar da farklılık arz etmektedir. Yine Belâgî’ye göre, Sünnî kaynaklarda kusursuz isnatlarla nakledilen ahruf-i seb‘a rivayetlerinin içeriği bu rivayetlerin zayıflığına ve uydurma olduğuna delalet etmektedir. Şöyle ki Ebû Bekre rivayetinde Hz. Peygamber, Cibrîl’den kıraatle ilgili harf sayısını yediye kadar artırmasını istemekte, Cibrîl de: “Azâb âyetini rahmet, rahmet âyetini de azâbla bitirmediğin sürece hepsi kâfi ve şâfidir.” diyerek bu ruhsatın verildiğini belirtmektedir. Müellife göre okuyucuya dilediği gibi tilavet ruhsatı veren bu minvaldeki rivayetler, yedi harf hadisinin uydurma olduğunu göstermektedir.⁶⁹⁰

Ma‘rifet’in hocası Hûî ise öncelikle Buhârî, Müslim ve Tirmîzî gibi Sünnî muhaddislerin yanı sıra Taberî ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi müfessirlerden aktardığı on bir hadise yer vermekte ve bu rivayetlerin Ca‘fer-i Sâdık’tan nakledilen “Kur’an’ın bir harf üzere nâzil olduğunu” ifade eden sahih rivayetlerle çeliştiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i beyt hadislerine muhalif olmaları sebebiyle bu rivayetlerin senetlerini dahi tartışmaya gerek yoktur. Sünnî kaynaklardaki söz konusu rivayetlerin bir takım çelişkileri barındırması da bunlar için bir diğer zayıflık nedenidir.⁶⁹¹

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki Hûî’nin, rivayetlerde tutarsızlık olarak zikrettiği şeyler, esasen tamamen şeklî hususlar olup meselenin ana omurgasına zarar vermemektedir. Kur’an’ın tek harf üzere nâzil olduğu noktasında imamlardan geldiği belirtilen iki rivayet dahi birbirinden farklılık arz ederken; yedi harf üzere nâzil olduğu hususunda nakledilen onlarca rivayetin arasında bir takım farklılıkların bulunması son derece doğaldır.

Hûî’nin yedi harfin ne anlama geldiği noktasında en güzel bulduğu yorum ise “yedi harften kastın, bir lafız hakkındaki farklı lehçeler olduğu” şeklindeki

⁶⁹⁰ Cevâd Belâgî, *Âlâ’ü’r-rahmân*, 1/30-32.

⁶⁹¹ Hûî, *el-Beyân*, 176-177.

görüştür.⁶⁹² Ona göre her Arap kavmi bazı kelimeleri kendi lehçelerine göre farklı şekilde telaffuz ediyorlardı. Örneğin; Iraklılar “قَوَل” kelimesini Fârisî “kâf” ile telaffuz ederken, Şâmlılar bunu hemze ile telaffuz edebilmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın bu lehçelerin tamamını kapsayacak şekilde nüzûlü ümmete bir kolaylıktır. Ne var ki Hûî’ye göre bu görüş de birçok yönden tenkide açıktır.⁶⁹³

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o, öncelikle ahruḫ-i seb‘a meselesini yedi harfle ilgili Şîi kaynaklarda yer alan rivayetleri ve bu rivayetlerin senetlerini ele alarak meseleye başlamaktadır. O, Şîa kaynaklarında ahruḫ-i seb‘a ile ilgili imamlardan nakledilen sadece dört rivayetin bulunduğunu, ancak bunlardan hiçbirinin senetlerinin sağlam olmadığını belirtmektedir.⁶⁹⁴

Hâdî Ma‘rifet yedi harfle ilgili on bir farklı rivayeti Ebû Şâme el-Makdisî’nin (öl. 665/1267) *el-Mürşidü’l-vecîz* adlı eserinden aktardıktan sonra, bu rivayetlerin tamamını kategorik olarak dörde ayırmaktadır: Ona göre; birinci gruptaki rivayetlerde “ahruḫ-i seb‘a” ifadesiyle kastedilen, farklı lehçelerdir.⁶⁹⁵ Ma‘rifet, âlimlerin çoğunluğunun birinci gruptaki rivayetleri itibara aldığını ifade etmektedir. İkinci grup rivayetler ise Kur’an’daki bazı kelimelerin eş anlamlılarıyla değiştirilmesinin câiz olduğunu ifade eden rivayetlerdir.⁶⁹⁶ Üçüncü gruptaki rivayetlerde “ahruḫ-i seb‘a” ile her âyetin farklı yorumlara müsait olduğuna işaret edilmektedir.⁶⁹⁷ Bu anlamlardan bazısı zâhir iken, bazısı ise bâtin diye isimlendirilmektedir. Dördüncü grup rivayetler ise⁶⁹⁸ Kur’an âyetlerinde ifade edilen konuların yedi kısma ayrıldığına dikkat çekmektedir.⁶⁹⁹

⁶⁹² Mustafa Sâdık er-Râfî, *Î‘câzü’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1425/2005), 50.

⁶⁹³ Hûî, *el-Beyân*, 191-193.

⁶⁹⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/84.

⁶⁹⁵ Örnek: “Cebrâil bana tek harf üzerine okuttu. Artırması için müracaat ettim. Tekrar tekrar aynı müracaatı yapıyordum, o da her seferinde artırıyordu. Nihayet yedi harfe çıktı.” bk. Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 6; “Fedâilü’l-Kur’ân”, 5.

⁶⁹⁶ Örnek: “Ey Übey! Bana Kur’an okutulurken: ‘Bir harf üzere mi, yoksa iki harf üzere mi?’ denildi. Yanımda bulunan melek: ‘İki harf üzere de!’ dedi. ‘İki harf üzere’ dedim ‘İki harf üzere mi, üç harf üzere mi?’ denildi. Yanımda bulunan melek: ‘Üç harf üzere de!’ dedi. ‘Üç harf üzere dedim. Nihayet yedi harfe ulaştı. Sonra: ‘Onlar ancak şâfidir, kâfidir. Eğer sen *semîan alîmen*, *azizen hakîmen* desen, azâb âyetini rahmet, yahut rahmet âyetini azâbla bitirmedikçe, hepsi doğrudur. bk. Ebû Dâvûd, “Vitr”, 22.

⁶⁹⁷ Örnek: “Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Her harfin bir zahı ve batnı vardır. Yine her harfin bir haddi, her haddin de bir matla’ı vardır.” bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/9.

⁶⁹⁸ Örnek: “Kur’an yedi harf üzere inzâl edilmiştir: Emir, zecr, terğîb, terhîb, cedel, kısas ve mesel.” bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/23.

⁶⁹⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/85-87.

Belirtmeliyiz ki Ma‘rifet, her şeyden önce Belâgî ve Hûî’nin aksine, ahruf-i seb‘a ile ilgili rivayetlerin sıhhatinden bağımsız olarak ilgili rivayetleri anlamaya ve bu rivayetlere yönelik Sünnî âlimler tarafından yapılan yorumları değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu tavrıyla Ma‘rifet’in Tûsî ve Tabersî’nin takip ettiği yolu izlediği söylenebilir. Hemen her Şî‘î âlim gibi söz konusu ahruf-i seb‘a rivayetlerinin sıhhati konusunda Ma‘rifet’in de şüpheleri vardır. Ancak Ma‘rifet, -eğer rivayetler sahihse- yedi harf kavramının yorumunda kendi tercihinin “lehçe farklılıkları” olduğunu belirtmekte⁷⁰⁰ ve bunu da hem akıl hem de nakillerle desteklemeye çalışmaktadır. Yedi harfin lehçe farklılığı olarak yorumlanmasının ümmete Kur’an tilavetinde bir kolaylık olduğunu belirten Ma‘rifet’e göre, bedevî bir Arap şehirli Arap gibi konuşamayacağı gibi, ümmî bir kişi de kültürlü bir kişi gibi konuşamaz. Buna ilaveten, kabilelerin lehçeleri bir kelimenin telaffuzu konusunda farklılık arzedeabilmekte ve hayatı boyunca alışkın olduğu lehçenin dışında bir lehçeyle konuşmak da kişiye zor gelebilmektedir. Aynı şekilde, dilleri Arapça olmayan milletlerin de herbirinin Arapça konuşması mümkün değildir. Hem İslâm ümmeti farklı ırklardan oluşmasına rağmen tek bir dil üzere konuşmaya zorlansaydı, bu durum güç yetirilemeyecek bir teklif olurdu.⁷⁰¹

Ma‘rifet, yedi harfî lehçe farklılıkları olarak yorumlarken “ahruf-i seb‘a” terkiibindeki “yedi” ifadesini de hakiki anlamda almayıp bu ifadenin kesretten kinâye olduğunu belirtmiştir.⁷⁰² Şu var ki Ma‘rifet, Sünnî birçok âlim tarafından benimsenen⁷⁰³ “yedi harfin yedi Arap kabilesinin lügatı/lehçesi” olarak değerlendirilmesi fikrine yakın dursa da meseleyi belirli bir kabile sayısı ile sınırlamamakla onlardan ayrılmaktadır. Dolayısıyla, bu görüş sahiplerinin karşı karşıya kaldığı bu lehçelerin hangi kabilelerin lehçesi olduğu şeklindeki bir soruya Ma‘rifet muhatap olmamaktadır. Ancak Ma‘rifet, yedi harfe lehçe olarak yaklaşanların muhatap olduğu başka sorulara muhatap olmaktadır. Mesela; Hz. Ömer ile Hişâm b. el-Hakîm arasında, aynı kabilede olmalarına rağmen kıraat

⁷⁰⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/90, 102.

⁷⁰¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/88-90.

⁷⁰² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/88-89; 93.

⁷⁰³ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Hâtım Sehl b. Muhammedes-Sicistânî (öl.255/869), Ahmed b. Yahya b. Sa‘leb (öl. 291/903), Ebû Mansur el-Ezherî (öl. 370/980), Beyhakî (öl. 458/1065) ve İmam Begavî (öl. 516/1122) gibi isimler sayılabilir. Ayrıca bu görüşün taraftarlarının çok olduğu nakledilmiştir. bk. Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf*, 125, 127.

farklılığının olması⁷⁰⁴ bunlardan birisidir. Ayrıca bu yorum, Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indiğine dair rivayetlerle de çelişmektedir.⁷⁰⁵ Fakat Ma'rifet'in kendi görüşüyle çelişki arz eden bu rivayetlere temas etmediği görülmektedir.

Ma'rifet'e göre, Ca'fer-i Sâdık'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, “Ümmetimden Arap olmayan bir kişi Kur'an'ı kendi diline göre okusun. Melekler onu Allah'a Arapça olarak yükseltecektir.”⁷⁰⁶ hadisi de bu noktaya işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in, “Ben ümmî bir ümmete gönderildim. Onların arasında yaşlı kadınlar, ihtiyar erkekler, köleler ve câriyeler ve hiç kitap okumamış câhil kimseler vardır.” demesi üzerine Cebrâil'in yedi harf ruhsatını getirdiğine dair Sünnî kaynaklarda geçen rivayetler de⁷⁰⁷ ahruf-i seb'a kavramının lehçe farklılıklarıyla ilgili olduğunu göstermektedir.

Ma'rifet, yedi harf hadislerinden bazılarında öne çıkan, “Kur'an kelimelerinin müradifi/eş anlamlısı ile okunabileceğine” dair görüşün ise muhakkik âlimler tarafından tarih boyunca reddedildiğini belirtmektedir. Arapçadaki eş anlamlı kelimelerin hepsinin farklı bir hususiyeti ifade ettiğini belirten müellif; müradifi ile okuma durumunda Kur'an'ın i'câzının ortadan kalkacağını vurgulamaktadır. Bu konuda hocası Hûî'nin, “Kur'an lafızlarını eş anlamlılarıyla okumaya cevaz vermek, ebedî mucize olan Kur'an'ın temelini yıkmak demektir.” sözünü görüşüne destek olarak zikretmektedir.⁷⁰⁸

Ma'rifet, yedi harfî kıraat ihtilaflarının çeşitlerini gösteren yedi vecih olarak ele alan görüşü ele almakta ve eleştirmektedir. Çünkü ona göre kıraat ihtilafları, sınırlandırılmayacak kadar çok çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla o, bunları yedi ile sınırlandırma çabasını da zorlama olarak görmektedir.⁷⁰⁹ Sonuç olarak Ma'rifet, yedi harf hadislerinin sıhhatine şüpheyle yaklaşmakla birlikte, yedi harfin lehçe farklılıkları olarak anlaşılmasını makul bulmaktadır.

⁷⁰⁴ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf*, 127-128.

⁷⁰⁵ Hûî, *el-Beyân*, 185-186.

⁷⁰⁶ el-Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 4/866.

⁷⁰⁷ Tayâlisî, *Müsned*, 73.

⁷⁰⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/91-92.

⁷⁰⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/94-102.

2. 6. KIRAATLER

Sözlükte “okumak” anlamına gelen ve Kur’an kelimesiyle kök birliğine sahip bulunan “kırâat” kelimesi, genelde “Kur’an okuma” mânasında kullanılmıştır.⁷¹⁰ Kiraat ilmi ise “Kur’an’ın mütevâtir okunuş vecihlerini ve onlardaki farklılıkları ravilere isnad ederek bilmek” olarak tanımlanmıştır.⁷¹¹

Sünnî âlimler, kiraati müstakil bir ilim olarak değerlendirmiş ve bu konuda sayısız eserler kaleme almışlardır.⁷¹² Şîa’nın kiraatle ilgili günümüze ulaşan eserleri ise Sünnî müelliflerin eserleriyle kıyaslanamayacak kadar azdır.⁷¹³ Şîa’nın kiraat tasavvuru üzerine yapılan akademik çalışmalarda sürekli Hûi ve Ma’rifet’in referans gösterilmesi de aslında Şîa’nın kiraat konusunda derli toplu başka çalışmalarının olmamasının bir sonucudur.

İmamlardan nakledilen, “Şüphesiz Kur’an tektir ve tek olanın katından inmiştir. İhtilaf ise râvilerden kaynaklanmaktadır.”⁷¹⁴ rivayetini esas alarak kiraatlere temelden karşı olan ve bunları râvilerin ihtilafı olarak değerlendiren Şîi âlimlerin bu konuya fazla önem vermemeleri son derece doğaldır. Ancak Şîi âlimlerin, bir taraftan kiraatleri tamamen râvilerden kaynaklanan bir ihtilaf ve bozulma olarak görürken diğer taraftan kiraatlerle ilgili ilk eser yazarların Şîiler olduğunu iddia etmeleri oldukça şaşırtıcıdır. Nitekim Hâdî Ma’rifet de kiraat ilminin usûlünü ve kâidelerini ortaya koyanların Şîi âlimler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, yedi kiraat imamından dördü; yani Âsım b. Ebî’n-Nücûd, Ebû Amr b. el-Alâ, Hamza ve Kisâi Şîi’dir. Bunların yanısıra, sahâbe ve tâbiûndan kiraatiyle öne çıkan İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b, Ebü’d-Derdâ, Mikdâd, İbn Abbâs, Ebü’l-Esved, Alkame, İbnü’s-Sâib, Abdurrahman es-Sülemî, Zirr b.

⁷¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 1/128.

⁷¹¹ Ebü’l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü’l-maânî min hırzi’l-emânî*, thk. İbrahim Atvâ Avvâd (Mısır: yy., 1981), 12.

⁷¹² Bu konuda yapılmış bir literatür çalışması için bk. Mohamed Kalou, “Tarih Boyunca Kur’an Okumaları Üzerine Yazılmış Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi”, *ERUIFD* 19 (2014): 101-142.

⁷¹³ İlk yedi asırdan günümüze ulaşan tek eser Ahmed b. Muhammed b. Seyyârî’nin *et-Tenzîl ve’t-tahrîf* olarak da isimlendirilen *Kitâbü’l-Kırâat* adlı eseridir. Bu kitabın ana omurgasını ise Fâtiha’dan Nâs’a kadar tek tek bütün sûrelerdeki tahrif iddiaları ile ilgili rivayetler oluşturmaktadır.

⁷¹⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/630; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ’tikâdât*, 86.

Hubeyş, Saîd b. Cübeyr, Nasr b. Âsım, Yahyâ b Ya‘mer, Hamrân b. A‘yün, Ebân b. Tağlib, el-A‘meş, İbn Âyyâş ve Hafs b. Süleyman da Şîa’dandır.⁷¹⁵

Ehl-i sünnet’in aksine kıraatlerin Hz. Peygamber’e isnadını kabul etmeyen Şîa’nın ve dolayısıyla da Ma‘rifet’in, kıraat ihtilaflarının nedenlerine, yedi veya on kıraatin tevâtürü meselesine, kıraatlerin tefsir ve ahkâma etkisine ve hangi kıraati tercih ettiklerine dair görüşleri önem arz etmektedir. Şimdi Ma‘rifet’e göre kıraat ihtilaflarının nereden kaynaklandığı meselesine geçebiliriz.

2. 6. 1. Kıraat İhtilafına Etki Eden Âmiller

Şîi âlimler, kıraatlerin Hz. Peygamber’e isnadını kabul etmediğinden dolayı kıraat ihtilaflarına sebep olan faktörlerin ne olduğunun cevabı onlar için önemlidir. Ancak hem klasik hem de çağdaş Şîi âlimler, kıraat ihtilaflarının râvilerden kaynaklandığına dair rivayetleri aktarmakla yetinmişler, bunun mahiyetine dair herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.⁷¹⁶

Hâdî Ma‘rifet ise bu sorunun cevabını vermenin önemini farketmiş olmalı ki *et-Temhîd*’de adlı eserinde “kıraat” bahsine, “kıraat ihtilafına etki eden âmillerle” başlamıştır. Kıraat kavramının ilk sahâbîler dönemine kadar uzandığını belirten Ma‘rifet, Hz. Peygamber’in vefatının akabinde Abdullah b. Mes‘ûd, Übey b. Ka‘b, Muâz b. Cebel ve Mikdâd b. Esved gibi isimlerin Kur’an’ı cem‘ etmeye başladıklarını belirtmektedir. Ancak bu isimler, Kur’an metninin tespitinde ve kıraat hususunda ihtilaf etmişler ve bu sahâbîlerin yerleşmiş olduğu şehirlerdeki insanlar da onların okuyuşunu takip ettiklerinden bu ihtilaf bir süre sonra şehirlere yansımıştır. Neticede Kûfe halkı İbn Mes‘ûd’un, Basra halkı Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin ve Şam halkı da Übey b. Kâ‘b’ın kıraati üzere Kur’an’ı okumaya başlamışlardır.⁷¹⁷

Ma‘rifet, kıraat ihtilaflarının çoğalmasına üzerine de Hz. Osman döneminde Huzeyfe b. el-Yemân’ın teklifiyle mushafların tek tip haline getirilmesine karar verildiğini belirtmektedir. Ancak ona göre bu tarihi fırsat -maalesef- Hz. Osman’ın ihmâli ve gereksiz toleransı yüzünden tam başarıya ulaşamamıştır. Zira imla hataları, çeşitli çelişki ve ihtilafların bulunduğu Hz. Osman mushafları

⁷¹⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/228.

⁷¹⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/630; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ‘tikâdât*, 86.

⁷¹⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/9-10.

yüzünden müslümanlar arasındaki ihtilaf devam edegelmiştir. Ma‘rifet, söz konusu ihmâli İbn Ebî Dâvûd’un naklettiği şu rivayetle de desteklemektedir: Mushafların istinsâhı tamamlandıktan sonra Hz. Osman’a bir mushaf takdim edilmiş, o da: “Mushafı çok güzel hazırlamışsınız; ancak bunda birtakım hatalar görüyorum. Eğer yazdıran Hüzeyl, yazan da Sakîf kabilesinden olsaydı bu hatalar olmazdı. Fakat Araplar okurken bu hataları düzeltecektir.”⁷¹⁸ demiştir. Kısacası Ma‘rifet, kıraat ihtilaflarının en önemli sebebinin, Hz. Osman tarafından layıkıyla yapılmayan istinsah faaliyetleri olduğunu söylemektedir.⁷¹⁹

Örneğin; Şam’ın kârîsi olan İbn Âmir “جَاؤُ بِالْكِتَابِ وَالزُّبُرِ”⁷²⁰ âyetini “جَاؤُ بِالْكِتَابِ” şeklinde okumuştur. Diğer kârîler ise kelimenin başında “bâ” harfi olmadan “جَاؤُ بِالْكِتَابِ” şeklinde okumuşlardır. Bu ihtilaf, tamamen Şam mushafının “bâ” ile yazılmasından kaynaklanmaktadır. Yine Nâfi‘ ve İbn Âmir, “وَسَارِعُوا إِلَىٰ خَيْرَةِ”⁷²¹ âyetinin başında “vâv” harfi olmadan okumuşlardır. Zira Nâfi‘ Medine, İbn Âmir ise Şam’ın kârîsiydi. Diğer Mushaflarda bu âyetin başında “vâv” harfi yer alırken bunlarda “vâv” harfi yoktur.⁷²² Oysa Sünnî âlimler, Ma‘rifet’in bahsettiği bu farklılıkların, yedi harf ruhsatını muhafaza etmek üzere istinsâh faaliyeti esnasında bilinçli olarak bırakıldığını ifade etmektedir.

Ma‘rifet, kıraat ihtilaflarının ana sebebini Hz. Osman’ın istinsâh faaliyetindeki ihmaline bağlarken, bunun yanında bazı faktörlerin de bu ihtilafa yardımcı olduğunu kaydetmektedir. Açıkça söylemek gerekirse, Ma‘rifet’in kıraat ihtilaflarının menşei olarak zikrettiği bu sebeplerin, oryantalistler tarafından ileri sürülen iddialarla birebir aynı olduğu görülmektedir.⁷²³ Ma‘rifet’in kıraatlerin doğuşuna dair zikrettiği bu sebeplere kısaca yer vermek istiyoruz:

a) Arap yazısının ibtidâi seviyede olması:⁷²⁴

⁷¹⁸ İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü’l-mesâhif*, 32-33; Dâni, *el-Mukni’*, 114-117; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/216.

⁷¹⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/9-10.

⁷²⁰ Âl-i İmrân 3/184.

⁷²¹ Âl-i İmrân 3/133.

⁷²² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/13.

⁷²³ Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, 19-42.

⁷²⁴ Oryantalistlerin de kıraatlerin çıkış noktası olarak en çok ileri sürdükleri hususlardan birisi Kur’an’ı istinsâh eden kâtiplerin kullandıkları Arap yazısının ibtidâi olmasıdır. bk. Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, 22-28; Blachere, *el-Kur’ân*, 31, 33.

Ma‘rifet, İslâm’ın ilk dönemlerinde Arap yazısının ilkel seviyede olup henüz usulünün ve tekniğinin olmadığını yani doğru yazımının tam olarak tespit edilemediğini ifade etmektedir. Çoğu zaman bir kelime telaffuz edildiği şekilde yazılmıyordu. Ayrıca onlar, kelimeleri farklı okuyuşlara müsait olacak şekilde yazıyorlardı. Mesela; kelimenin sonundaki “nûn” harfini “râ” harfinden, vâv harfini de “yâ” harfinden ayırdetmek mümkün değildi. Bazen de kelimenin harflerinin arası ayrılarak yazılıyordu. Örneğin; “مُقَاتِلِي” kelimesinin “مُقَاتِلِي” şeklinde yazılması gibi. Bazen de, “yâ” harfini tamamen hafzediyorlardı. Ma‘rifet, Kureyş sûresindeki “الْفَهْم” kelimesinin yâ’sız olarak “الْفَهْم” şeklinde yazılması nedeniyle kıraat imamlarından Ebû Ca‘fer’in, resmi hatta muvafık olarak bu kelimeyi yâ’sız okuduğunu ileri sürmektedir.⁷²⁵

Kûfî Arap hattının Süryânî kaynaklı olduğunu belirten Ma‘rifet, onların da kelime ortalarında elifi yazmadıklarını ifade etmektedir. O, bu yöntemle yazılan Kur’an’ın birçok kelimesinin kıraat farklılıklarına sebep olduğunu belirtmektedir. Örneğin Nâfi‘; Ebû Amr ve Kisâî “وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ”⁷²⁶ ifadesini âyetin baş tarafındaki “يَخْدَعُونَ” ifadesiyle aynı bابتan zannederek “يَخْدَعُونَ” şeklinde okumuşlardır. Aynı şekilde, Kûfeli kıraat imamı “لَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مَعَادًا”⁷²⁷ âyetini elifsiz yazıldığı için “لَمْ يَجْعَلِ” şeklinde okumuşlardır.⁷²⁸

Ma‘rifet, yazıyla ilgili birtakım problemlere işaret eden bazı rivayetleri de iddiasına delil olarak göstermektedir. Örneğin; İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre o; “قَضَىٰ بِكَ الْآتِخَاتُ إِلَّا بِأَهْ”⁷²⁹ âyetindeki “قَضَىٰ” fiilini, “وَصِي” şeklinde okuyunca, kendisine mushafta “قَضَىٰ” şeklinde yazılı olduğu söylendi. Bunun üzerine İbn Abbâs, yazılırken iki vâvın birbirine birleşmesi sonucu insanların böyle okuduğunu, aslında bunun doğrusunun “وَصِي” şeklinde olduğunu, buna gerekçe olarak da şayet âyet “قَضَىٰ” şeklinde nâzil olsaydı, bu takdirde zorunlu olarak kimsenin şirk koşmayacağını belirtmiştir.⁷³⁰

⁷²⁵ Tabersî, *Mecma‘u l-beyân*, 10/544; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/13-14.

⁷²⁶ el-Bakara 2/9.

⁷²⁷ en-Nebe’ 78/6.

⁷²⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/17-20.

⁷²⁹ el-İsrâ 17/23.

⁷³⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/275; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/13-14.

b) Noktalamanın olmaması:

Ma'rifet, harflerde noktalamanın olmamasını da kıraat farklılıklarının bir başka sebebi olarak zikretmektedir. Örneğin; noktanın konulmaması sonucu س ile ش harfî ayırt edilemediği gibi; ع, غ, ز, ب, ت, ث ve ي harflerini de ayırdetmek ancak karinelerle mümkün oluyordu. Bu bağlamda Ma'rifet, “إِنْ جَاءَكُمْ فَتْلٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ”⁷³¹ âyetini bütün kurrâ bu şekilde okurken Kisâî'nin “فَتَلْتَسَبَّحُوا” şeklinde okumasının sebebini buna bağlamaktadır. Aynı şekilde Ma'rifet'e göre, İbn Âmir ve Kûfelilerin “لَيْفَ لَيْسَ لَهُ”⁷³² şeklindeki okuyuşunu, diğerlerinin “لَيْسَ لَهُ” olarak okumasının sebebi de ilk devirde Kur'an harflerinin noktalama işaretlerinden yoksun olmasındandır.⁷³³

c) Harekelerin olmaması:

Kelimenin veznini ve i'rabını belirleyen harekelerin olmaması da Ma'rifet tarafından kıraat ihtilaflarının kaynağının bir başka sebebi sayılmıştır. Örneğin; Hamza ve Kisâî'nin, “قَالَ أَلَيْسَ أَنَّ اللَّهَ يَكْفُلُ شَيْءًا يَرَى”⁷³⁴ âyetindeki “أَلَيْسَ” filini “أَلَيْسَ” şeklinde emir olarak okuması, tamamen hareke olmamasından kaynaklanmaktadır. Yine Nâfi'in “وَلَا تَسْأَلُ عَنْ لَحْظٍ ابِلَاجِمْ”⁷³⁵ âyetindeki “وَلَا تَسْأَلُ” kelimesini nehiy sîgasıyla okuması da aynı nedenden dolayıdır.⁷³⁶

d) Lehçe farklılıkları:

Ma'rifet'e göre kıraat farklılıklarına tesir eden bir diğer husus da Arap kabilelerinin arasındaki lehçe farklılıklarıdır. Zira lehçe farklılıkları; harekelerde, harflerin ibdâlinde, takdim ve tehirde, isbât ve hazifte, imâle ve tefhimde ihtilaf gibi birçok hususu kapsamaktadır. Örneğin; Ebû Ca'fer, Nâfi' ve Ebû Amr'ın “فَامًا”⁷³⁷ âyetini “فَامَاتُونَ” şeklinde okuması, Ma'rifet'e göre lehçe farklılığının kıraate yansımalarıdır.⁷³⁸

e) Taassup ve Dilde Aşırılık:

⁷³¹ el-Hucurât 49/6.

⁷³² el-Bakara, 2: 259.

⁷³³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/15-16.

⁷³⁴ el-Bakara 2/259.

⁷³⁵ el-Bakara 2/119.

⁷³⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/16-17.

⁷³⁷ Meryem 19/26.

⁷³⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/20-26.

Ma‘rifet, kurrânın kıraat tercihlerinde en büyük etkenlerinden birisinin de her kârînin kendi içtihadına göre tercih ettiği kıraati öne sürmesi olduğunu dile getirmektedir. Mesela; İbn Şenebûz’un (öl. 328/939) resm-i Osmânî’ye muhalif de olsa kendi kıraat tercihinde ısrar etmesi, yine Ebû Bekir b. Miksem’in (öl. 354/965) nakille ve resm-i mushafıla çelişmesine rağmen Arap diline uygun olduğunu düşündüğü kıraati sahih addetmesi bu duruma örnektir. Ma‘rifet, Hamza kıraatinde “الْأَرْحَامَ”⁷³⁹ âyetindeki “الَّذِي تَسْتَأْذِنُ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” mecrûr zamiri (هـ) üzerine atfedilerek kesre okunmasının ictihadî olarak tercih edildiğini belirtmektedir. Aynı şekilde o, İbn Âmir’in “وَلَقَدْ كَرَّمْنَا الْثَمِيرَ مَنْ لَمْ يَرْكَبْ”⁷⁴⁰ âyetinde muzâf ile muzâfun ileyh arasını faslederek “قَتَلَ” şeklinde okumasını da kendi ictihadını dayatmasının bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁴¹

Ma‘rifet, resm-i mushafa ve meşhur kıraate muhalif de olsa, Arap dili kaidelerine aşırı bağlılıktan sırf Arap diline muvafık olduğu için bir kıraatin tercih edilme nedeni olduğunu iddia etmektedir. İbn Şenebûz’un öğrencisi olan Ebû Bekir el-Attâr, o dönemde nahiv ve kıraati en iyi bilenlerdendi. Ancak o, daha sonra kıraatte nakle itibar etmemeye başlamış ve âyetin siyakına uygun olan bir okuyuşu nakille uyumsuz olmasına rağmen tercih ederek o okuyuşun sahih olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda rivayet edilmiştir ki; “فَلَمَّا لَمْ يَسْأَلْهُ فَبُهِتَ فَفَعَّسْهُ”⁷⁴² âyetinde geçen “فَبُهِتَ” ifadesini “فَبُهِتَ” şeklinde okuyunca fukahâ bu okuyuşa şiddetle karşı çıkmıştır.⁷⁴³

Ma‘rifet, bunlar dışında tefsirin Kur’an metnine karıştırılması, siyasî maksatlar, kelâmî mülâhazalar, kârînin Arap diline vâkîf olmaması ve meşhur olana muhalefet gibi kişisel etkenlerin de kıraat farklılıklarında rol oynadığını öne sürmektedir.⁷⁴⁴

Şîî gelenekte kıraat ihtilaflarının râvilerden kaynaklandığı yönünde rivayetler bulunmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla kıraat ihtilaflarının kaynağını Arap dilinin ibtidâî olup nokta ve harekelerden yoksun olmasına ya da

⁷³⁹ en-Nisâ 4/1.

⁷⁴⁰ El-En‘âm 6/137.

⁷⁴¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/27-29.

⁷⁴² Yûsuf 12/80.

⁷⁴³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/32.

⁷⁴⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/37-41.

yukarıda zikredilen nedenlerden herhangi birine bağlayan kimse bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bazı araştırmacılarca kıraatlerin kaynağına dair Ma'rifet'in bu görüşlerinin Şîa'nın genel görüşü olarak yansıtılması doğru değildir.⁷⁴⁵ Bilindiği üzere Ma'rifet'in zikrettiği benzer iddiaları oryantalist Theodor Nöldeke ileri sürmüş, Ignaz Goldziher ve Brockelmann gibi oryantalistler de aynı iddiaları devam ettirmişlerdir.⁷⁴⁶ Brockelmann, tam manasıyla gelişmeyen yazının bir takım kıraat ihtilaflarına neden olduğunu, özellikle de harflerin nokta ve harekesiz olmasının kıraat farklılıklarında büyük rol oynadığını ileri sürmüştür.⁷⁴⁷ Bize göre Ma'rifet'in, Arapça'ya da çevrilen bu eserlerden istifade etmiş olması muhtemeldir. Ancak o, hiçbir şekilde söz konusu eserlere refaransta bulunmamıştır. Ma'rifet'ten sonra, bazı Şîi ulûmü'l-Kur'ân çalışmalarında onun kıraatlerin çıkış noktasına dair görüşlerinin benimsendiği dikkat çekmektedir.⁷⁴⁸

Sonuç olarak Şîi kaynaklarda kıraat ihtilaflarının ravi kaynaklı olduğu belirtilmekle yetinilmiş, daha fazla bir ayrıntıya girilmemiştir. Ma'rifet'in kıraat ihtilaflarına etki eden âmiller olarak zikrettiği bu sebeplerin Şîi gelenekte yer almadığı açıktır. Şimdi de Hâdî Ma'rifet'in kıraatlerin mütevâtirliği konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

2. 6. 2. Kıraatlerde Tevâtür Meselesi

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu, İbn Mücâhid (öl. 324/936) tarafından kırâat-i seb'a (yedi kıraat)⁷⁴⁹ olarak kavramsallaştırılan İbn Kesîr (öl. 120/738),

⁷⁴⁵ Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 120-134.

⁷⁴⁶ Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 8-50. Bunlara verilen cevaplar için bk. Abdülfettâh İsmail Çelebi, *Resmü'l-Mushafî'l-Osmânî*, 18-21.

⁷⁴⁷ Carl Brockelman, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 1983), 1/140. Goldziher'in iddialarına cevap veren çalışmalar için bk. Muhammed Hasan Hasan Cebel, *er-Redd ale'l-müsteşriki'l-yahûdiyyi Goldziher fî metâ'inihi ale'l-kırâati'l-Kur'âniyye* (Tantâ: y.y., 1423/2002), 6-8.

⁷⁴⁸ Ârâste, *Durûs*, 167-172.

⁷⁴⁹ Ma'rifet, İbn Mücâhid'in kıraatleri yediye tahsisini otoritenin gücünü kullanarak zorla yaptığını belirtmekte ve bunu fıkıh mezheplerinin dörtle sınırlandırılmasına benzetmektedir. bk. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/52. Öztürk de, Ma'rifet'e paralel şekilde İbn Mücâhid'in yedi kıraat vurgusunu, kıraat alanında bir ortodoksi oluşturma projesi olarak görmektedir. bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri*, 230. Bunlara mukâbil oryantalist Christopher Melchert, İbn Mücâhid'in yedi kıraati yerleştirmek için güç kullandığı davalar olarak öne çıkartılan İbn Miksem ve İbn Şenebûz davalarıyla ilgili suçlamaların, noktasız ve harekesiz Kur'an metninin istenilen şekilde yorumlanabileceği ve tevarüs edilen geleneğin terk edilmesi

Nâfi‘ (öl. 169/785), Ebû Amr (154/771), İbn Âmir (öl. 118/736), Âsım b. Behdele (öl. 127/745), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805)’nin kıraatlerinin mütevâtir olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında yedi kıraati ona (kırâat-i aşere) tamamlayan Ebû Ca‘fer el-Kârî (öl. 130/748), Ya‘kub el-Hadramî (öl. 205/821) ve Halef b. Hişâm’ın (öl. 229/844) kıraatleri de genellikle mütevâtir olan kıraatler kapsamında değerlendirilmiştir.⁷⁵⁰

Ehl-i sünnet’in görüşü, on kıraatin mütevâtir olduğu şeklinde meşhur ise de kıraatler hakkında tevâtür kavramının kullanıldığına dair ilk asırlardan bir delil göstermek mümkün değildir. Nitekim kıraatlerin mütevâtir olduğunu ileri süren Ebû Hayyân el-Gırnâtî (öl. 745/1344), İbn Sübkî (öl. 771/1369), Ebû Saîd Ferec b. Lübb (öl. 783/1381), Nüveyrî (öl. 857/1453), Kastallânî (öl. 901/1496), Zekerîyya el-Ensârî (öl. 926/1529 ve Dimyâtî (öl. 1117/1705) gibi isimlere bakıldığında, bunların müteahhir dönem âlimleri olduğu görülmektedir.⁷⁵¹ Ayrıca Ehl-i sünnet’in önde gelen kıraat bilginlerinden İbn Mücâhid ve Ebû Şâme’nin kıraatleri sahih ve şâz olarak ikiye; Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnü’l-Cezerî’nin de kıraatleri sahih, âhad ve şâz olarak üçe taksim ettikleri, ancak tevâtür kavramına yer vermedikleri dikkat çekmektedir.⁷⁵² Dolayısıyla, Ehl-i sünnet’in tarihî seyir içerisinde topyekûn bir şekilde kıraatlerin mütevâtirliğini savunduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar “tevâtür” kavramını kullanıp kullanmama noktasında bir ihtilaf bulunsa da Sünnî ulemâ yedi veya on kıraatin sahihliği noktasında ittifak etmiştir.

Sünnî gelenekte hâkim olan yedi veya on kıraatin sahih ya da metevâtir olduğu görüşü, Şîî âlimler tarafından reddedilmiştir. Hâdî Ma‘rifet de aynı şekilde tevâtür düşüncesini reddederken kıraat ihtilafına etki eden sebeplerin aslında tevâtürün olmadığını ortaya koyduğunu belirttikten sonra, bu hususa yine Ehl-i

ile ilgili olduğunun altını çizmektedir. Melchert, daha sonra gelen âlimlerin sahih kıraatlerle ilgili İbn Mücâhid’den farklı bir liste ortaya koyabilmiş olmalarını da İbn Mücâhid’in böyle bir niyetinin olmaması ile açıklamaktadır. bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 229.

⁷⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me‘âni’l-kırâât* (Dımaşk: y.y., 1979), 94-97; Ebü’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Tayyâr Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1395/1975), 173-174; Ebû Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur‘ân*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2006), 1/318-319.

⁷⁵¹ Şen, *Şîa’nın Kıraatlere ve Kur’an Tarihine Bakışı*, 175-179.

⁷⁵² Mehmet Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şîa’nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal Dergisi* 8/3 (2011): 87.

sünnet'ten birçok ismin kıraatlerin mütevâtir olmadığına dair görüşlerini delil getirmektedir. Böylece Ma'rifet, Sünnî düşünceye yine Sünnî isimlerden hareketle birtakım eleştiriler getirmektedir. Örneğin; Zerkeşî, Kur'an ve kıraatlerin iki ayrı hakikat olduğunun altını çizmektedir. O, Kur'an'ı beyan ve i'câz için Hz. Peygamber'e nâzil olan vahiy olarak tanımlarken; kıraatleri ise harflerin yazımı ve keyfiyeti noktasında bu vahyin lafızlarında meydana gelen ihtilaf olarak tanımlamaktadır. Zerkeşî, yedi kıraatin Cumhura göre mütevâtir olduğunu belirtirken, gerçekte bunların sadece yedi kıraat imamından itibaren mütevâtir olduğunu, Hz. Peygamber'den itibaren tevâtürlüğünde ise şüphe bulunduğunu belirtmektedir. Zira yedi imamın isnadları bir kişinin diğer bir kişiden nakli şeklinde olup tevâtür şartını sağlamamaktadır.⁷⁵³ Yine İbnü'l-Cezerî, şayet kıraat ihtilafları hususunda tevâtür şart koşulursa yedi imamdan ve diğerlerinden gelen birçok kıraatin yok sayılması gerektiğini belirtmektedir. Kendisinin de önceden bu görüşe (tevâtür) meylettiğini fakat daha sonra bu görüşün yanlışlığını fark edip selef ve halef ulemasının görüşüne tabi olduğunu kaydetmektedir.⁷⁵⁴ Ma'rifet, bunların haricinde Sünnî çevreden Ebû Şâme el-Makdisî, Fahreddîn-i Râzî, Kurtubî ve Süyûtî; Şîa'dan ise Cevâd Belâgî ve Hûî'nin açıklamalarına atıfta bulunarak kıraat ilminin önde gelen isimlerinin kıraatlerin mütevâtirliği meselesine karşı çıktığına dikkat çekmektedir.⁷⁵⁵

Ma'rifet, kıraatlerin mütevâtir olması gerektiği hususunda ısrar edenlerin boş bir taassub içerisine girdiğini kaydetmektedir. Bu bağlamda o, kıraatlerin mütevâtir olmaması Kur'an'ın mütevâtir olmamasına götüreceği için küfür olarak gören Ebû Saîd Ferec b. Lübb'ü bu duruma örnek göstermektedir. Yine o, kıraat imamlarının senetlerinin âhâd olmasını "senetlerin bir topluluğa tahsisinin kıraatlerin başkalarından da gelmesine engel olmadığı" teziyle izah eden⁷⁵⁶ İbnü's-Sübkî'yi de taassupla itham etmektedir.

Ma'rifet, çağdaş Sünnî âlimlerden Zürcânî'nin de kıraatlerin mütevâtir olduğu yönündeki açıklamalarını sert bir dille eleştirmektedir. Şöyle ki Zürcânî, tevâtürün şartları oluşmadığı için daha önceki yazılarında on kıraatin mütevâtir

⁷⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318-319; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/44-46.

⁷⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/23-24; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/44-46.

⁷⁵⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/44-48.

⁷⁵⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/49.

olmadığı sonucuna varmıştır. Zürkânî'nin bu sonuca ulaşmasında Ebû Şâme'nin kıraatleri mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan olarak ikiye ayırması ve mütevâtirlik iddiasında bulunanların da kıraatlerin ancak imamlardan itibaren mütevâtir olduğunu savunduklarını⁷⁵⁷ söylemesi etkili olmuştur. Ancak Zürkânî daha sonra, mesele üzerine tekrar okumalar yaptıktan sonra fikrini değiştirmiş, İbnü'l-Cezerî'nin görüşüne tabi olduğunu söyleyerek on kıraatin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵⁸

Hâdî Ma'rifet, İbnü'l-Cezerî'nin gençlik çağında kaleme aldığı *Müncidü'l-mukriîn* adlı eserindeki bu görüşünde duygusal davrandığını ancak daha sonra bu görüşünden döndüğünü belirtmektedir.⁷⁵⁹ Ma'rifet, İbnü'l-Cezerî'nin gençliğinde verdiği yanlış hükümden döndüğünü, ancak onu taklit eden Zürkânî'nin ise hala onun ilk görüşünü tercih ederek taassuba devam ettiğini söylemektedir.⁷⁶⁰

Ma'rifet, tevâtür kavramının hadis ilminde, bütün tabakalarda yalan üzerine ittifakları mümkün olmayacak kadar ricâli çok olan hadis için kullanıldığını ifade etmekte, bunun da kıraatler için mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre, kıraat imamları dahi kıraat tercihlerinin ekserisinde bir takım delil ve illetlere istinaden kıraatlerini tercih etmişken; kıraat hakkında eser kaleme alan bazı müellifler, özellikle yedi kıraatin senedini Hz. Peygamber'e ulaştırmak için yoğun çaba sarfetmişlerdir.⁷⁶¹

Ma'rifet bu noktada, sahâbeye en yakın zamanda yaşamış kıraat imamı olan İbn Âmir'in kıraatini örnek vererek eleştirilerini sürdürmektedir. Şöyle ki İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir'in kıraati için dokuz senet zikretmiş, bunlardan Hz. Peygamber → Osman b. Affân → Muğîre b. Şihâb el-Mahzûmî → İbn Âmir senedinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir. Bu senette geçen Muğîre'nin kim olduğunun bilinmediğini belirten Ma'rifet, Zehebî'nin bu kişi hakkında "Sanırım, Muâviye döneminde Şam'da kıraat dersleri veren birisiydi." diyerek tereddüdünü ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir. Esâsen Ma'rifet, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Ali el-Fârisî gibi birçok ismin, İbn Âmir'in kıraatini problemli gördüğünü

⁷⁵⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 177-178.

⁷⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/438-440.

⁷⁵⁹ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/23-24.

⁷⁶⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/56.

⁷⁶¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/61.

belirtmektedir. Ayrıca Muğîre'nin Hz. Osman'dan kıraati nerede ve ne zaman aldığını da sorgulayan Ma'rifet, bunun tamamen uydurulmuş bir hoca-talebe ilişkisi olduğunu öne sürmekte ve senette yer alan Hz. Osman'ın ne zamandan beri kıraat hocası olarak bilindiğin söyleyerek tarizde bulunmaktadır. Hâdî Ma'rifet burada, kârî ile sahâbe arasında bir isnadın bulunduğu farzedilse dahi, bunun tevatür değil kesinlikle âhâd haber kategorisinde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, İbn Âmir'in senedi böyleyken, sahâbeye yakınlık olarak ikinci ve üçüncü sırada yer alan İbn Kesîr ve Âsım'ın durumları da bundan farklı değildir. Zira İbn Kesîr'in senedinde sadece Abdullah b. es-Sâib, Mücâhid b. Cebr ve İbn Abbâs'ın mevlası Dirbâs olmak üzere üç kişi yer almaktadır. Aynı şekilde, Âsım'ın senedinde yer alanlar ise yalnızca Ebû Abdurrahman es-Sülemî ile Zir b. Hubeyş'tir.⁷⁶²

Şîî âlimlerin ve Ma'rifet'in kıraatlerin mütevâtir olmadığına dair en güçlü delilleri, selef âlimlerinin yedi kıraat de dâhil olmak üzere kıraatlere yönelttikleri olumsuz eleştirilerdir. Ma'rifet haklı olarak, Hz. Peygamber'den mütevâtiren gelen bir kıraati eleştirmeye hangi Müslümanın cüret edebileceğini sormaktadır.

Örneğin; Ahmed b. Hanbel, İmam Hamza'nın kıraatini kerih görür ve onun arkasında namaz kılmayı hoş karşılamazdı. Ebû Bekir b. Ayyâş da onun kıraatinin kendilerine göre bidat olduğunu ifade ederdi. Aynı şekilde İbn Düreyd "Hamza'nın kıraatini Kûfe'den çıkartmak istiyorum." demiştir.⁷⁶³ Aynı şekilde Ma'rifet, Arap dilcilerinin kurrâdan birçoğunun kıraatini hatalı bulmasını, kıraatlerin mütevâtir olmadığına delil olarak göstermektedir. Örneğin; Ebû'l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900), Hamza'nın "نَسَّ الْحُوبَ وَالْأَرْحَامَ"⁷⁶⁴ ifadesindeki "وَالْأَرْحَامَ" kelimesini mecrûr ve "وَمَا قَتَمَ بِمُخْرَجِي"⁷⁶⁵ ifadesindeki "بِمُخْرَجِي" kelimesini de mütekellim yâ'sının kesresiyle okumasını hatalı bulmuştur. Mağribli dil âlimi İbn Usfûr (öl. 669/1270), İbn Âmir'in "قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ" şeklinde okuyuşunu hatalı bulurken, Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) de yine İbn Âmir'in "أَرْحَمُهُ"⁷⁶⁶ şeklinde okuyuşunu hatalı bulmuştur.⁷⁶⁷ Kıraatlerinin Arap dili

⁷⁶² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/60-61.

⁷⁶³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/27-28; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/62-63.

⁷⁶⁴ en-Nisâ 4/1.

⁷⁶⁵ İbrâhim 14/22.

⁷⁶⁶ el-A'râf 7/111.

açısından eleştirilmesinde, meşhur dil âlimi Sîbeveyhi dönüm noktası olup onun *el-Kitâb*'nda Ma'rifet'in zikrettiği bu eleştirilerin örneklerini bulmak mümkündür.⁷⁶⁸

Ma'rifet bu noktada, Rasûlüllah'tan tevâtüren nakledilen bir kıraati kerih görmenin müslümana yakışmayacağını ifade etmektedir ki bize göre de onun bu eleştirisi yerindedir. Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla kıraatleri eleştiren Sünnî cenahtan birçok dilci olmasına rağmen, bu eleştirilere karşı “Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak nakledilen bir kıraatin eleştirilemeyeceğine dair” güçlü bir tepki gösterilmemiştir. Oysa mütevâtir haberi inkâr etmenin itikadî sonuçları vardır. Nitekim Fahu'l-İslâm Pezdevî, mütevâtiri inkâr eden ve ona aykırı davranan kişinin kâfir olacağını belirtmektedir.⁷⁶⁹ Kardeşi Ebü'l-Yüsr Pezdevî de Kur'an'la sabit olan birşeyi inkâr etmekle mütevâtir haberle sabit olan şeyi inkâr etmenin aynı olduğunu söylemekte ve ikisinin de sonucunun küfür olduğunu bildirmektedir.⁷⁷⁰ Fahrüddîn Râzî de bu sıkıntının farkına varmış olacak ki yedi veya on kırâate mütevâtir denmesinde bir takım problemler olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki kıraatlerin mütevâtir olması halinde kıraatler arasında tercihte bulunmanın küfür olmasa da fasıklık olarak nitelendirilmesi gerekeceğine dikkat çekmiştir.⁷⁷¹

Ma'rifet'e göre, kıraatlerin mütevâtir olmadığını gösteren delillerden bir diğeri de kıraat âlimlerinin kıraatler için illet ve hüccetlere yer vermeleridir. Ma'rifet, kıraatlerin mütevâtir olması durumunda “Şu sebepten dolayı bu kelime böyle okunmuştur.” gibi bir ta'lile ihtiyaç duyulmayacağını belirtmektedir. Mesela; Mekkî b. Ebî Tâlib, “*el-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb*” isimli eserinde muhtelif kıraatlerin illetlerine dair kapsamlı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin; İbn Kesîr, “*فِي آتِ السَّالِينَ*”⁷⁷² âyetindeki “فِي آتِ” kelimesini “فِي آتِ” şeklinde “müfred” olarak okumuştur. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib, Hz. Yûsuf kıssasında birçok

⁷⁶⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/63.

⁷⁶⁸ bk. Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *Kitâbü Sîbeveyhi*, thk. Abdüssellam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/ 1988), 1/273, 2/383, 3/555.

⁷⁶⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/533; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 118.

⁷⁷⁰ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hucce*, nşr. Abdülkâdir b. Yâsîn b. Nâsır el-Hafîb (Beyrut: 1420/2000), 121; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 118.

⁷⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/63; *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 119.

⁷⁷² Yûsuf 12/7.

ibretler olmasına rağmen İbn Kesîr'in bu kıssanın tamamını tek bir ibret vesikası kabul ederek “وَجِئْنَا ابْنَنَ مَرْيَمَ” şeklinde tekil okuduğunu söyler ve bu durumu “وَأُمُّ هَاطِلَةَ”⁷⁷³ âyetiyle de desteklemeye çalışır. Diğer kıraat imamları ise “فِي الثَّلَاثِ وَالْهَيْئِ” âyetindeki “فِي الثَّلَاثِ” kelimesini cemî' olarak okuyarak, bu ifadenin Hz. Yûsuf'un muhtelif hallerinde cereyân eden farklı ibretlere işaret ettiğini belirtmişlerdir.⁷⁷⁴

“İllet” ve “Huccet” adı altında yazılan bu eserler, kıraatlerin farklı şekillerde okunmasının sebebini açıklamak ve muhatabı ikna etmek için kaleme alınmıştır.⁷⁷⁵ Bir başka ifadeyle, bu kıraatlerin dil çerçevesinde savunulması, Kur'an'da lahn iddialarının olduğu âyetleri dil kuralları çerçevesinde savunmak gibidir. Nasıl ki bu âyetler için “Allah'ın keliması böyledir.” denilerek iktifa edilmemiş ve Arap diline uygunluğu ispat edilmeye çalışılmışsa kıraatler için yapılan ta'liller de aynı şekildedir. Nitekim bazı Şîî araştırmacılar, bu konuda Ma'rifet'i haksız bulmuş, kıraatlerin nahvî ve edebî ta'lilini yapmak üzere yazılan eserlerin onların ictihâdî olduğuna delalet etmeyeceğini belirtmişlerdir.⁷⁷⁶

Sonuç olarak, Ma'rifet'e göre kıraatlerin mütevâtirliği söz konusu değildir. Aslında Ma'rifet, her ne kadar bütün meseleyi kıraatlerin mütevâtir olup olmadığı düşüncesi üzerinden değerlendirse de aslında hem Şîa'nın geneline hem de Ma'rifet'e göre kıraatler mütevâtir olmadığı gibi sahih de değildir. Şîa'ya göre, kıraatlerin Hz. Peygamber'den itibaren bir senet çerçevesinde geldiği yönündeki Sünnî kabulün aksine, kıraat ihtilaflarının kaynağı râvilerin bizzat kendileridir. Ancak Ma'rifet'in, pergelin bir ucunu “kıraatlerin râvilerden kaynaklandığı hususunda” sabit tutmakla birlikte, Sünnî kaynaklardan istifade ile ve de onları analizle Şîî kaynaklarda kadük bırakılan kıraat alanına dair oldukça kapsamlı bir çalışma ortaya koyduğunun altı çizilmelidir.

⁷⁷³ el-Mü'minûn 23/50.

⁷⁷⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-kırââtî's-seb'*, 2/5; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/69-70.

⁷⁷⁵ Abdurrahman Çetin, “Kur'an Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, [Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına], 2/3 (2002): 87-88.

⁷⁷⁶ Abbâs Hemâmî & İhsân Pürismâil, “Nakdî ber noviştâri 'el-Kırâât fi neş'etihâ ve tetavvurihâ'”, *Pejûheşi nâme-i Kur'an ve Hadis* 4 (Tâbistân 1387): 33-34.

2. 6. 3. Kıraatlerin Tefsire ve Ahkâma Etkisi

Kıraatlerin tefsire ve ahkâma etkisine klasik Sünnî tefsirlerde değinildiği gibi,⁷⁷⁷ çağdaş dönemde de gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde bu konuya hasredilmiş birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir.⁷⁷⁸ Diğer taraftan, kıraat ihtilaflarını râvilerin ictihadına indirgeyen Şîî düşünceden böyle bir yaklaşım beklenmese de kıraat ihtilaflarının tefsir ve ahkâma etkisinin Şîa ve dolayısıyla da Hâdî Ma'rifet tarafından nasıl değerdendirildiği merak uyandırmaktadır.

Klasik dönem Şîî âlimlerinin, tefsir ve ahkâm noktasında kıraat farklılıklarından istifade ettiğine dair çok sayıda örnek vardır. Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî gibi Şîî müfessirler, her ne kadar direkt sebep olarak kıraat farklılığını göstermeseler de şer'î ahkâmı açıklarken kıraat farklılıklarından istifade etmişlerdir. Örneğin; Tûsî, Nisâ sûresinin 24. âyetini mut'a nikâhının câiz olduğuna delil gösterirken, “فَمِ السَّبْعُ مِنْهُ إِلَى أَجَلٍ مِمَّنْ” şeklindeki İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs kıraatlerini delil getirmektedir.⁷⁷⁹ Aynı şekilde Ebü'l-Fütûh Râzî de yemin keffâreti olarak tutulması gereken üç günlük orucun⁷⁸⁰ İmâmiyye'ye göre de peşpeşe tutulması gerektiğini açıklarken İbn Mes'ûd'un kıraatindeki “تَمْلِعات” kaydına atıfta bulunmaktadır.⁷⁸¹

Çağdaş Şîî âlimlerden Hûî ise kıraatlerin hüccet olamayacağını ve şer'î bir hükme delil teşkil edemeyeceğini belirtmektedir. Hûî buna neden olarak ise kurrâdan her birinin rivayetinde hata yapma ve karıştırma ihtimalini göstermektedir. Ona göre, kıraatlerden en azından bir kısmının Rasûlüllah'tan

⁷⁷⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/234; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/349; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, *et-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdü'l-maksûd b. Abdü'r-rahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1425/2004), 1/283; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/161; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/326; Yazır, *Hak Dîni*, 1/462.

⁷⁷⁸ bk. İsmail Karaçam, *Kirâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2013); Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012); Ömer Sâlim Bâzmûl, *el-Kirâat ve Eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, (Dahrân: Dâru'l-hicret, 1416); Sabri Abdurraûf, *Eseru'l-kirâât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Riyâd: Advâu's-selef, 1418); Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2, sayı 3(2015): 151-176; Yaşar Akaslan, "Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 38 (2015): 205-232.

⁷⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/166.

لايُؤَاخِذُكُمُ الشَّيْطَانُ فِي مِلِّكُمْ وَلِكُلِّ يَوْمٍ أَجْزَاءٌ لَكُمْ فَذُكِّرُوا (el-Mâide 5/89). “أَوَلَيْسَ لَهُمْ أَوْتَارُ رِجَالِهِمْ فِي حُجْرِهِمْ أَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمُ اللَّهُ مَخْرَجًا يَخْرُجُونَ أَلَيْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّتُ فِي أَمْ

⁷⁸¹ Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 7/130.

gelmediğinin kesin olarak bilinmesi ve bazı kıraatlerin arasında teâruzun olması bütün kıraatlerin geçersizliğine delil teşkil etmektedir.⁷⁸²

Hâdî Ma‘rifet ise şayet kıraatlerin mütevâtir olduğu kabul edilirse bu takdirde tıpkı Ehl-i sünnet’te olduğu gibi tefsir ve hüküm istinbâtında kıraatlerin açık bir tesirinden söz edileceğini belirtmektedir. Ancak, Kur’an’ın bir harf üzere nâzil olduğu, ihtilafların ise tamamen râvilerden kaynaklandığı kabul edildiğinde ise kıraat ihtilaflarına tefsirde yahut hüküm istinbâtında bir değer atfetmenin gereksiz olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Ma‘rifet, Sünnî âlimlerin kıraat ihtilaflarının ahkâma etkisine dair verdiği bazı örnekleri incelemekte ve gerçekte kıraat ihtilaflarının tefsire ya da ahkâma bir etkisinin olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.

Örneğin; Nisâ ve Mâide sûrelerinde yer alan “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ”⁷⁸³ ifadesini Hamza, Kisâi ve Halef “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ” şeklinde elif’siz okumuşlardır. Sünnî fıkıh mezheplerinden Hanefilere göre bu âyet, meşhur kıraate göre “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ” şeklinde okunduğu zaman tek bir manayı yani “kadınlarla cinsî birleşme” anlamını ihtiva etmektedir. Oysa âyet, diğer üç imamın kıraatine göre yani “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ” şeklinde okunduğunda müteşâbih olup bu ifadenin hem cinsî münasebete hem de kadına yalnızca dokunma anlamlarına gelmesi muhtemeldir. Hanefilere göre meşhur kıraatte cinsî münasebet kastedildiğinden, kadına yalnızca dokunmak abdesti bozmaz. Zira burada esas alınması gereken tek bir manaya (cinsî münâsebet) ihtimali olan “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ” kıraatidir. Hem dokunma hem de cinsî münâsebet anlamlarına muhtemel olan “أَوَلَمْ يَكُنْ لِّلنِّسَاءِ” kıraati ise müteşâbih olup muhkem olan diğer kıraate hamledilmesi gerekmektedir.⁷⁸⁴ Şâfiler ise erkeğin kendisine nikâh düşen kadına dokunması ile hem erkeğin hem de kadının

⁷⁸² Hûî, *el-Beyân*, 164-166. Ziya Şen’in Şîa’ya göre kıraatlerin hüccet olamayacağına dair ifadesi de Hûî’nin görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla bu görüşün en azından klasik dönem Şîi âlimlerin genel tavrını yansıtmadığını ifade etmeliyiz. bk. Şen, *Şîa’nın Kıraatlere ve Kur’an Tarihine Bakışı*, 187-189.

⁷⁸³ en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

⁷⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/8.

delalat ettiği söylenmiştir. Nitekim fakihler de bu konuda ihtilaf etmişler; Şâfiî ve Mâlik'in de içerisinde olduğu cumhur, hayız kanı kesildikten sonra gusletmeden âdet gören kadınla birleşmeyi câiz görmemişlerdir. Bunların aksine Ebû Hanîfe ise söz konusu kadınla bir araya gelmek için hayız kanının kesilmesini yeterli görmüştür.⁷⁹¹

Ma'rifet'e göre, bu konudaki fukahâ ihtilafının, söz konusu kıraat ihtilafı ile bir ilgisi yoktur. Buradaki ihtilaf tamamen âyetin siyâkından kaynaklanmaktadır. Zira âyetin zâhirinden, âdet sonrasında kadına yaklaşabilmenin iki şartı olduğu anlaşılmaktadır ki bunlar da “kanın kesilmesi” ve “gusüldür”. Ancak âdet kanının kesilmesinin akabinde gusülden önce birleşme câiz olsaydı bu takdirde âyetin devamındaki “فَإِذَا طَمَرْنُ” ifadesinin bir faydası kalmazdı.

Âdet kanının kesilmesinden sonra gusletmeden önce kadına yaklaşıp yaklaşılmaması konusundaki ihtilaf sadece Sünnî fukahâyâ mahsus olmayıp İmâmiyye fukahâsı arasında da benzer bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Şeyh Sadûk, “gusletmeden önce birleşmenin câiz olmadığını, ancak erkeğe şehveti galip gelirse bu takdirde kadına sadece avret yerini yıkamayı emretmesi yeterli olacağını” söylemiştir. Bunun aksine Şîî kaynaklarda gusletmeden önce birleşmenin câiz olmadığına dair rivayetler de vardır. Mesela bir rivayette Ebû Basîr, Ebû Abdillâh'a, âdetli olan kadın temizlik dönemine girse gusletmeden önce kocasıyla birleşip birleşmeyeceğini sormuş, o da gusletmeden önce bunun câiz olmadığını söylemiştir.⁷⁹²

Sonuçta Ma'rifet'e göre ne Sünnî kaynaklarda ne de Şîî kaynaklarda fetvânın ihtilafını gerektiren sebep, kıraat farklılığı değil rivayetlerdeki farklılıktır.⁷⁹³

2. 6. 4. Şîa ve Hafs Rivayeti

İmamlardan gelen rivayetlerde kıraatler arasında herhangi bir ayırım yapılmamış ve bütün kıraatlerin ravilerin içtihadı olduğu ifade edilmiştir. Bu

⁷⁹¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/108-110.

⁷⁹² Allâme Hillî, *el-Muhtef*, 1/189-190; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/111-112.

⁷⁹³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/112.

durumda Şîî/İmâmîyye'nin kıraat tercihi ve bu tercihi etkileyen faktörler de elbette önem arz etmektedir.

Ülkemizde Şîa üzerine yapılan bazı çalışmalarda Şîîlerin Âsım kıraatinin Hafs rivayetini tercih ettiği gibi bir genelleme yapıldığı görülmektedir.⁷⁹⁴ Ancak son dönem bazı Şîî âlimlerin eserlerinden hareketle dile getirilen bu söylem, bizce tahkik edilmeye muhtaçtır. Nitekim Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabersî'nin ifadeleri, Şîa'nın tercih ettiği kıraat, “Âsım kıraatinin Hafs rivayetidir.” şeklindeki bir genellemeye pek de müsaade etmemektedir. Ona göre, Şîî rivayet kaynaklarında ve mezhep mensupları arasında yaygın olan şudur: Kur'ân-ı Kerîm, bir olan nebiye bir harf üzere indirilmiştir. Kurrâ arasında yaygın olarak kullanılan kıraatler, icmâ ile câizdir. Yani her Müslüman, dilediği kıraati okuma noktasında özgürdür. Bir kıraatin güzel görülmesi ya da öne çıkartılması hoş karşılanmadığı gibi bir kıraatin yasaklanması da doğru değildir.⁷⁹⁵ Dolayısıyla Tûsî ve Tabersî tarafından herhangi bir kıraat imamının ismi zikredilmediği gibi, insanların genelinin okuyuşundan ziyade kurra arasında yaygın olan kıraatlerle okumanın tavsiye edildiği görülmektedir.

Klasik dönem Şîî âlimlerin kıraat tercihi noktasındaki görüşleri böyle iken, yirmi yüzyılın başında yaşamış önemli Şîî âlimlerinden Cevâd Belâgî'nin de aslında belli bir kıraati tercih etmediği anlaşılmaktadır. Belâgî'ye göre kıraatler haber-i vâhid kanalıyla gelmekle birlikte, aynı zamanda asırlardır Müslümanlar arasında yaygın ve mütevâtir olan resm-i mushafla çelişmektedir. Ayrıca kıraat imamlarının hiçbirisinin adaleti ve güvenilirliği sabit olmadığı gibi, yine çoğunluğu kendileri gibi adaleti sabit olmayan kişilerden kıraatleri rivayet etmişlerdir. Hatta genelde de rivayeti aldıkları şahısla ihtilaf halindedirler. Örneğin; Şu'be ve Hafs, birçok yerde Âsım'a muhalefet etmiştir. Hem resm-i mushafa uygun ve de Müslümanlar arasında okuna gelen kıraatten ayrılmak doğru değildir. Belâgî son olarak, İmâmîyye Şîasının insanların genelinin kıraatiyle okumakla memur olduğunu⁷⁹⁶ ifade etmiştir.⁷⁹⁷ Görüldüğü üzere, kıraat

⁷⁹⁴ bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 245-246; Habibov, *İlk Dönem Tefsir Anlayışı*, 150-151; Şen, *Şîa'nın Kıraatlere Bakışı*, 190-192; Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi”, 95.

⁷⁹⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/10.

⁷⁹⁶ Öztürk, Belâgî'nin bu ifadesinden onun Âsım kıraatinin Hafs rivayetini kastettiğini çıkarmaktadır. Ancak Belâgî'nin açıklamalarının öncesine bakıldığında herhangi bir kıraat

İmamlarının ihtilafını eleştiren Belâgî, herhangi bir kıraat imamının ismini telaffuz etmeksizin resm-i mushafa muvafakat vurgusu yapmaktadır. Aynı şekilde önemli merci-i taklidlerden kabul edilen Hûî de Âsım ve Hafs da dâhil olmak üzere kıraat imamlarını güvenilir kabul etmemekte ve herhangi bir kıraati de tercih etmemektedir. Hatta Hûî'ye göre, yedi veya on kıraatten olmasa da insanlar arasında yaygın olan her kıraatle Kur'an'ı okumak caizdir.⁷⁹⁸ İran Devrimi'nin lideri olan Humeynî de en güzel olanın hâlihazırda Müslümanların elinde mevcut olan mushaftan ayrılmamak olduğunu söylemiş ve de herhangi bir kıraati işaret etmemiştir.⁷⁹⁹

Şîa içerisinde kurrâ tarafından kabul edilen veya Müslümanlar arasında yaygın olan kıraatlerle Kur'an'ı okumanın câiz olduğunu belirten bu isimlerin yanı sıra, yedi veya on kıraate göre okumanın câiz olduğunu belirtenler de vardır. Mesela Şehîd-i Evvel olarak bilinen Ebû Abdillâh el-Âmilî'ye (öl. 786/1384) göre yedi veya on kıraatle okumak câizdir; ancak şâz kıraatlerle okumak câiz değildir.⁸⁰⁰ Bir başka Şîi fakih İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (öl. 726/1325) göre ise mütevatir olan yedi kıraatle okumak vacip olup; bunun dışında diğer üç kıraatle ve de şâz kıraatlerle Kur'an'ı okumak câiz değildir.⁸⁰¹ Az da olsa geç dönem Şîi âlimlerden Âsım kıraatini öne çıkaranlar da bulunmaktadır. Mesela Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâsub, kıraatlerin en fasihinin Âsım kıraati olduğunu ifade etmektedir. Zira Âsım, diğer kıraat imamlarının idğam yaptığı yerde izhar, teshil ile okudukları hemzeye tahkik ve imâleyle okudukları elifleri de fetha ile okumuştur.⁸⁰²

Bize göre, ülkemizdeki bazı araştırmacıların ileri sürdüğü “Şîa'nın, Âsım kıraatinin Hafs rivayetini tercih ettiği” şeklindeki görüşün, bu araştırmacıların istifade ettiği kaynaklar da göz önünde bulundurulduğunda Hâdî Marifet'e ait

imamının ismini telaffuz etmediği gibi hepsinin adalet ve güvenilirliğini sorgulamakta hiçbir kıraat imamını öne çıkarmadığı görülmektedir. bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 245.

⁷⁹⁷ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/29-30.

⁷⁹⁸ Hûî, *el-Beyân*, 167-168.

⁷⁹⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/159.

⁸⁰⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Cemâlidîn el-Âmilî, *ed-Dürüsü's-Şer'iyye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty), 1/35.

⁸⁰¹ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Tezkiratü'l-fukahâ* (Kum: Müessesetü âli'l-beyt li-ihyâi't-türâs, 1423), 1/115.

⁸⁰² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/224-225.

olduğudur. Bu bağlamda Ma‘rifet’in hocası Hûî’nin tercihinin de Âsım kıraatinin Hafs rivayeti olduğuna dair aktarılan bilgi de⁸⁰³ doğru değildir. Zira o da diğer Şîî müelliflerin çoğu gibi, bir kıraat tercihinde bulunmamıştır. Dolayısıyla Hâdî Ma‘rifet’in kıraatler noktasındaki bu tercihinin, Şîa’nın genelinin asırlardır süre gelen tercihi olarak takdim etmek pek de isabetli değildir. Şu var ki Ma‘rifet’in yanı sıra çağdaş bazı eserlerde, Âsım kıraatinin Hafs rivayetinin Hz. Ali’nin kıraati olduğu belirtilerek öne çıkartıldığı da görülmektedir.⁸⁰⁴

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o, ilk dönemden günümüze kadar ki süreçte müslümanlar arasında yaygın olan kıraatin Âsım’ın Hafs rivayeti olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Hafs rivayetinin bu kadar yaygın olmasının iki sebebi vardır: Birincisi, İmam Âsım ve Hafs Müslümanlar arasında mütevâtir olan ve de halkın okuyuşuna muvafık olan kıraati alma konusunda istekli davranmışlardır. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar Hafs’ın kıraatini benimsemiş değildir. Aksine Hafs, insanlar tarafından benimsenen kıraati toplamıştır. İkincisi ise kurra arasında Âsım, Kur’an’ı alma konusundaki dikkat ve titizliği ile temayüz etmiştir. Ayrıca Âsım, kıraatini Ebû Abdurrahman es-Sülemî vasıtasıyla yalnızca Hz. Ali’den nakletmiştir.⁸⁰⁵ Ebû Bekir b. Ayyâş’ın rivayetine göre Âsım şöyle demiştir: “Bana Abdurrahman es-Sülemî’den başka hiç kimse kıraat öğretmedi. O da kıraatini Hz. Ali’den okumuştur. Ben onun yanından döndükten sonra kıraatimi, Abdullah b. Mes‘ûd’dan okumuş olan Zirr b. Hubeyş’e arz ediyordum.”⁸⁰⁶ Yine Zehebî’nin naklettiğine göre Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî’ye hiç muhalefet etmemiş ve Sülemî’nin de Hz. Ali’ye hiç muhalefet etmediğini söylemiştir.⁸⁰⁷

Ma‘rifet, Âsım kıraatinin sıhhatini ispat etmek için Sünnî kaynaklardan birçok nakilde bulunmakta ve bu kıraatin her devirde Müslümanlar tarafından tercih edilen kıraat olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca Ma‘rifet, Ahmed b. Hanbel’in de Âsım’ın kıraatini diğerlerinin kıraatine tercih ettiğini ve buna

⁸⁰³ bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 150-151; Şen, *Şîa’nın Kıraatlere Bakışı*, 190.

⁸⁰⁴ bk. Ekber Hâşimî Rafsancânî, *Tefsîr-i Rahnûmâ* (Kum: İntişârât-i Defter-i Teblîğ-i İslâmî, 1427), 1/17-18; Seyyid Müeddeb Rızâ, *Nüzûlü Kur’ân ve Ru’yâye Heft Harf*, 57.

⁸⁰⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/221.

⁸⁰⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâi’l-kibâr ala’t-tabakâti ve’l-a’sâr*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf vd. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1404), 1/207-208.

⁸⁰⁷ Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâi’l-kibâr*, 1/92.

gerekçe olarak da, Kûfe ehlinin bu kıraati tercih etmesini gösterdiğini aktarmaktadır.⁸⁰⁸ Diğer taraftan Ma‘rifet’in hocası Hûî, kıraatlerin sıhhatinin olmadığına dair en büyük delilin, on kıraat imamının biyografilerinde olduğunu söyleyip onlar hakkında yapılan cerh ve ta‘dîl rivayetlerini ön plana çıkarmaktadır.⁸⁰⁹ Hûî’nin aksine Ma‘rifet ise bütün kıraat imamları hakkında sadece olumlu bilgileri aktarması da onun Âsım kıraatini tercih etmesiyle yakından ilgilidir. Muhtemelen o, diğer kıraat imamları hakkındaki cerh ve ta‘dîl ifadelerinin Âsım ve râvisi Hafs hakkında da olduğunu bildiğinden kıraat imamları hakkındaki eleştirilere hiç değinmemeyi tercih etmiştir.⁸¹⁰

Şîî âlimlerin kurra arasında bilinen kıraatlerle Kur’an’ın okunmasına cevaz verirken delil ve gerekçelerinin neler olabileceğini sorgulayan Ma‘rifet; müslümanların bu kıraatleri benimsemesini, fukahânın icmâsını ve çoğunluğun uygulamasına göre hareket edilmesi yönünde imamlardan gelen rivayetleri gerekçe göstermektedir. Ancak Ma‘rifet, imamlardan gelen ahbarda özellikle iki emrin öne çıktığını belirtmektedir. Bunlar; insanların okuduğu kıraatle Kur’an’ı okuma ve kendilerine öğretildiği gibi okuma.⁸¹¹ Fakat yedi kıraatten bazılarının bu rivayetlerin kendilerinden nakledildiği Ca‘fer-i Sâdık ve Mûsâ Kâzım’dan sonra yaygınlaşması, söz konusu icmânın yalnızca yedi kıraate tahsisini sorunlu hale getirmektedir.⁸¹² Ayrıca Bahrânî gibi, imamlardan gelen meşhur kıraatlerle Kur’an’ı okuma emrinin maslahat ve takiyye gereği olduğunu söyleyenler de vardır.⁸¹³ Ma‘rifet, imamlardan gelen “Kur’an’ı insanların okuduğu gibi okuyun.” şeklindeki emirle kastedilenin “kurrânın okuması” olarak anlaşılmasının doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu tür rivayetlerdeki “insanların kıraati” ile kastedilen, Müslümanların çoğunluğu tarafından muhafaza edilerek gelen kıraattir.⁸¹⁴ Oysa bu ifade Ma‘rifet’in aksine klasik dönem Şîî müfessirler tarafından, kurrâ arasında maruf olan kıraat olarak anlaşılmıştır.

⁸⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-tehzîb*, 5/39; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/222.

⁸⁰⁹ Hûî, *el-Beyân*, 123-147.

⁸¹⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/169-197.

⁸¹¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/162.

⁸¹² Muhsin el-Hakîm et-Tabâtabâî, *Müstemsikü’l-urveti’l-vüskâ* (Kum: Menşûrât-i Mektebet-i Âyetullah el-Uzmâ el-Mar‘aşî 1406), 6/243-245.,

⁸¹³ Yûsuf Âli Ufûr el-Bahrânî, *el-Hadâikü’n-nâzıra fî ahkâmi İtreti’t-tâhira* (Beyrut: Müessesetü âli’l-beyt li-ihyâi’t-türâs, t.y.), 8/ 99-100.

⁸¹⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/162.

Sonuç olarak Ma‘rifet’e göre, günümüzde yaygın olarak okunan Hafs rivayeti, kesinlikle Şîi kıraatidir. Zira Hafs, Ca‘fer-i Sâdık’ın ashabından olup kıraatini Kûfe’de Şîa’nın önde gelen isimlerinden olan Âsım’dan almıştır. Âsım ise kıraatini Hz. Ali’nin ashabından ve kıraati ondan öğrenmiş olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den almıştır.⁸¹⁵ Dolayısıyla ona göre Hafs rivayetinin senedi tamamen Şîiler kanalıyla gelmiştir.⁸¹⁶

Şîa üzerine ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda, Ma‘rifet’in işte bu tercihi, Şîa’nın genelinin tercihi gibi sunulmaktadır ki bize göre bu yaklaşım doğru değildir.⁸¹⁷ Yine bizim tespitimize göre Hâdî Ma‘rifet’in Hafs rivayetini tercihi, klasik ve modern dönem Şîi âlimlerin genelinin görüşüyle uyumlu değildir. Hatta bu görüşün, imamlardan nakledilen birtakım rivayetlerle de çeliştiği görülmektedir. Mesela; Muhammed el-Bâkır’a “وَأَمِنْ حُوبِ رُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى”⁸¹⁸ âyetinde “وَأَرْجُلِكُمْ” ifadesinin mansup mu yoksa mecrûr mu olduğu sorulmuş, o da bunun mecrûr olduğunu ifade etmiştir.⁸¹⁹ Halbûki Ma‘rifet’in tercih ettiği Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre bu ifade mansup olarak okunmuştur. Böylece Ma‘rifet’in eserlerinden hareketle Şîa’nın kıraat tercihinin Âsım kıraatinin Hafs rivayeti olduğunu söyleyen araştırmacıların, onun görüşünü diğer Şîi müelliflerin görüşü ile tahkik etmediği ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Ma‘rifet, kıraatlerin mütevâtir olmadığını temellendirirken Âsım’ın, kıraatini sadece iki kişiden yani Ebû Abdurhaman es-Sülemî ve Zirr b. Hubeyş’den aldığını, bu nedenle de söz konusu kıraatin mütevâtir olamayacağını ifade etmektedir.⁸²⁰ Onun bir taraftan, Âsım kıraatinin Hafs rivayetini “tek mütevâtir kıraat” ve “cumhurun kıraati” gibi kelimelerle tavsif ederken,⁸²¹ diğer

⁸¹⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/228.

⁸¹⁶ Bazı İmâmî araştırmacılar, Âsım’ın dışında kıraat imamlarından Ebû Amr, Kisâi ve Hamza’nın da Şîi olduğunu ileri sürmektedir. bk. Hasan es-Sadr, *Te’sîsü’s-Şîa*, 346-347; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/228. Ancak Sünnî kaynaklarda, onların Şîi olduğu ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır.

⁸¹⁷ bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 245-246; Habibov, *İlk Dönem Tefsir Anlayışı*, 150-151; Şen, *Şîa’nın Kıraatlere ve Kur’an Tarihine Bakışı*, 190-192; Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi”, 95.

⁸¹⁸ el-Mâide 5/6.

⁸¹⁹ Tûsî, *Tehzibü’l-ahkâm*, 1/70-71; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/16.

⁸²⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/61.

⁸²¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/51, 62.

tarafından Âsım'ın senedinin de âhâd haberle geldiğini belirtmesinin açık bir çelişki içerdiğini söylemeliyiz.

2. 7. KUR'AN'IN TAHRİF EDİLDİĞİ İDDİASI

Tahrif kelimesi; “yan, taraf, harf, dil, lehçe, dönmek ve meyletmek” gibi anlamlara gelen “h-r-f” (حرف) kökünden türemiştir.⁸²² Kelime daha çok, birşeyin yönünden sapması ve bir yönden başka yöne meyletmesi anlamında kullanılmaktadır.⁸²³ Söz konusu kavram, “bozma, kalem oynatma ve değiştirme” anlamlarıyla Türkçeye de geçmiştir. Dilimizde kullanılan “tahrîfât” ise bu kelimenin çoğulu olup “bir şeyin aslını bozma ve değiştirme” anlamına gelmektedir.⁸²⁴

Tahrif kelimesi her ne kadar “kutsal kitapların Allah tarafından gönderildiği şekliyle korunamaması ve bazı lafzî değişikliklere uğraması” anlamında kullanılmış olsa da bu kelimenin lafzî bir tahriften öte mananın tahrifine işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Kur'an'da bu kavram; Ehl-i kitabın kelimelerinin anlam ve bağlamlarını çarpıtmaları ve ilâhî kelâmı tahrif etmeleri anlamında dört yerde geçmektedir.⁸²⁵ Kur'an'da tahrif kavramı, dil bilimcilere ve müfessirlere göre, “sözün farklı şekillerde yorumlanması, lafzın değil mananın bozulması” anlamını ifade etmektedir.⁸²⁶ Bu bağlamda Râgıb İsfahânî de tahrifi; “iki anlama birden gelmesi mümkün olan bir kelimeyi tek anlamla sınırlamak”⁸²⁷ şeklinde tanımlayarak, manadaki bu tasarrufa atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'ın gerek lafzının gerekse manasının değiştirilmesi veya çarpıtılması anlamında “tahrif” kavramı kullanıla gelmiştir. Tarihte Kur'an'ın tahrif edildiğini ilk kez dillendiren, Hâricîlerden Acâride fırkasıdır. Zira onlar, Yûsuf sûresinin Kur'an'dan olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bununla ilgili

⁸²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/41; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 114; Luvis Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncîd fî'l-lugati ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008), 126.

⁸²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/368; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/560.

⁸²⁴ TDK., *Sözlük*, 2/1401; M. Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük* (İstanbul: y.y., 1979), 807.

⁸²⁵ el-Bakara 2/75, en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

⁸²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/41; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 114; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/346; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/560; 10/93; 11/325, 359; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/156; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/75. Muhammet Tarakçı, “Tahrif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/422.

⁸²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 114.

gerekçeleri ise söz konusu sûrenin bir aşk hikâyesi olduğundan vahiy kaynaklı olamayacağı düşüncesidir.⁸²⁸

İslâm mezhepleri içerisinde Kur'an'ın tahrif edildiğini ileri süren en büyük topluluğun ise Şîa olduğu belirtilmektedir. Şîî müfessirler, tahrif ile anılmaktan duyulan rahatsızlığı tefsirlerinin mukaddimelerinde dile getirmişlerdir.⁸²⁹ Hâdî Ma'rîfet'e göre, İmâmiyye fırkasını tahrife inanmakla itham eden ilk kişi İbn Hazm'dır.⁸³⁰ İbn Hazm, Hristiyan din adamlarının Şîî rivayetleri üzerinden Kur'an'ın tahrif edildiğini ileri sürdüklerini belirterek, bu duruma "Şîa'nın Kur'an ve Müslümanlar hakkındaki iddiaları delil olamaz; çünkü Şîîler Müslüman toplumunun dışındadırlar." diyerek cevap vermiştir.⁸³¹ İbn Hazm'ın bu cevabından, Şîa'nın tahrife inandığını iddia ettiği dolaylı olarak anlaşılmaktadır.

Ma'rîfet, her ne kadar Şîa'ya tahrif ithamını atan ilk ismin İbn Hazm olduğunu öne sürse de tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'dan önce de bazı isimler, Şîa'nın tahrifi savunduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela; meşhur Eş'arî kelamcısı Ebû Bekir el-Bâkîllânî (öl. 403/1013), *el-İntisâr li'l-Kur'ân* isimli eserinde, Hz. Osman'ın cem' ettiği mushafı ilgili olarak ehli küfrün bir takım şüphelerine yer vermektedir. Buna göre ehli küfür, ümmetin Hz. Osman mushafıyla ilgili olarak ihtilaf içerisinde olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kişiler, Hz. Osman mushafında noksanlık/ziyadelik bulunduğunu ve de âyetlerin tertibinin problemliliğini öne sürerek Kur'an'la delil getirmenin sahih olmadığını iddia etmişlerdir. Söz konusu iddialarını ise Übey b. Ka'b'ın kunut dualarını mushafına dâhil ettiği ve İbn Mes'ûd'un da Fâtîha ve Muavvizeteyn'i Kur'an'dan saymadığı yönündeki rivayetlerle desteklemeye çalışmışlardır. Aynı şekilde kıraat imamlarının Kur'an'ı kendi icthatlarına göre okuduğu ve herkesin

⁸²⁸ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1404), 1/127; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 96; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/19.

⁸²⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/3; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/15; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/33-34; Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/25-27; Hûî, *el-Beyân*, 196-235.

⁸³⁰ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/14 (dipnot 5).

⁸³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.y.), 4/182; Seyyid Muhibbüddîn el-Hatîb, *el-Hutûtu'l-arîda li'l-üsusi'lletî kâme aleyhâ dînü's-Şîati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye* (b.y: y.y., t.y.), 14.

kendi kıraatini diğerlerinin kıraatinden üstün gördüğüne dair rivayetleri de tahrife delil olarak serdetmişlerdir.

Bâkıllânî ise ehli küfrün bu iddialarını Şîa'nın büyük çoğunluğunun onaylamış olduğunu belirtmektedir. O, ehli küfrün iddialarından sadece Kur'an'da ziyadelik iddiasını Şîa'dan bir grubun reddettiğini, diğer bütün iddiaları ise Şîa'nın onayladığını nakletmektedir. Hatta Bâkıllânî, bu konuda ehli küfür ile Şîa arasındaki tek farkın, ehli küfrün aksine Şîîlerin tahrif edilmemiş mushafın Mehdi-i Muntazar'ın yanında bulunduğuna inanması olduğunu ileri sürmektedir.⁸³²

Bazı araştırmacılar, Râzî'nin de “*Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*”⁸³³ âyetinin tefsirinde, Şîa'nın tahrif inancına sahip olduğunu iddia ettiğini belirtmektedir.⁸³⁴ Fakat bu doğru değildir. Zira Râzî yalnızca, Bâkıllânî'nin Kur'an'da tağyir, ziyâde ve noksanlık olduğunu belirten bazı İmâmî âlimlere karşı bu âyeti delil getirmesini eleştirmektedir. Zira o, Kur'an'a ilave yapıldığına inanan gruba karşı, söz konusu âyeti delil getirmeyi bir şeyin kendisiyle delil getirmek kabilinden olacağı için zayıf görmektedir.⁸³⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî, söz konusu âyetin tefsirinde daha çok bâtînî yorum üzerinden Şîa'yı eleştirmekte, lafzî tahrif hususuna ise girmemektir.⁸³⁶

19. yüzyılın önde gelen müfessirlerinden Âlûsî, tefsirinin mukaddimesinde Şîî kaynaklardan hareketle Şîa'nın tahrife inandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Âlûsî'den önce Sünnî müfessirler, Şîî kaynaklarda geçen ve tahrife delil olabilecek rivayetlere polemik türü eserlerde yer vermiş olsalar da tefsirlerinde yer vermemişlerdir. Sünnî müfessirlerin bu rivayetlere tefsirlerinde yer vermemelerinin en önemli sebeplerinden birinin söz konusu rivayetleri ciddiye almamaları olduğunu söyleyebiliriz. Âlûsî ise Bağdat'ta Şîîlerle aynı coğrafyayı paylaşmış olması sebebiyle olsa gerek

⁸³² Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 1/71-72.

⁸³³ el-Hicr 15/9.

⁸³⁴ Karataş, *Kur'an Tarihi*, 90.

⁸³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/127.

⁸³⁶ Ancak Râzî'nin tefsirindeki bazı yorumlarından hareketle Şîa'yı Kur'an'ın lafzının tahrif edildiğine inanmakla suçladığı sonucunu da çıkarmak mümkündür. Zira o, şâz kıraatlerle fikhî istidlâlî eleştirirken, bu tür bir istidlâlin, Râfîzîlerin “Kur'an'da Hz. Ali'nin imâmetine delalet eden âyetler vardı; ancak bunlar bize kadar gelmedi.” şeklindeki iddialarına kapı aralayacağını ifade etmektedir. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/180.

tefsirinde Şîa'yla ilgili birçok meseleye temas etmiştir.⁸³⁷ O, tefsirinin mukaddimesinde; “Şîa, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Kur'an'ı tahrif ettiğini ve ondan birçok âyet ve sûreyi düşürdüğünü iddia etmektedir.” dedikten sonra, Küleynî gibi Şîî muhaddislerden Kur'an'ın tahrifine delil kabul ettiği bazı rivayetler aktarmaktadır.⁸³⁸

Çağdaş dönemde, Şîa'nın tahrife inandığını dile getiren isimlerden bir diğeri de Tatar âlim Mûsâ Cârullah'tır (öl. 1949). Cârullah, *el-Veşîa fî nakdi akâidi's-Şîa* isimli eserinde Şîa'nın tahrife inandığını belirtmiştir.⁸³⁹ Bu bağlamda Zehebî ve Süleyman Ateş de Cârullah'a atıfla aynı iddiayı dile getirmişlerdir.⁸⁴⁰ Buna karşılık Şîî âlim Muhsin el-Emîn, *Nakzü'l-veşîa ev eş-Şîa beyne'l-hakâik ve'l-evhâm* isimli eseriyle Cârullah'a reddiye yazmış ve Şîa'ya yönelik söz konusu tahrif iddialarını reddetmiştir.

20. yüzyılda Kur'an'ın tahrifi iddiasıyla ilgili olarak Şîa'nın tekrar bu derece gündeme gelmesinin belki de en önemli sebebi, Şîî âlim Muhammed Takî en-Nûrî et-Tabersî'nin (öl. 1320/1902), Kur'an'da tahrif olduğunu ispat etmek üzere kaleme aldığı *Faslü'l-hitâb fî tahrîfi kitâbi Rabbi'l-erbâb* adlı eseridir. Dört yüz sayfayı aşan bu kitap, 1978 yılında basıldığında gerek Sünnî gerekse Şîî cemahta büyük infiale yol açmıştır.⁸⁴¹ Böylece Şîî/Usûlî âlimlerin Kur'an'ın tahrifi konusunda asırlardır sürdürdüğü mutedil hava dağılmış, Sünnî ve Şîî âlimler arasında karşılıklı reddiyelerin yazılmasına başlanmıştır.

Suriyeli araştırmacılardan Muhibbüddîn el-Hatîb ise (öl. 1969) *el-Hutûtu'l-'arîda li'l-üsüs elletî kâme 'aleyhâ dînü's-Şî'a el-İmâmiyye el-İsnâ'aşeriyye*⁸⁴² ismini verdiği risâlesinde Şîa'yı ve Nûrî et-Tabersî'yi Kur'an'ın tahrifi üzerinden sert bir şekilde eleştirmiştir. Hatîb'in bu kitabına Kum araştırmacılarından Lütfullah es-Sâfî tarafından *Ma'a'l-Hatîb fî Hutûtihi'l-Arîda ve Savtü'l-Hakk ve Da'vetü's-Sıdk* isimli iki eserle cevap verilmiştir. Tahrif

⁸³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/23; 3/124; 4/218; 6/167, 189; 14/213.

⁸³⁸ Âlûsî'nin Küleynî'den aktardığı rivayetlere şunu örnek verebiliriz: “Cibrîl'in Hz. Muhammed'e getirmiş olduğu Kur'an 17.000 âyettir.” bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/23, 24.

⁸³⁹ Mûsâ Cârullah, *el-Veşîa fî nakdi akâidi's-Şîa* (Lahor-Pakistan: Süheyl Akademi, 1979), 96.

⁸⁴⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3/141-142; Süleyman Ateş, *İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 155.

⁸⁴¹ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/79; Karataş, *Kur'an Tarihi*, 162.

⁸⁴² Bu eser “Şîilik (İmamiyye-İsnâaşeriyye) Dini Esaslarının Görünen Çizgileri/Bir Araştırma” adıyla Fatih Gençlik Vakfı tarafından 1985 yılında Türkçeye tercüme edilmiştir.

konusunda Nûrî et-Tabersî'nin eserine ve dolayısıyla Şîa'ya sert bir eleştiri de Selefi müellif İhsan İlâhî Zahîr'den gelmiştir. O, *eş-Şîa ve'l-Kur'an* ve *eş-Şîa ve's-Sünne* isimli eserlerinde Şîa'yı kendi kaynaklarından hareketle tenkit etmiştir. Onun bu tenkidine Rasûl Ca'feriyân da *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'an* isimli eseriyle cevap vermiştir. Zahîr'in söz konusu eserine reddiye yazan Şîî âlimlerden birisi de Hâdî Ma'rifet'dir. O, *Sıyânetü'l-Kur'an mine't-tahrif* isimli eserini İhsan İlâhî Zahîr'e reddiye olarak kaleme almıştır. Ma'rifet bu eserinde hem Şîî müellif Nûrî et-Tabersî'yi hem de Zahîr'i eleştirmektedir. Zahîr'i "Hind dilencisi" diye isimlendiren Ma'rifet, onun Müslümanların birliğine kasteden kiralık bir kalem olduğu ithamında bulunmaktadır.⁸⁴³

Tarihten günümüze Şîa'da Kur'an'ın tahrif edildiğine dair rivayetlere eserlerinde yer veren yahut tahrifi savunan isimlere bakıldığında, bu isimlerin özellikle Şîa'nın Ahbârî/Ehl-i hadis ekolüne mensup olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durum, Şîa'da tahrif meselesini ele alırken Ahbârî ve Usûlî ekolü birbirinden ayırmamızı gerekli kılmaktadır. Şimdi de bu ekoller bağlamında tahrif meselesini ele alacağız.

2. 7. 1. Ahbârîlere Göre Kur'an'ın Tahrifi Meselesi

Şîa, imamları yegâne merci olarak kabul ettiği için Ehl-i sünnet'in aksine sahâbe rivayetlerine itibar etmemekte ve yalnızca imamlardan gelen nakillerle amel etmektedir.⁸⁴⁴ Ayrıca Sünnî anlayışta Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ifade ederken; Şîa'ya göre ise bu tanıma ek olarak imamların söz, fiil ve takrirleri de sünnete dâhildir. Şîî âlimler, bu farklılığa da dikkat çekmek için "sünnet" kavramı yerine daha çok "ahbâr" kavramını tercih etmektedir. Bundan dolayıdır ki İmâmiyye'de dini bilginin kaynağı olarak imamların ahbârını/rivayetlerini dikkate alıp akla ve ictihada karşı olan ekole, "Ahbâriyye" denilmektedir. Bunların karşısında yer alan "Usûliyye" ekolü ise fıkıh ve kelamda aklı esas alıp geniş ölçüde bunlardan istifade eden ekolün adıdır.⁸⁴⁵

⁸⁴³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/16.

⁸⁴⁴ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Akâidü'l-İmâmiyye* (Necef: y.y. 1961), 50.

⁸⁴⁵ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri-Ahbârîlik*- (İstanbul: Ayışığı kitapları, 2000), 64.

Ahbârîlik, ilk dönem ve sonraki dönem ahbârîliği olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Gaybetin hemen ardından çıkan ahbârîlik “ilk dönem ahbârîliği”; Safevîlerden sonra Emin Esterâbâdî (öl. 1033/1624) tarafından sistematize edilen ekol ise “son dönem ahbârîliği” olarak isimlendirilmektedir. Esterâbâdî tarafından kurulan ekolün “ahbârîlik” olarak isimlendirilmesinde bütün Şîî ulemâ hemfikirdir. Ancak gaybetin ardından imamlardan gelen rivayetleri önceleyen ulemânın “ahbârî” olarak isimlendirilmesine Usûlî âlimlerin hemen hepsi karşı çıkmışlardır. Usûlîler bu tavırları ile Ahbârîlik’i Esterâbâdî tarafından icad edilen nevzuhur bir hareket olarak kabul ettirmeye çalışmaktadırlar.⁸⁴⁶ Bunun yanında Ahbârîler, Şîî düşüncesi için oldukça önemli olan Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi ilk dönem muhaddislerinin kendi ekollerinden olduğunu iddia ederlerken Usûlîler ise onların Ahbârî olduğunu reddetmektedirler.⁸⁴⁷ Ancak bizler Ahbârî ve Usûlî şeklinde bir ayrım yaparken, Ahbârîlik’i Ehl-i hadis, Usûlîlik’i de Ehl-i re’y anlamında kullandığımızı belirtmeliyiz. Diğer bir ifadeyle biz Ahbârîlere göre tahrif meselesini tartışırken Şîî rivayet kaynaklarının tahrife bakışını; Usûlîler’e göre tahrif meselesini tartışırken de müctehid âlimlerinin meseleye bakışını ele almış olacağız.

İlk dönem Şîî muhaddislerin Ahbârî mi yoksa Usûlî mi olduğu tartışması, tahrif meselesini de yakından ilgilendirmektedir. Zira Şîa’yı tahrif konusunda eleştiren Sünnî müelliflerin öncelikle üzerinde durduğu husus, söz konusu tahrif rivayetlerinin ilk dönem Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında bulunduğu ve bu nedenle de Şîa içerisinde tahrifi reddedenlerin istisnâî olduğudur.⁸⁴⁸ Buna karşın Ma’rifet, Şîa’da Kur’an’ın tahrifini savunan isimlerin çok daha geç dönemde ortaya çıktığını söylemekte ve bu noktada Ni‘metullah el-Cezâîrî (öl. 1112/1701) ve Nûrî et-Tabersî isimlerini ön plana çıkarmaktadır. Elbette gerek Cezâîrî’nin “*Menba’u’l-hayât*” adlı eseri, gerekse Tabersî’nin “*Faslü’l-hitâb*” isimli eseri açıkça Kur’an’ın tahrif edildiği fikrine yer vermiş olmaları itibarıyla oldukça

⁸⁴⁶ Momen Moojan, *An Introduction Shi’i Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 117.

⁸⁴⁷ Abdullah es-Semâhicî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev. İbrahim Kutluay, *Şîrak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2013), 149; Momen, *An Introduction*, 117.

⁸⁴⁸ İhsan İlâhî Zahîr, *Şîa’nın Kur’an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat (Ankara: Afsaroglu Matbaası, 1984), 70, 113.

önemlidir. Ancak Şîa'da Kur'an'ın tahrifi düşüncesini direkt Ni'metullah el-Cezâirî ve Nûrî et-Tabersî gibi geç dönemde yaşamış âlimlere nispet ederek tahrifi sonraki dönemlerde başlatmak ve yalnızca onlarla sınırlandırmak pek tutarlı değildir. Öte yandan bazı Şîî müellifler de tahrif fikrini tamamen Gulât-ı Şîa'ya nispet ederek, İmâmiyye Şîası'nın tahrifle itham edilmesinin ise haksızlık olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁹

Ma'rifet'e gelince o, tahrif meselesinin odağına Ehl-i sünnet'in Ehl-i hadis ekolünü (Haşeviyyetü'l-âmmeh) yerleştirmekte ve Şîa'dan kendilerine itibar edilmeyen küçük bir grubun da bu fikre iştirak ettiğini iddia etmektedir. Hâdî Ma'rifet; Şeyh Sadûk, Feyz-i Kâşânî ve el-Hür el-Âmilî gibi Ahbârî ekolün önde gelen isimlerinin bu konuda Usûlî âlimlerle aynı safta yer aldığını belirterek, yani tahrif fikrinin önde gelen Şîî muhaddisler tarafından da itibar görmediğini ifade etmektedir. Fakat Ma'rifet'in, bu konuda Sünnî müellifler tarafından en çok eleştirilen Küleynî'yi⁸⁵⁰ tahrife karşı duran Ahbârîler arasında saymaması dikkat çekicidir. Dahası Ma'rifet ve onun gibi tahrifi reddeden Şîî müellifler, Küleynî'nin *el-Kâfî*'de yer verdiği rivayetlerden hareketle onun tahrife inandığı sonucunun çıkarılamayacağını, zira bir hadisi nakletmenin, o kişinin söz konusu hadisi savunduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmekte ve bu konuda Küleynî'yi savunmaktadır.⁸⁵¹ Şu kadar var ki Ma'rifet'in tahrife karşı durduğunu belirttiği Feyz-i Kâşânî gibi önemli Şîî muhaddislerin de tıpkı Sünnî âlimler gibi, Küleynî, Küleynî'nin hocası Kummî ve Ebû Ali et-Tabersî'nin hiçbir itiraz dile getirmeksizin tahrife dair çok sayıda rivayeti zikretmelerinin, onların Kur'an'da tahrif olduğu yönündeki görüşlerini gösterdiğini belirtmektedirler.⁸⁵² Dolayısıyla Ma'rifet'in Nûrî et-Tabersî'yi, Küleynî'ye tahrifi nispet etmekle itham etmesi⁸⁵³ doğru değildir. Zira Kâşânî gibi önemli Şîî âlimlerin de Küleynî'nin Kur'an'ın tahrif edildiği görüşünü savunduğunu dile getirdikleri görülmektedir.

⁸⁴⁹ İran'ın batısındaki Kirmanşah ve Kürdistan vilayetlerinde yaşayan Aliilâhîler (yahut Aliyyüllâhî) gibi Gulât-ı Şîa'nın halen bu fikre mensup olmaları buna delil olarak getirilmektedir. Yine özellikle Hindistan ve Pakistan tarafındaki Şîilerden tahrifi savunan âlimlerin var olduğu ancak bunun Şîa'nın geneline teşmil edilemeyeceği vurgulanmaktadır. bk. Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 118-119.

⁸⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/22-23.

⁸⁵¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/93.

⁸⁵² Kâşânî, *es-Sâfî*, 1/52.

⁸⁵³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/ 94-95.

Öte yandan İmâmiyye'nin önde gelen muhaddislerin Muhammed Bâkır Meclisî de tahrif rivayetlerini sahih görmektedir. Meclisî, "Cebrâîl'in Hz. Muhammed (sav)'e indirdiği Kur'an, 17.000 âyettir." rivayetinin şerhinde bu hadisin sahih olduğunu belirtmektedir. O, bu ve benzeri rivayetlerin Kur'an'ın değiştirildiğine ve noksan olduğuna açıkça delalet ettiğini söylemektedir. Bu konudaki rivayetlerin manen mütevâtir olduğunu belirten Meclisî, söz konusu rivayetlerin toptan reddedilmesinin imamlardan gelen haberlere olan güveni ortadan kaldıracağına dikkat çekmektedir. Meclisî'nin kanaatine göre bu rivayetler, imâmetle ilgili rivayetlerden daha aşağı konumda değildir. Dolayısıyla ona göre, bu rivayetleri toptan inkâr etmek, imâmetle ilgili rivayetlerin de delil olma niteliğine zarar verecektir.⁸⁵⁴ Aynı şekilde Ahbârî ekolün önde gelen müfessirlerinden Kâşânî de tahrif rivayetlerini kısmen de olsa onaylamaktadır. Tahrif kabul edildiği takdirde Kur'an'a olan itimadın ortadan kalkacağına dikkat çeken Kâşânî, ancak asıl manayı bozmayacak şekilde Kur'an'da Hz. Ali'nin yahut münâfıkların isimlerinin hazfı gibi değişiklikleri ise makul karşılamaktadır.⁸⁵⁵

Ma'rifet, bütün bunların aksine tahrif meselesini özellikle de Cezâirî ve Tabersî ekseninde ele almakta ve bunlara tek tek cevap vermektedir. Ona göre tahrif düşüncesini savunan Tabersî'nin öne sürdüğü delillerden en önemlisi, Şîî kaynaklarda geçen tahrif içerikli rivayetlerdir.⁸⁵⁶ Ma'rifet, Ahbârî kaynaklarda yer alan bu tahrif rivayetlerini iki kategoride ele almaktadır: Söz konusu rivayetlerin bir bölümü, güvenilir olmayan kaynaklardan nakledildiği için bunlara itibar edilmesi doğru değildir. Diğer bölümü ise Şîa'nın muteber kaynaklarında aktarılmakla birlikte te'vile açık olan rivayetlerdir.⁸⁵⁷

Ma'rifet'e göre Şîa'nın tahrifle itham edilmesine sebep olan ve Tabersî gibi Şîî isimlerin de istifade ettiği rivayetlerin birçoğunun kaynağını; Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî, Nu'mânî ve Şerîf el-Murtazâ'ya nispet edilen müellifi meçhul bir risâle, Süleym b. Kays'ın (öl. 76/695) *Kitâbü's-Sakîfe*'si, Seyyârî'nin *Kitâbü'l-kırâat*'i, Kummî'nin *Tefsir*'i, Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (öl. 352/963) *Kitâbü'l-*

⁸⁵⁴ Muhammed Bâkır Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri Âl-i'r-rasûl* (Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1363), 12/524-526.

⁸⁵⁵ Kâşânî, *es-Sâfî*, 1/51-52.

⁸⁵⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/190.

⁸⁵⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/193-194, 206.

İstigâse, Ebû Mansûr et-Tabersî'nin (öl. 620/1223) *Kitâbü'l-ihdicâc*'ı ve Hasan el-Askerî'nin (öl. 254/868) tefsiri gibi pek de itibar edilmeyen eserler oluşturmaktadır.

Ma'rifet bu eserlere isnadında kopukluk olan *Tefsîru'l-Ayyâşî*, *Tefsîru Furât el-Kûfî* ve İbnü'l-Hicâm olarak bilinen Muhammed b. el-Abbâs el-Mahyâr'ın tefsirini de eklemektedir. Ancak Ma'rifet, her ne kadar itibar edilmediğini belirtse de bu kaynakların birçoğundan başta kendisi olmak üzere hemen her Şîî müellifin istifade ettiğini söylememiz mümkündür. Dolayısıyla, bizce Ma'rifet'in söz konusu eserlere yaklaşımı tahrif konusu ve diğer meselelerde bir tutarlılık arz etmemektedir. O, bu eserlerden birçok meselede faydalanıp hiçbir eleştiri getirmemekte,⁸⁵⁸ ancak tahrif meselesini ele alırken bu eserleri güvenilirmez ve itibar edilmeyen eserler olarak nitelendirmektedir.

Ma'rifet ve hocası Hûî, İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirin kesinlikle ona ait olmadığını ve tefsiri inceleyen bir kimsenin de bu eserin mevzu olduğunu anlayacağını belirtmektedir.⁸⁵⁹ Ancak klasik ve modern birçok Şîî âlim bu tefsiri, Hasan el-Askerî'ye ait olduğunu kabul etmiş ve ondan nakilde bulunmuşlardır.⁸⁶⁰ Aynı şekilde Kummî ve Ayyâşî'nin tefsirlerinden klasik ve modern Şîî âlimlerin oldukça istifade etmiş olmaları, Ma'rifet'in iddia ettiği gibi, söz konusu eserlere yönelik Şîa'da bir güvensizlik olmadığını göstermektedir. Hatta başından sonuna kadar tahrif rivayetlerine yer veren Seyyârî'nin *Kitâbü'l-kırâat* adlı eserine dahi gerektiğinde Şîî âlimler tarafından refaransta bulunulduğu görülmektedir.⁸⁶¹

Kummî ile birlikte ilk dönem Şîî/Ahbârî müfessirlerden Furât el-Kûfî, Ayyâşî ve Nu'mânî gibi isimler, tahrif rivayetlerinden hareketle Kur'an metnini sözde orijinal şekline kavuşturmak için eserlerinde kendilerince bazı düzeltmeler yapmışlardır.⁸⁶² Ancak söz konusu isimlerin tefsirlerinde Kur'an'ın tahrifini ileri süren onlarca rivayet bulunmasına rağmen sonraki Şîî tefsir geleneğinde bu

⁸⁵⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/110, 288, 295, 296, 297, 2/270; *et-Tefsîru'l-eseriyü'l-câmi'*, 4/ 428, 1/381.

⁸⁵⁹ Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, 17/156, 157; 12/147; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/202.

⁸⁶⁰ Abdürrahîm Akîkî Bahşâyîşî, *Tabakât-e Mofesserân-e Şîe* (Kum: Müessesesi-i Tahkikâtî u ta'limâtî İmâm Sâdık, 1372), 200-201; Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 55.

⁸⁶¹ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/32.

⁸⁶² Meir M. Bar-asher, "İmamîyye Şîa'sının Kırâat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri", çev. Ömer Kara - Mehmet Dağ, *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler-* 1/3 (1998): 208.

isimlere son derece değer atfedilmesi, tahrife karşı duran Usûlî düşüncenin en büyük çelişkisi olarak gözükmektedir.

Şîa'da tahrifi savunan isimlerin sembolü haline gelen Nûrî et-Tabersî, tahrif meselesine 1122 hadisi delil getirmiştir. Ma'rifet, söz konusu rivayetlerden 61 tanesinin genel olarak ilâhî kitapların tahrifine delalet ettiğini, dolayısıyla bunlar çıkartıldığında hususî olarak Kur'an'ın tahrifine delil getirilebilecek rivayet sayısının 1061 olduğunu söylemektedir. Ma'rifet'e göre bu rivayetlerden 815 tanesi, kendisine itibar edilmeyen ve isnadı olmayan risâle ve kitaplardan nakledilmiştir. Bunlardan yaklaşık 100 tanesi ise kıraat ihtilafı olup birçoğunu müfessir Tabersî *Mecma'u'l-beyân* isimli eserinde nakletmiştir.

Örneğin; Âdiyât sûresi 5. âyetinde geçen “فَوَسَّطُنْ” ifadesinin Hz. Ali'den nakille sîn'in şeddesiyle “فَوَسَّطُنْ” şeklinde okunduğu rivayet edilmiştir. Şîa'ya göre kıraat rivayetleri tevatürle değil âhâd haberlerle bize ulaştığından bunlar delil teşkil etmezler. İkinci olarak da kıraat rivayetleri ıstılâhî anlamda tahrif olarak değerlendirilmemelidir.

Sonuçta Ma'rifet'e göre, Tabersî'nin delil olarak öne sürdüğü 1122 rivayetten yaklaşık 200 tanesi ancak Şîa nezdinde muteber olan kitaplardan nakledilmiştir.⁸⁶³ Hâdî Ma'rifet, muteber olduğunu ifade ettiği kaynaklardan nakledilen bu rivayetleri de yedi kategoride ele almaktadır:

1- Şîa'nın muteber kaynaklarında yer alan Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlerin birçoğu tefsir amaçlı olup bunlar Kur'an'dan bir cüz değildirler. Aksine bunlar âyeti izah, sebep-i nüzûlü beyan, âyetin te'vilini veya âyetin mefhumunun uygun düştüğü bir durumu tayin ve tespit içindir. Ma'rifet'e göre, muteber kaynaklarda yer alan söz konusu rivayetlerin çoğunluğu bu tefsir amaçlı rivayetler grubuna girmektedir.⁸⁶⁴ Nitekim herhangi bir âyetdeki kapalılığı açıklamak üzere âyetin metni ile şerhini bir arada vermek selefin bir âdetidir.

Örneğin; Küleynî'nin İmam Muhammed b. Ali el-Bâkır'dan Ebû Hamza es-Sümmâlî kanalıyla aktardığı bir rivayete göre Bâkır, “هَذَا نَحْنُ مَنْ أَحْصَى مَوْقِي”

⁸⁶³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/205-206.

⁸⁶⁴ Ma'rifet burada verdiğimiz iki örneğin dışında Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinden tahrife delil olarak getirilen birçok rivayeti bu kategoride değerlendirmektedir. bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 8/289 (hadis no: 235), 8/184 (hadis no: 210, 211), 1/421 (hadis no: 45), 8/249 (hadis no: 349), 1/421 (hadis no: 45), 1/420 (hadis no: 43), 8/183 (hadis no: 208), 1/421 (hadis no: 45), 1/432 (hadis no: 91), 1/432 (hadis no: 91), 1/435 (hadis no: 91), 8/204 (hadis no: 246), 1/244 (hadis no: 62).

بِأَمْرِكَ لِيَنْفَرُوا قُطْعَتِلْ هُمْ غِيَابٌ مِنْ نَارٍ / Bunlar Rableri konusunda çekişen iki gruptur. İşte o küfre sapanlar, onlar için ateşten elbiseler biçilmiştir...⁸⁶⁵ âyetinde “فَلَّافِينَ” ifadesinin peşinden “بِأَمْرِكَ لِيَنْفَرُوا” Ali’nin velâyetini” dedikten sonra âyetin geri kalanını okumuştur.⁸⁶⁶ Bâkır’ın bu ilavesiyle âyetin anlamı, “Bu iki gruptan Ali’nin imâmetini inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir...” şeklinde olmaktadır. Söz konusu rivayetteki ifadenin Kur’an’dan olmasına rağmen tahrif edildiğini söyleyen Tabersî gibilerin abesle iştigal ettiğini söyleyen Ma’rifet’e göre “بِأَمْرِكَ لِيَنْفَرُوا” ifadesi, tamamen âyetin tefsirine yönelik bir ifade olup Kur’an’dan değildir. Ona göre bu ifadesiyle Bâkır, Allah’ı inkâr etmenin ölçütlerinden en barizini beyan etmiştir. Şöyle ki Allah’ın velisinin velâyetini inkâr etmek, yeryüzünde Allah’ın alâmetlerinden en büyüğünü inkâr anlamına gelmektedir.⁸⁶⁷

Küleynî’nin Sümmâlî kanalıyla Muhammed Bâkır’dan aktardığı bir başka rivayette ise İmam Bâkır, “فَلَّافِينَ النَّاسِ إِلَّا الْفُؤْرَا” / Fakat insanların çoğu, nankörlükte diretiyor.”⁸⁶⁸ âyetinde “فَلَّافِينَ/inkârda” ifadesinden önce aynı şekilde “بِأَمْرِكَ لِيَنْفَرُوا” ilavesini yapmış, sonra da “وَنَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمْرُ لَهَا” / Cebrâîl bu âyeti bu şekilde indirdi.” demiştir.⁸⁶⁹ Bâkır’ın bu ilavesiyle âyetin anlamı “İnsanların çoğu, Ali’nin imametini inkârda direndikçe direndiler.” şeklinde olmaktadır. Ma’rifet’e göre; Bâkır’ın âyete yapmış olduğu bu ilave, âyetin nüzûl gerekçesini beyan sadedinde olup “Âyet bu manada nâzil olmuştur.” anlamındadır.⁸⁷⁰ Ayrıca Ma’rifet, Şîî muhaddis Kâşânî’den yaptığı nakille de bu yorumunu teyit etmeye çalışmaktadır. Zira Kâşânî’ye göre de, Şîî kaynaklarda âyetlere yapılan söz konusu bu tür ziyadelikler, Kur’an’dan bir cüz değildir; ancak bunlar vahiy kanalıyla elde edilmiştir. Ona göre insanların okuduğundan farklı bir okuyuşa şahit olunduğunda bilinmelidir ki bu okuyuş, Ehl-i beyt imamlarından başka kimsenin bilemeyeceği vahye müstenit bir bilgidir.⁸⁷¹

⁸⁶⁵ el-Hac 22/19.

⁸⁶⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/422.

⁸⁶⁷ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/ 208-209.

⁸⁶⁸ el-Furkân 25/50.

⁸⁶⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/425.

⁸⁷⁰ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/209.

⁸⁷¹ Feyz-i Kâşânî, *Kitâbü’l-Vâfî*, thk. Mektebetü’l-İmam Emîri’l-mü’minîn Alî (Kum: Matbaatü Rasûl, 1430), 5/ 273-274.

2- Tahrife delil gösterilen bu rivayetlerin bir kısmı ise haber-i âhâd yoluyla imamlara nispet edilen kıraat farklılıklarından oluşmaktadır. Bu kıraatler çoğunlukla şâz kıraatlerle paralellik arz etmektedir. Bu nedenle Ma‘rifet, kıraat farklılıklarına dair rivayetlerin tahrif meselesinde delil olarak getirilemeyeceğini, zira Kur’an’ın tevâtürle sabit olduğunu, kıraatlerin ise Şîî düşüncede haber-i âhâd olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.⁸⁷²

Örneğin; Küleynî’de yer alan bir rivayete göre Hammâd b. Osman, imam Ebû Abdillâh’ın yanında, ihramlı iken avlanmanın cezasının ne olduğunu bildiren âyette geçen “لِيُخْبِرَ بِهِ ذَوَا عَظْلٍ مِنْكُمْ” içinizden adalet sahibi iki kişi hüküm verir...⁸⁷³ âyetini “ذَوَا عَظْلٍ” şeklinde okuyunca, Ebû Abdillâh “Bu, kâtiplerin hata ettiği âyetlerdendir.” demiş ve söz konusu ifadeyi “ذَوَا عَظْلٍ/ içinizden adalet sahibi bir kişi” şeklinde okumuştur. Ma‘rifet ise âyetin hüküm veren hâkimin hayvanlar hususunda bilgili olmasına dikkat çektiğini ve bunun da şehadetle ilgili olmayıp akılla ilgili olduğunu belirterek âyeti söz konusu “ذَوَا عَظْلٍ مِنْكُمْ” kıraatı doğrultusunda izah etmeye çalışmaktadır.⁸⁷⁴

Aynı şekilde Küleynî’nin Ebû Basîr kanalıyla Ca‘fer-i Sâdık’tan aktardığı bir rivayette ise “هَذَا الْقَبْلُ أَيْنَ طُقُفِيكُمْ بِلَحَقِّ” / Bu yüzünüze karşı gerçeği söyleyen kitabımızdır⁸⁷⁵ âyetini Sâdık, “طُقُفِي” şeklinde okumuştur. Bu şekilde okumasının gerekçesini de “Kitap konuşmaz ve hiçbir zaman da konuşmayacaktır. Ancak Hz. Peygamber Kitap’la konuşandır.”⁸⁷⁶ Allah’a yemin olsun ki Cebrâil âyeti Hz. Muhammed’e bu şekilde indirmiştir. Fakat bu âyet, Allah’ın kitabından tahrif edilenlerin içerisinde yer almaktadır.⁸⁷⁷ sözleriyle açıklamaktadır. Hâdî Ma‘rifet ise buradaki tahrif ifadesinin “kıraat/okumak” anlamına gelen “الـهـارـفـel-harf” kelimesinden geldiğini ve bu sebeple de Ca‘fer-i Sâdık’ın ifadesinin “Kıraat imamları söz konusu âyeti bu şekilde okumuşlardır.” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸⁷⁸ Ancak Ma‘rifet’in bu te’vili, söz konusu rivayetin anlamını ifade etmekten son derece uzaktır.

⁸⁷² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/215.

⁸⁷³ Mâide 5/95.

⁸⁷⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/218.

⁸⁷⁵ el-Câsiye 45/29.

⁸⁷⁶ Âyette “kitap” ile ahirette verilecek amel defteri kastedilmekte iken Ca‘fer-i Sâdık’a nispet edilen rivayette ise “kitap” ile âyetin bağlamı göz ardı edilerek Kur’an kastedilmiştir.

⁸⁷⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 8/50.

⁸⁷⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/219.

3- Şîî kaynaklarda yer alan ve içerisinde “tahrif” ifadesinin geçtiği rivayetler, gerek tahrifi savunan bazı Şîî âlimler gerekse Şîa’yı tahrifle itham eden Sünnî âlimler tarafından Kur’an’ın tahrifine delil olarak gösterilmiştir. Oysa Ma‘rifet, bu rivayetlerde geçen “tahrif” ifadesinin ıstılâhî anlamda tahrifi ifade etmeyip “manayı tahrif” ve “âyeti uygun olmayan bir şekilde tefsir” anlamını taşıdığını belirterek iddiaları reddetmektedir.⁸⁷⁹

Örneğin; Keşşî’nin Ali b. Süveyd’den naklettiğine göre, Ebü’l-Hasan hapiste iken ona yazdığı mektupta, “Sen dininin esaslarını kimden öğreniyorsun? Asla Şîamız dışında kimseden dinini öğrenme! Şayet öğrenirsen bu takdirde dinini Allah’a ve Rasûlüne ihanet eden hâinlerden almış olursun.” dedikten sonra muhaliflerinin kendilerine emanet edilen Allah’ın kitabını tahrif ettiklerini ve değiştirdiklerini belirtmektedir.⁸⁸⁰

Yine, Şeyh Sadûk’un Câbir b. Abdullah el-Ensârî vasıtasıyla naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber’in “Kıyâmet gününde şu üç şey şikâyetçi olarak gelecek: Mushaf, Mescid (Kâbe) ve İtret (Ehl-i beyt). Mushaf şöyle diyecek: ‘Ey Rabbim, beni tahrif ettiler ve yırttılar.’ Mescid de şöyle diyecek: ‘Ey Rabbim, beni ihmal ettiler ve tahrip ettiler.’ İtret ise ‘Yâ Rabbi, bizi öldürdüler ve kovdular.’ diyecek.”⁸⁸¹ dediği rivayet edilmiştir. Ma‘rifet, bu minvaldeki rivayetlerin oldukça fazla olduğunu ve burada tahrifle kastedilenin lafzî tahrif olmayıp manevî tahrif ve bâtıl tefsir olduğunu belirtmiştir. Onun söz konusu rivayetleri bu şekildeki te’vil etmesindeki temel argümanı, benzer rivayetlerde geçen Kur’an’ın fırlatılıp atılmasından ve tahrif edilmesinden maksadın “onun harflerinin muhafaza edilip hadlerinin tahrif edilmesi yani uygulanmaması olduğu”⁸⁸² yönündeki rivayetlerdir. Ona göre, tahriften bu anlamı çıkarmanın bir başka delili, kitabın tahrif edilmesinin Kâbe’nin yıkılması ve mescitlerin tahrip edilmesi ile birlikte zikredilmesidir ki bu durum tahrifin hakiki anlamda olmadığını bize göstermektedir. Zira burada mescitlerin harap edilmesinden maksat, Allah’a hakiki anlamda ibadet eden kulların olmamasıdır.⁸⁸³ Ancak Ma‘rifet’in ileri

⁸⁷⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/219.

⁸⁸⁰ Keşşî, *Ricâl*, 10.

⁸⁸¹ Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 174.

⁸⁸² Küleynî, *el-Kâfî*, 8/35.

⁸⁸³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/220.

sürdüğü bu yoruma, aynı rivayetlerde geçen “Ehl-i beyt’in öldürülmesi” ve “sürgün edilmesi” eylemlerinin hakikat olması ile itiraz edilmesi pekâlâ mümkündür.

4- Şîî kaynaklardan tahrife delil getirilen rivayetlerden önemli bir bölümü; bir âyetin, cümlelerin yahut bir kelimenin Kur’an’dan düşürüldüğünü bildiren nakillerdir. Ma‘rifet, tahrifi savunanların dayandığı bu tür rivayetlerin de âyetin lafzından bir eksilmeye işaret etmediğini, tamamen tefsir ve şerh kabilinden olan ziyadelerin düşürülmesi olduğunu ifade etmektedir.

Ma‘rifet, Küleynî’nin Ahmed b. Muhammed el-Bizantî’den (öl. 221/835) mürsel olarak aktardığı bir rivayeti bu duruma örnek olarak vermektedir. Buna göre râvi, Ebü’l-Hasan Mûsâ b. Ca‘fer’in kendisine bir Mushaf verdiğini ve içine bakmamamısını söylediğini nakletmektedir. Ancak râvi, dayanamayıp Mushaf’ı açmış ve “لَمْ يَكُنْ لَآئِينَ لَقَرُوا” sûresini okumuştur. Bir de ne görsün! Bu sûrede Kureyş’ten yetmiş kişinin ismi babalarının isimleriyle birlikte yazılıdır. Bu durumdan mana âleminde haberdâr olan Mûsâ b. Ca‘fer ise mushafı göndermesi için kendisine haber göndermiştir.⁸⁸⁴

Ma‘rifet’e göre, bu hadisteki müphem hususları, Şîî ricâl âlimi Keşşî’nin râvi Bizantî’nin biyografisinde naklettiği bilgiler ortadan kaldırmaktadır. Buna göre, Ebü’l-Hasan Musa b. Ca‘fer, Hârûnürreşîd’in (öl. 193/809) adamları tarafından Kâdisiyye’de tutuklu iken Ahmed b. Muhammed el-Bizantî’ye bir mushaf gönderir. Bizantî, mushafı açtığı anda Beyyine sûresinin olduğu sayfa denk gelir. Sûrenin insanların okuduğundan daha uzun olduğunu gören râvi, ondan birçok şey ezberlediğini belirtmiştir. Ancak sonra kendisine bir misafir gelir ve mushafı ondan ister. Mushafı alınca da yanında getirdiği mendilin içerisine onu koyar ve sonra üzerine de bir parça toprak ve bir yüzük yerleştirir. Bizantî, misafir kalkıp gittikten sonra mushaftan bir harf bile hatırlayamadığını aktarmaktadır.⁸⁸⁵

Ma‘rifet, râvinin mushafta gördüğünü ileri sürdüğü isimlerin küfür veya nifak üzere ölen Kureyş’in ileri gelenleri olduğunu öne sürmektedir. Bu kişiler, Hz. Peygamber’in vefatından sonra da Müslümanların hayatında önemli roller üstlenmişlerdir. Ona göre Kureyş’ten müşrik olarak ölen bu isimler, mushafa

⁸⁸⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/631.

⁸⁸⁵ Keşşî, *Ricâl*, 492.

hâşiye olarak yazılmış olup kesinlikle Kur'an'dan bir parça değildir.⁸⁸⁶ Feyz-i Kâşânî ise bir adım öteye giderek bu isimlerin Kureyş'ten şirk koşanlar hakkında "vahiy yoluyla elde edilmiş" tefsir olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁷ Ancak, bu isimlerin Ma'rifet ve Kâşânî'nin dediği gibi tefsir kabilinden olup not olarak kaydedildiği yönünde rivayetlerde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Aksine söz konusu mushaftaki Beyyine sûresinin insanların okuduğundan uzun olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerdeki isimlerin, âyetin şerh ve tefsiri kabilinden olduğunu söylemek pek mümkün değildir.⁸⁸⁸

5- Ma'rifet'e göre tahrifi savunuların delil olarak getirdiği rivayetlerin bir kısmı ise tahrifle alakası olmadığı açıkken, yanlış bir istidlâlle tahrife delil olarak gösterilen rivayetlerdir. Örneğin; İmam Zeynelâbidîn'den nakledilen bir rivayette o, Kadir sûresinin ilk âyetini okuduktan sonra "صدق الله عز وجل أنزل القرآن في ليلة القدر" / *Yüce Allah doğru söylemiştir ki, Kur'an Kadir gecesinde indirilmiştir.*" demiştir. Sonrasında ikinci âyetini okuduktan sonra ise Rasûlüllah'tan "لا أدري/Bilmiyorum." ilavesini yapmıştır.⁸⁸⁹ Hâdî Ma'rifet, tefsir kabilinden söylendiği son derece açık olan bu rivayetleri Tabersî gibilerin tahrife malzeme olarak kullanmalarının son derece garip olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹⁰

6- Tahrif meselesinde delil olarak getirilen rivayetlerin bir bölümü, gaybette olan İmam Muhammed el-Mehdî'nin, Kur'an'ı Hz. Ali'nin cem' ettiği üzere insanlara öğretmek için Kûfe şehrine çadırlar kurduracağı ile ilgili rivayetlerdir. Bu hususla ilgili aktarılan birçok rivayet vardır. Örneğin; Muhammed Bâkır'dan Câbir el-Cu'fî vasıtasıyla aktarılan bir rivayette, Âl-i Muhammed'den kâim imam (gaybetteki imam) ortaya çıktığı zaman insanlara Kur'an'ı Allah'ın inzal ettiği üzere öğretmek için çadırlar kurduracağı, o günde Kur'an'ı ezberlemiş olan kimseye Kâim imamın öğrettiği Mushafı hıfzetmekten

⁸⁸⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/223-224.

⁸⁸⁷ Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfî*, 9/1778.

⁸⁸⁸ Diğer bir örnek olarak, Küleynî'nin Hişâm b. Sâlim yahut Hârûn b. Müslim kanalıyla Ebû Abdillâh'tan naklettiği "Cebrâil'in Hz. Muhammed'e indirmiş olduğu Kur'an, 17.000 harftir."⁸⁸⁸ rivâyetini verebiliriz. Ma'rifet bu rivayetin şu haliyle garip olduğunu belirttikten sonra şârihlerin bu konuyu açıklığa kavuşturduğunu zikretmektedir. Mevlâ Sâlih el-Mâzenderânî'nin *Kâfî* şerhi üzerine talik kaleme alan Ebü'l-Hasan eş-Şa'rânî, rivayetteki "سبع عشرة" ifadesindeki "عشر" kelimesinin müstensih veya râviler tarafından ilave edildiğini belirtmektedir. bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 2/634; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/223-224.

⁸⁸⁹ Bahrânî, *el-Burhân*, 4/483.

⁸⁹⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/228.

daha zor bir şey olmayacağı, zira Kâim'in getirdiği Mushaf'ın şuan ki Mushaf tertibine muhalif olduğu zikredilmektedir.⁸⁹¹ Şîi kaynaklarda Hz. Ali'nin mushafının sadece nüzûl sıralamasına göre tertip edildiği, diğer ziyadeliklerin tefsir kabilinden olduğu Şîi âlimler tarafından defaatle belirtilirken öte yandan Kâim İmam'ın Kur'an'ı insanlara öğretmek üzere olağanüstü bir çabanın içerisine gireceğine dair rivayetler zihinlerde soru işaretlerine neden olmaktadır.

7- Tahrife delil olarak getirilen rivayetlerin bir bölümü, Ehl-i beyt'in fazileti hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetlerle ilgilidir.⁸⁹² Hâdî Ma'rifet'e göre, erken dönem Şîi hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan "Kur'an dört bölüm olarak nâzil olmuştur: Dörtte biri bizim hakkımızda, dörtte biri düşmanlarımız hakkında, dörtte biri ferâiz ve ahkâm ile ilgili, dörtte biri de sünen ve emsale dairdir."⁸⁹³ şeklindeki birçok rivayet, Kur'an'da açık ya da işârî olarak Ehl-i beyt'i öven âyetlerin çokluğuna delalet etmektedir. Ona göre bu rivayetlerde hakiki anlamda bir rakam kastedilmemektedir. Buradaki amaç, Kur'an âyetlerinden büyük bir bölümün bütün farzların en önemlisi olan velâyet konusunda nâzil olduğunu ifade etmektir.⁸⁹⁴ Ancak şunu açıkça belirtmeliyiz ki Ma'rifet'in, Hâkim el-Haskânî'nin Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu belirttiği âyetlerle ilgili eserinde yer verdiği 1160 rivayetin sahih kaynaklara dayandığını belirtmesi, onun bu rivayetleri kabul konusunda oldukça istekli olduğunu göstermektedir.⁸⁹⁵

Şîi/Ahbârî müelliflerden bazıları, Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere eserlerinde yorum yapmadan yer vermişler, bazıları ise açıkça tahrifi savunmuşlardır. Ancak Ahbârî ekolün önde gelen isimlerinden ve *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinden Şeyh Sadûk'un tahrife karşı durması dikkat çekicidir. Oysa Şeyh Sadûk, "Bizim Kur'an hakkındaki inancımız şudur: Yüce Allah'ın nebisi Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'an iki kapak arasındadır; insanların ellerinde olandır ve asla bundan fazla değildir. Halka göre sûrelerinin sayısı, yüz on dördtür. Bize göre ise "ed-Duhâ" sûresi ile "Elem Neşrah" sûresi tek bir sûredir. "Elem tera" ile

⁸⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti huvecillah ale'l-ibâd* (Kum: Mü'temeru's-Şeyh el-Müfid, 1413), 2/386.

⁸⁹² Bu konuda detali bilgi için bk. "Hz. Ali Hakkında Nâzil Olduğu İdia Edien Âyetler", 140.

⁸⁹³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/21; Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed Kâzım (Tahran: Müessesetü't-tab' ve'n-neşr fî vizâreti'l-irşâdi'l-İslâmî, 1410), 45; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/9; Küleynî, *el-Kâfî*, 2/628; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23/305.

⁸⁹⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/239-240.

⁸⁹⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/ 241.

de “Li îlâfî” sûresi tek bir sûredir. Kur’an’ın bundan fazla sûreye sahip olduğunu⁸⁹⁶ söylediğimizi ileri süren kişi kesinlikle yalancıdır.”⁸⁹⁷ Şeyh Sadûk, bu ifadesiyle net bir şekilde Kur’an’da fazlalık olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ancak Şîî rivayet kaynaklarında, Kur’an’da bir ziyadelik olduğu söyleminden daha çok, noksanlık olduğu yönündeki rivayetler dikkatleri çekmektedir. Bizce bu noktadan bakıldığında Şeyh Sadûk’un söz konusu ifadeleri, Şîa’da Kur’an’ın tahrifi iddialarını tamamen olumsuzlamamaktadır. Ayrıca bazı araştırmacılar, Şeyh Sadûk’un *İtikâdât* isimli eserinde tahrifi reddetmesine rağmen başka bir kitabında tahrife yönelik rivayetlere yer vermesini takiiye ya da çelişki olarak değerlendirmektedir.⁸⁹⁸ Kanaatimizce, Şeyh Sadûk’un özellikle ziyâdeliğe vurgusundan sadece ziyadelik bağlamında tahrifi reddettiğini söylemek daha doğrudur.⁸⁹⁹ Zira Bâkılânî de Şîa’dan bir grubun Kur’an’da noksanlığı kabul etmekle birlikte ziyadeliliği reddettiğini aktarmaktadır.⁹⁰⁰ Şeyh Sadûk’tan başka geç dönem Ahbârîler’den el-Hür el-Âmilî ve Feyz-i Kâşânî de Ahbârî ekol içerisinde tahrifi açıkça reddeden diğer iki isimdir.⁹⁰¹

Sonuç olarak Ma’rifet, Şîî rivayet kaynaklarında yer alan tahrife dair rivayetlerin büyük çoğunluğunun mezhep mensupları tarafından muteber addedilmeyen eserlerde yer aldığını savunmaktadır. Muteber kaynaklarda yer alan tahrife dair rivayetlerle ilgili en önemli te’vil yöntemi ise bu rivayetlerin tefsir kabilinden ilaveler olduğudur.

⁸⁹⁶ Sadûk’un bu ifadesi, Kur’an’da ziyadelik olduğunu redde yöneliktir. Tahrifi savunan Şîî âlimlerin ise, özellikle Kur’an’da noksanlık iddiasını dillendirdiklerini unutmamak gerekir. Dolayısıyla, Şeyh Sadûk’un bu noktada kelime oyunu yaptığı şeklinde bir düşüncenin şüpheli bir yaklaşım olmayacağını belirtmeliyiz.

⁸⁹⁷ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 93-94.

⁸⁹⁸ Zahîr, *Şîa’nın Kur’an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 124. Gerçi Zahîr’in, Şeyh Sadûk’un *el-Hisâl* adlı eserinde naklettiği “Kıyamet gününde şu üç şey şikayetçi olarak gelir: Mushaf, Mescid (Kabe) ve İtret. Mushaf şöyle der: Ey Rabbim, beni yırttılar ve yaktılar...” şeklindeki genel ifadelerin yer aldığı rivayetten yola çıkarak onun tahrifi savunduğunu söylemesi de eleştiriye açıktır. bk. Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, 83.

⁸⁹⁹ Dolayısıyla bazı araştırmacıların Şeyh Sadûk’un “هو مليزل لطفني وهوفي مالىدي الناس ليسب الفخر من” şeklindeki ifadelerini “...iki kapak arasında toplanan Kur’an bundan ibarettir ve ne fazla ne de eksiktir...” şeklinde tercüme etmeleri kanaatimizce doğru değildir. Zira burada Sadûk’un açıkça karşı çıktığı ziyadelik olup noksanlık değildir. bk. Sabuhi Şahavatov, “İmâmiyye Şîası’nın Kur’ân’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014): 56. Mustafa Öztürk de Şeyh Sadûk’un ifadelerini doğru tercüme etmekle birlikte onun ümmetin elindeki mushafın tahriften masûn olduğunu söylediği değerlendirmesinde bulunmaktadır. bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, 185.

⁹⁰⁰ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 92.

⁹⁰¹ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/62-63.

2. 7. 2. Usûlîlere Göre Kur'an'ın Tahrifi Meselesi

Şîî âlimlerin tahrif konusundaki en büyük şikâyetlerinden biri, Şîa'nın topyekûn tahrifle itham edilmesidir. Nitekim onlara göre tahrifi reddetmek, İmâmîyye'nin inanç esaslarından bir tanesi olup bu konuda icmâ bulunmakta ve de müctehid âlimlerinin çoğunluğu tahrif fikrini benimsememektedir.⁹⁰² Bu noktada Usûlî âlimler, Şîa'da tahrifi savunanların yalnızca “Ahbârîlik” ekolü olduğunu belirtmekte ve bu ekolü de küçük bir azınlık grup olarak nitelemektedir.

İmâmîyye âlimlerinin, mezheplerinin üzerine yapışmış olan bu kara lekeden kurtulmak için son dönemde konuyla ilgili kaleme aldıkları birçok eser bulunmaktadır.⁹⁰³ Bu eserlerde, Şîa'nın önde gelen isimlerinin tahrife karşı çıktığına dair iktibaslara yer verilmektedir. Ma'rifet de *Sıyânetü'l-Kur'an mine't-tahrîf* adlı eserinde; Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ, Tûsî, Tabersî, Muhakkik Erdebîlî, Kâşîfî'l-Gıtâ, Feyz-i Kâşânî, el-Hür Âmilî, Muhakkik Kerekî, Tabâtabâî, Humeynî ve Hûî gibi klasik ve çağdaş birçok isimden alıntılarla, Şîa'nın önde gelen isimlerinin tahrife karşı durduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Ma'rifet'in, tahrifi reddedenler olarak zikrettiği bu müelliflerden Şeyh Sadûk, Feyz-i Kâşânî ve el-Hür Âmilî dışındakilerin Usûlî olduğu görülmektedir. Zaten tahrifin reddedilmesi fikrinin -Ahbârî düşüncenin hâkim olduğu dördüncü asrın sonlarında yaşamış olan Şeyh Sadûk hariç tutulursa- Usûlî düşüncenin Şîa'ya hâkim olduğu beşinci asırda ortaya çıkması ve bu karşıtlığın rivayet temelinde değil de aklî metotlarla yapılmış olması, söz konusu eleştirinin usûlî karakterli olduğu tezini doğrulamaktadır. Zira Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabersî gibi önde gelen müfessirlerin, eserlerinde tahrifi reddederlerken Usûlî düşüncenin mimarlarından olan Şerîf Murtazâ'yı referans almaları da söz konusu düşüncenin nakil değil akıl odaklı olduğunu göstermektedir.

⁹⁰² Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 84; Muhammed Hüseyin Kâşîfîlğıtâ en-Necefî, *Aslû's-Şîa ve usûlühâ* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1413), 133; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/55.

⁹⁰³ Bu bağlamda yazılan eserlere örnek olarak; Rasûl Ca'feriyan'ın, *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'an*, Hâdî Ma'rifet'in, *Sıyânetü'l-Kur'an mine't-tahrîf*, Ali el-Hüseyinî el-Milânî'nin *et-Tahkîk fî nefyi't-tahrîf ani'l-Kur'ânî's-Şerîf*, Murtaza er-Rızavî'nin *el-Burhan ala ademi tahrîfi'l-Kur'an*, Aga Büzürg-i Tahrânî'nin *en-Nakdû'l-latîf fî nefyi't-tahrîf ani'l-Kur'an*, Muhammed Hüseyin eş-Şehristânî'nin *Risâletün fî hıfzî'l-kitâbi's-şerîf an şübheti'l-kavli bi't-tahrîf*, Abdülâlî el-Kerekî'nin *Risâletün fî isbatî nefyi'n-nâkısati mine'l-Kur'an* ve Abdül-Hüseyin b. İsa el-Hâirî'nin *Keşfü'l-iştibâh fî Reddi Musa Cârullah* isimli eserleri sayılabilir.

Ma'rifet, tahrifi açıkça reddeden ilk Şî'î âlim olarak Şeyh Sadûk'u zikretse de Kur'an'ın hem ziyadelik hem de noksanlıktan mahfuz olduğunu açıkça dile getiren ilk âlimin Usûlî ekolün öncüsü Şeyh Müfid'tir. Zira Ahbârîlik'in tahrife bakışını ele alırken değindimiz üzere Şeyh Sadûk'un net olarak reddettiği husus, Kur'an'da ziyadelik olmadığıdır. O, Şeyh Müfid'in aksine Kur'an'da noksanlık olmadığına dair açık bir beyanda bulunmamıştır. Zira Şeyh Müfid, İmâmiyye'den bir grubun Kur'an'dan kelime, âyet yahut sûrenin noksan olmadığını, ancak onun te'vil ve tefsirine dair Hz. Ali'nin mushafında mevcut olan bir takım ifadelerin hazfolunduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bu gruba göre tefsir ve te'vile dair bu ifadeler, her ne kadar mûciz olan Kur'an'a dâhil olmayıp onunla aynı seviyede ve değerde değilse de bazen Kur'an'ın te'vili de Kur'an olarak isimlendirilmektedir. Şeyh Müfid, kendisinin de Şî'a'dan bir grubun benimsediği bu görüşe meyilli olduğunu belirtmiştir. Müfid'e göre bu görüş, Kur'an'dan hakiki anlamda kelimelerin noksan olduğunu iddia edenlerin görüşünden daha isabetlidir. Ayrıca ona göre, ziyadelik iddiasıyla, Kur'an'da bir sûrenin fazladan bulunduğu kastediliyorsa bu iddia kesinlikle fâsittir. Zira bu tür bir yaklaşım, Kur'an'ın tehdîsi ile çelişmektedir. Eğer bununla, bir iki kelimenin veya harfin ziyadeligi kastediliyorsa bunun böyle olduğunu kesin olarak söyleyemeceğini, aksine Kur'an'ın bundan sâlim olduğu görüşünü benimsediğini vurgulamaktadır.⁹⁰⁴

İlk beş asırda tahrifi reddeden Şî'î/Usûlî âlimlerin öncülerinden bir diğeri ise Şerîf Murtazâ'dır. Murtazâ'ya göre Kur'an'ın sahih nakille geldiğini bilmek, beldelerin, tarihte yaşanmış büyük olayların, yazılmış meşhur kitapların ve tedvin edilmiş Arap şiirlerinin bilinmesine benzemektedir. Yani bunlar nasıl tevâtürle gelmişse aynı şekilde Kur'an'da tevâtürle gelmiştir. Kur'an'ın bütünü nasıl ki sahih nakille gelmişse onun detayına ve cüzlerine dair bilgiler de sahih nakille gelmiştir. Kur'an'ın sahih nakille geldiğinin bilinmesi, Sibeveyh ve Müzenî'nin kitaplarının zorunlu olarak bilinmesi gibidir. Örneğin; Sibeveyh'in kitabına nahiv ilmine dair ondan olmayan bir bölüm dâhil edilse ilim ehli onu mutlaka ayırt eder ve kitabının aslından olmadığını bilirdi. Nitekim Müslümanlar tarafından Kur'an'ın naklî ve korunmasına verilen önem, Sibeveyh'in kitabı ve şairlerin dîvânlarının korunmasına verilen önemden çok daha fazladır. Ayrıca Murtazâ'ya

⁹⁰⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, 80-82.

göre gerek İmâmiyye'den gerekse Haşeviyye'den (Ehl-i sünnet) tahrifi savunanlara itibar edilmemelidir. Zira onlar, bu konuda hadis ehlinin zayıf rivayetlerine dayanmaktadırlar.⁹⁰⁵

Şeyh Müfid ve Şerîf Murtazâ'dan sonra, Şîi Usûlî âlimlerin genel olarak hem ziyadelik hem de noksanlık anlamında Kur'an'ın tahrifini reddettiği görülmektedir. Hatta Usûlî âlimlerin bu tavrı Safevî döneminde tekrar güçlenen Ahbârî âlimleri de etkilemiş, birkaç istisna dışında açıkça Kur'an'ın tahrifini savunan bir Şîi muhaddis de ortaya çıkmamıştır.

Şîi/Usûlî âlimlerin asırlardır tahrifi reddetmelerine rağmen Şîi muhaddis Nûrî et-Tabersî ve Selefi müellif İhsan İlâhî Zahîr gibi isimler Şîa'nın tahrifi reddetmesinin tamamen takkiye gereği olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre, Şeyh Sadûk, Şerif el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabersî hariç, ilk beş asırda Şîa'dan hiç kimse tahrifi reddetmemiştir. Tabersî ve Zahîr, insanların ayıplamasından korunmak amacıyla bu dört âlimin Kur'an'da tahrifi reddettiğini düşünmektedir.⁹⁰⁶ Şîa'nın dinin rûkûnlerinden saydığı takkiye gibi bir inancın zihinlerde oluşturduğu tereddüte dikkat etmek kaydıyla, ilmî ahlak gereği Şîi âlimlerin toptan bir yaklaşımla tahrifle itham edilmesi doğru değildir. Özellikle de Şîi/Usûlî âlimlerin beşinci asırdan itibaren tahrifi reddettiği ortada iken, Şîi âlimlerin topyekûn tahrifle itham edilmesini doğru bulmamaktayız.

Öte yandan, Şîi âlimler arasında ilk altı asırda Kur'an'da tahrifin bulunmadığını söyleyen İbn Bâbeveyh el-Kummî, Şerîf Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi Sünnî ve Şîi etkileşiminin çok güçlü olduğu bir dönemde yaşamaları dikkat çekicidir. Zira bu isimler, ya Şîi Büveyhi Devleti'nin hâkimiyetinde Sünnî çoğunlukla birlikte yaşamışlar ya da Sünnî olan Selçukluların hâkimiyetinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu nedenle, Şîa'da tahrif iddiası bulunmasına rağmen, toplumda birlikte yaşama kültürünün ve kendisini ötekine ifade edebilme gerçeğinin o dönemde önemli bir rol oynadığını söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Şîa'nın Sünnîlerle etkileşimi aslında mezhep içerisindeki bazı aşırı fikirlerin törpülenmesini de beraberinde getirmiştir.

⁹⁰⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 362; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/57-58.

⁹⁰⁶ Nûrî et-Tabersî, *Faslü'l-hutâb*, 34; Zahîr, *Şîa'nın Kur'an, İmamet ve Takkiye Anlayışı*, 116-117.

Hâdî Ma‘rifet gelince o, tahrif düşüncesini reddetmek için özellikle yedi argümanı öne çıkartmaktadır. Tabiki bu argümanların tamamı ilk defa Ma‘rifet’in dile getirdiği hususlar olmayıp özellikle tahrif düşüncesini reddeden Şîi/Usûlî âlimlerin kolektif çabasının bir sonucudur. Ma‘rifet’in tahrifi reddetmek için öne sürdüğü yedi delili şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Târihsel süreç, Kur’an’ın tahrife uğramadığının en açık delillerinden birisidir. Zira Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber döneminden itibaren ümmetin tamamının büyük bir ilgisine mazhar olmuş ve Müslümanların dînî, siyâsî ve ictimâî hayatlarının merkezinde yer almıştır. Böylelikle Kur’an, Hz. Peygamber döneminden itibaren tevâtüren nakledilmiş ve mütevâtir olmayan hiçbir ifade Kur’an’a dâhil edilmemiştir. Şerîf Murtazâ’nın da belirttiği üzere, herhangi bir müellifin kitabındaki ilâve ve noksanlık o işin uzmanları tarafından hemen bilinirken, tevâtüren nakledilmiş Kur’an’da yapılmış olan bir değişikliğin Müslümanlar tarafından bilinmemesi mümkün değildir.⁹⁰⁷

b) Kur’an’ın i‘câzı yani bir sûresinin bile benzerinin getirilemeyeceği hususundaki meydan okuması da onda herhangi bir ziyadelik ve noksanlık olmadığına delildir. Ma‘rifet, Şîi rivayet kaynaklarında Kur’an’dan bazı kelimelerin değiştirildiği veya düşürüldüğü ile ilgili bütün rivayetlerin bâtil olduğunu zira böyle bir değişikliğin Kur’an’ın nazım ve üslûbündeki i‘câzı ortadan kaldıracığını ifade etmektedir. Örneğin; ona göre, Şîi kaynaklarda “لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَخُذْ حِفْظًا” / Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”⁹⁰⁸ âyetindeki “فَخُذْ حِفْظًا” ifadesinin, aslında “فَخُذْ حِفْظًا” olduğu ve bunun değiştirildiğine dair rivayetlerin Kur’an’ın i‘câzını ortadan kaldıracığı açıktır.⁹⁰⁹

c) Kur’an’ın ilâhî koruma altında olup tahrife uğramadığının açık delillerinden bir diğeri ise “Bu Kur’an’ı gerçekten biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz.”⁹¹⁰ ve “Ona önünden de ardından da bâtil gelemes. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah’tan indirilmiştir.”⁹¹¹ âyetleridir. Ma‘rifet, tahrifi savunanların, Hicr sûresinde ifade edilen bu korunmanın Hz. Peygamber’in

⁹⁰⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/35-38.

⁹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/110.

⁹⁰⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/39-40.

⁹¹⁰ el-Hicr 15/9.

⁹¹¹ Fussilet 41/42.

kalbinde olacağına dair iddialarının boş bir söz olduğunu ve bu korunmanın ebedî olacağını belirtmektedir. Ma‘rifet, özellikle Fussilet sûresindeki söz konusu âyetin, tahrifi reddetmede Hicr sûresindeki âyetten çok daha açık olduğunu vurgulamaktadır.⁹¹²

d) Tahrif konusunda önemli delillerden bir diğeri ise hadislerin Kur’an’a arz edilmesinin gerekliliği ile ilgili rivayetlerdir. Hz. Peygamber hadislerin sıhhatinin tespit edilmesi için kendisinden daha katî olan Kur’an’a arzedilmesini emretmektedir. Şayet Kur’an’ın tahrife maruz kaldığı iddia edilirse Hz. Peygamber’in hadisleri Kur’an’a arz emrinin anlamı kalmayacaktır. Tahrifi savunan Şîî muhaddis Nurî et-Tabersî ise hadisleri Kur’an’a arzının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini, oysa tahrifin Hz. Peygamber döneminden sonra vuku bulduğunu öne sürerek ikisi arasında bir tenâkuzun olmadığını iddia etmektedir. Hâdî Ma‘rifet ise İmâmiyye’ye göre hadislerin Hz. Peygamber’e mahsus olmadığını, imamlardan gelen rivayetlerin de hadislere dahil olduğuna dikkat çekmekte ve onun bu iddiasını garip bulmaktadır.⁹¹³

e) Şîî rivayet kaynaklarında aktarılan bazı rivayetler de yine tahrif düşüncesinin en azından lafzî düzeyde değil de tefsir ve te’vîl boyutunda olduğuna delil getirilmektedir. Örneğin; Küleynî’nin aktardığı bir rivayete göre Muhammed Bâkır, Sa‘d el-Hayr isminde birisine yazdığı mektubunda “muhâliflerinin Kur’ân’ı savurup atmasından maksadın, onların Kur’an’ın harflerine dokunmamakla birlikte hükümlerini tahrif etmeleri” olduğunu belirtmiştir.⁹¹⁴ Ma‘rifet, Şîî kaynaklarda yer alan bu ve benzeri rivayetlerin, Kur’an’ın tahrifinin lafzında değil de manasında olduğuna delalet ettiği belirtilmektedir.⁹¹⁵

Sonuç olarak Ma‘rifet gibi Şîî/Usûlî âlimlerin tahrifi reddettiğini söylerken özellikle de şu hususun altını çizmekte yarar vardır: Şîî/Usûlî âlimler, Kur’an’ın metninde herhangi bir ziyadelik ve noksanlık olduğunu reddetmişlerdir. Nitekim bugün İran’da basılan mushafların lafzî olarak diğer Müslüman ülkelerde basılan

⁹¹² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/41-47.

⁹¹³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/47-49.

⁹¹⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/258.

⁹¹⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/50.

mushaflardan bir farkı bulunmamaktadır.⁹¹⁶ Ancak bununla birlikte, âyetleri bağlamından kopararak medih içeren birçok âyetin Ehl-i beyte tahsis edilmesi ya da zem içeren birçok âyetin de ashabın büyüklerine tevcih edilmesi şeklindeki manevî bir tahrife bizim görebildiğimiz kadarıyla hiçbir Şîî âlim karşı çıkmamaktadır.

2. 7. 3. Ehl-i sünnet’e Yönelik Tahrif Eleştirileri

Tarih boyunca Kur’an’ın tahrifi ile ilgili birçok ithama maruz kalmış olan Şîî âlimler, çeşitli argümanlarla kendi mezheplerini savunmaya çalışmışlardır. Şîî ulemânın bu savunma pozisyonu, tespit edebildiğimiz kadarıyla hemen hemen çağdaş döneme kadar devam etmiştir. Ancak bu savunma durumu, benzer tahrif iddialarını Şîa’nın da Ehl-i sünnet’e yöneltmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira klasik dönem Şîî âlimlerinin, detaya girmeksizin Kur’an’da ziyadelik ve noksanlık konusunda Ehl-i sünnet’in de benzer bir takım zayıf rivayetler naklettiklerine dikkat çektiklerini söylemek mümkündür.⁹¹⁷ Nitekim nispeten erken dönemde yaşamış olan Şîî âlim Fazl b. Şâzân’ın (öl. 260/874), Sünnî kaynaklarda zikredilen İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’b’ın mushafında farklılıkların olduğuna dair rivayetleri bir araya getirerek Sünnîleri eleştirmesi, Şîîlerin de Sünnîler hakkında benzer kanaatlere sahip olduğunu göstermektedir.⁹¹⁸ Bazı araştırmacıların, İbn Şâzân’ın görüşlerinin sonraki süreçte bu konudaki iddiaların beslendiği önemli bir kaynak olduğu yönündeki tesbiti bizce de doğrudur.⁹¹⁹

Çağdaş döneme gelindiğinde ise Şîî müelliflerin kendilerine yöneltilen tahrif iddialarını yalnız savunmakla kalmadıkları, tahrif iddialarına karşı kaleme aldıkları çok sayıda eserde Sünnî cenâhı bizzat tahrifle itham ettikleri görülmektedir. Bunun bir örneğini, Cevâd el-Belâgî’nin *Âlâ’ü’r-rahmân* isimli tefsirinin mukaddimesinde görmek mümkündür.⁹²⁰ Daha sonra Hûî’nin eserinde de Ehl-i sünnet’e yönelik tahrif eleştirilerinin artarak devam ettiği müşahede

⁹¹⁶ bk.Ali Özek, “İmamiye-İsnâaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul 1993), 219.

⁹¹⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra fî ‘ilmi’l-keâm*, 361-363; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/15.

⁹¹⁸ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 209-229.

⁹¹⁹ Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler –İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı-* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 78.

⁹²⁰ Belâgî, *Âlâ’ü’r-rahmân*, 1/19-24.

edilmektedir. Günümüzde Şîî âlimlerin Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını reddetmek üzere kaleme aldıkları eserlerinin önemli bir bölümünü, benzer tahrif iddiasını Ehl-i sünnet'e yöneltmeye yönelik bölümlerin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Meselâ; Rasûl Ca'feriyân'ın *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'ân* adlı eseri ile Hâdî Ma'rîfet'in *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf* adlı eserleri bu duruma güzel bir örnektir.

Genelde Şîî âlimlerin özelde ise Hâdî Ma'rîfet'in Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerini iki kategoride değerlendirmek mümkündür:

2. 7. 3. 1. Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetlerle İlgili Rivâyetler

Hâdî Ma'rîfet, *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf* isimli eserinin mukaddimesinde tahrif konusunu Ehl-i sünnet'e nispet edilen “âyetin tilavetinin neshi” ve “insâ/bazı âyetlerin unutturulması” meselesi ⁹²¹ üzerinden ele alınmaktadır. ⁹²² O, “tilaveti mensûh” kavramının, Ehl-i sünnet'in Ehl-i hadîs ekolünün çoğunluğu ve Ehl-i re'yin de bir kısmı tarafından sonraki dönemlerde maksatlı olarak uydurulmuş olduğunu söylemektedir. Ona göre Sünnî âlimler, Kur'an'dan birçok âyetin zâyî olduğuna dair kendi hadis kaynaklarında yer alan sahih rivayetlerle ilgili problemi çözmek için “tilaveti mensûh” iddiasını ortaya atmışlardır. Böylelikle de tahrifi “tilaveti mensûh” diye isimlendirerek *Kütüb-i Sitte*'de yer alan birçok rivayeti te'vil etmişlerdir. ⁹²³ Çağdaş Şîî müelliflerden birçoğunun Ma'rîfet'le aynı kanaati taşıdıkları görülmektedir. ⁹²⁴

Şîî âlimlerin çokça dillendirdikleri rivayetlerden öne çıkanlara burada yer vermek istiyoruz:

a) Recm Âyeti: Şîî âlimlerin Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinde en çok öne sürdükleri rivayetlerden bir tanesi tilâveti mensûh ancak hükmünün bâki olduğu belirtilen recm âyeti ile ilgili rivayettir. Buhârî ve Müslim'in İbn Abbâs vasıtasıyla eserlerinde aktardıkları söz konusu rivayete göre Hz. Ömer, son haccından döndükten sonra bir hutbe okumuş ve orada şunları söylemiştir:

⁹²¹ Bir âyetin tilavetinin neshi ve Hz. Peygamber döneminde bazı âyetlerin bir müddet sonra Allah tarafından hafızalardan silinmesi Sünnî âlimler tarafından genellikle kabul edilmiştir.

⁹²² Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/24, 32.

⁹²³ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/24, 136.

⁹²⁴ Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 62.

“Şüphesiz ki Allah, Muhammed’i hak peygamber olarak gönderdi. Ona Kitâb’ı indirdi. Allah’ın inzâl ettiği şeyler içerisinde “recm âyeti” de vardı. Bizler o âyeti okuduk, anladık ve iyice ezberledik. Bunun içindir ki Rasûlullah recm etti, ondan sonra biz de recmettik. Aradan uzun zaman geçtiğinde birisinin, ‘Biz Allah’ın Kitabında recm âyetini bulamıyoruz’, demesinden ve böylece Allah’ın indirdiği bir farzı terk etmek sûretiyle sapıtmalarından korkarım. Muhsan olan erkek yahut kadının zina yaptığına dair delil olursa –ki hamilelik ve zina yaptığına dair itiraf da delil sayılmaktadır- recm haktır (sabittir). Allah’a yemin ederim ki eğer insanlar, ‘Ömer Allah’ın kitabına ilâvede bulundu’, demeyecek olsalardı recm âyetini Mushaf’a yazardım.”⁹²⁵

Buhârî rivayetinde recm âyetinin metni açıkça belirtilmese de bu rivayetin muhtelif eserlerdeki farklı varyantlarında, metin birliği olmamakla birlikte recm âyeti şu şekilde nakledilmiştir: “إِذْ أُنْزِلَ إِلَيْهِ الْكِتَابُ خَفِيَ عَنِ النَّاسِ أَنَّ اللَّهَ وَابْنَهُ عَزِيزٌ / *Evli kadın veya erkek zina yaptığı zaman Allah’tan bir ceza olarak onları kesinlikle recmedin!*”⁹²⁶ Bu rivayetin Übey b. Ka’b’tan aktarılan bir başka tarikinde, söz konusu recm âyetinin Ahzâb sûresinden bir parça olduğu belirtilmiştir. Rivayete göre Übey, Zirr b. Hubeyş’e Ahzâb sûresinin kaç âyet olduğunu sorduğunda o da; “yetmiş iki veya yetmiş üç âyet” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Übey, “Asla! Ben onu gördüm. Ahzâb sûresi âyet olarak Bakara sûresine denk olup içerisinde recm âyeti de vardı...” karşılığını vermiştir.⁹²⁷ Hz. Âişe’den aktarılan başka bir rivayete göre de Ahzâb sûresi Hz. Peygamber döneminde iki yüz âyet olarak okunuyordu. Ancak Hz. Osman mushafları yazdırdığı zaman şu an mevcut olandan başka bir âyet onda bulamamıştı. Böylece Hz. Âişe, recm âyetinin Ahzâb sûresinden olduğunu iddia etmiştir.⁹²⁸

Ma’rifet’in de özellikle vurguladığı üzere recm âyeti ile ilgili rivayetlerin odağında olan kişi Hz. Ömer’dir. Zira Hz. Ömer, Kur’an Hz. Ebû Bekir döneminde cem’ edildiği zaman recm âyetini Zeyd b. Sâbit’e getirmiş, Zeyd’in istediği iki şahidi getirememesi üzerine ise Hz. Ömer onu Kur’an’a yazdıramamıştı.⁹²⁹ Ma’rifet’e göre bu olay, Hz. Ömer’in içinde bir uhde olarak kaldığından dolayı recm âyetinin Kur’an’dan olduğunu hayatının sonunda açıkça

⁹²⁵ İmam Mâlik, Muvatta’, “Hudûd”, 10; Buhârî, “Hudûd”, 30; Müslim, “Hudûd” 15; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; Tirmizî, “Hudûd”, 7; İbn Mâce, “Hudûd”, 9; Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli & Hâlid es-Sebü’ (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1407), “Hudûd”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/23.

⁹²⁶ İmam Mâlik, Muvatta’, “Hudûd”, 10; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 16; İbn Mâce, “Hudûd”, 9; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/36; Aynî, *Umdetü’l-kâri*, 19/287; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/721.

⁹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/219; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/72.

⁹²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/72.

⁹²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/168.

ilan etmişti. Ona göre Hz. Ömer, muhtemeldir ki Hz. Peygamber'den recm hükmünü işitmiş ve böylece onun Kur'an'dan âyet olduğunu zannetmişti. Nitekim Hz. Ömer'in bu şekilde zannettiği birçok rivayet, aynı şekilde tilaveti mensûh kategorisinde zikredilmiştir.⁹³⁰

Ayrıca Hâdî Ma'rifet, recm âyeti ile ilgili rivayetler genellikle Hz. Ömer'e nispet edilmişken, bu konuda bazı rivayetlerin Übey b. Ka'b'a ve Hz. Âişe'ye nispet edilmesini ilginç bir şekilde izah etmektedir. Ona göre, yukarıda zikrettiğimiz Übey'e isnat edilen rivayet, tamamen onun adına uydurmadır. Bu rivayet, Sakîfe günü Hz. Ali'nin yanında yer alan büyük sahâbî Übey adına, recm âyeti ile ilgili rivayeti sadece Hz. Ömer'e isnad etmekten kurtarmak için uydurulmuştur. Hz. Âişe'den aktarılan rivayet de onun Hz. Osman'a duymuş olduğu nefretin bir sonucu olup Hz. Âişe, bu rivayetle ona olan kızgınlığını ortaya koymuştur.⁹³¹

b) “Babalarınızdan Yüz Çevirmeyiniz...” Rivayeti: Ma'rifet, Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer'den nakledilen birtakım rivayetleri de yine tahrife örnek olarak zikretmektedir. Ona göre bu rivayetlerin Kur'an'dan olduğu iddiası tamamen Hz. Ömer'e aittir ve de bu fıkırinde sahâbeden hiçkimse ona iştirak etmemiştir. Ayrıca Ma'rifet, Hz. Ömer'in bu rivayetlerde tek kalmasından hareketle onun kendisinden şüphe ettiği sonucunu çıkarmaktadır.⁹³²

Rivayete gelecek olursak, Buhârî'nin naklettiğine göre Hz. Ömer bir defasında, “... لَا تَرْجُوا عَنْ بِلَالِكُمْ مَلَّهَ الْفُرْبِ كُمْ / Babalarınızdan yüz çevirmeyin. Zira babadan yüz çevirmek (yani soyunu başkasına dayandırmak), bir inkârdır.” âyeti, bizim Allah'ın kitabından okuduklarımız arasındaydı.” demiştir.⁹³³ Ma'rifet'e göre, Hz. Ömer'in Kur'an'dan okuduğunu iddia ettiği bu âyet, Rasûlullah'a âit bir hadistir. Ancak Hz. Ömer, bunun âyet olduğunu zannetmiştir. Şunu ifade edelim ki Ma'rifet, “Kur'an âyetleri ile Hz. Peygamber'in sözleri birbirleriyle kesinlikle uyumlu ve insicamlı değilken Hz. Ömer neden Kur'an hakkında sürekli şüpheli yaklaşımda bulunmaktadır?”⁹³⁴ diye sorarak zihinlerde kuşku uyandırmaya

⁹³⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/137; Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 312-313.

⁹³¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/147,148.

⁹³² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/139.

⁹³³ Buhârî, “Hudûd”, 30. Başka bir varyantı için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/550.

⁹³⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/138.

çalışmakta ve Hz. Ömer'in imanını sorgulamaya yönelik Şîî düşüncenin çirkin iddiâsına îmadâ bulunmaktadır.

c) Cihad Âyeti: Misver b. Mahreme'den nakledildiğine göre Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'a; "Bize indirilenler arasında; "جاءواكم هدى ثم أول مرة" / *İlk defa cihad ettiğiniz gibi cihad edin*" âyeti mushafın neresinde, biliyor musun? Biz onu bulamıyoruz" diye sorunca Abdurrahman b. Avf, "Bu âyet, Kur'an'dan ıskat edilenler arasındadır." cevabını vermiştir.⁹³⁵

d) "Çocuk Yatak Sahibi Olan Nikâhlı Erkeğe Aittir... Rivayeti: Bir başka rivayette de Hz. Ömer, Übey b. Ka'b'a; "Allah'ın kitabından kaybettiklerimizin içerisinde 'لَا يَدْخُلُ الْفَرْشَ وَلَعَلَّ مَرْءًا يَحْجُرُ' Çocuk nikâhlı erkeğe aittir, zina eden için ise mahrumiyet vardır.' âyeti yok muydu? diye sormuş, Übey de: "Evet, böyle bir âyet vardı." cevabını vermiştir.⁹³⁶

e) Emzirme İle İlgili Rivayet: Şîî âlimlerin Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinde en çok dillendirdikleri rivayetlerden bir diğeri de emzirme ile ilgili rivayettir. Bu rivayete göre Amra bt. Abdurrahmân, Hz. Âişe'den nakille onun şöyle dediğini aktarmaktadır: "رَضَعَاتٍ عَشْرٌ رَضَعَاتٍ مَقْمُومَاتٍ يَحْرُمَنَّ" / *Bilinen on emme, süt haramlığı oluşturur.*" ifadesi, Kur'an'dan nâzil olanlar içerisindeydi. Sonra bu âyet, "رَضَعَاتٍ خَمْسٌ رَضَعَاتٍ مَقْمُومَاتٍ يَحْرُمَنَّ" / *Bilinen beş emme, süt haramlığı oluşturur.*" ifadesi ile nesh edildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bunlar hala Kur'an'dan okunanlar içerisindeydi.⁹³⁷ Yine bu meseleyle ilgili Hz. Âişe'nin "...Bu âyet benim yatağımın altında bir sahifede yazılıydı. Allah Rasûlü vefat ettiğinde, biz onun ölümüyle meşgul olurken bir evcil hayvan odaya girerek bu sahifeyi yedi."⁹³⁸ dediği rivayet olunmaktadır.

Son dönem Şîî âlimler, neshin üç kısmından ikisi olan "hem metni hem de hükmü mensûh" ve bir de "tilaveti mensûh hükmü bâki" kısımlarını Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinin en önemli başlıklarından birisi haline getirdikleri görülmektedir. Örneğin; Hûî, özellikle de tilaveti mensûh âyetler ve Kur'an'ın cem'i ile ilgili rivayetleri merkeze alarak Sünnî cenahı tahrifle

⁹³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 78; *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/258; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 8/139

⁹³⁶ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/550.

⁹³⁷ Müslim, "Radâ", 54; Ebû Dâvud, "Nikâh", 11; İmâm Mâlik, Muvatta', "Radâ", 31; İbn Mâce, "Nikâh" 35.

⁹³⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer *ed-Dârekutnî, Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1386/1966), 4/179.

suçlarken; Ca'feriyân ise bunlara ilave olarak “sahâbe mushaflarının birbirleriyle ihtilafı”, “besmelenin âyet olup olmaması” ile ilgili tartışmalar ve “hurûf-i mukattaaların sûrelerin isimleri sayılması” gibi farklı rivayetleri ön plana çıkarmaktadır.⁹³⁹

Ma'rifet ise Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinin merkezine yalnızca tilavet neshini almakta, sahâbeden gelen kıraat farklılıklarını ve lahn tartışmalarını da buna ilave etmektedir.⁹⁴⁰ Esasen, hem Şîî hem de Sünnî müfessirlerin ve usulcülerin neshi üçe ayıran klasik taksime eserlerinde yer vermeyi gelenek haline getirdikleri⁹⁴¹ görülmekle birlikte, söz konusu rivayetlere karşı Şîî müelliflerin eleştirel yaklaşımının olduğu açıktır.

Bu bağlamda, âyetin tilâvetinin neshine dair örnek olarak gösterilen rivayetlerin ilk defa erken dönem Şîî kelimcilerinden Fazl b. Şâzân tarafından tenkit edildiğini belirtmek gerekir. Zira İbn Şâzân; recm âyeti, beş emmeyle ilgili rivayet ve Ahzâb sûresinin şuanki mevcut durumunun iki katı olduğu yönünde Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen rivayetleri sıralamakta ve “sizin rivayet ettiklerinizden...” ve “sizin iddialarınızdan...” gibi ifadelerle Sünnîleri bu rivayetler üzerinden eleştirmektedir.⁹⁴²

Şîî müellifler, özellikle de çağdaş dönemde Ehl-i sünnet'in sahih hadis eserlerinde yer alan bu rivayetleri tahrif temasıyla ele almakta ve usulcülerin bu âyetleri mensûh âyetler kategorisinde zikretmelerini, tamamen söz konusu rivayetlerin ortaya çıkardığı problemi çözme amaçlı olduğunu öne sürmektedirler.⁹⁴³ Aslında Şîî âlimlerin, Sünnî kaynaklarda yer alan bu rivayetlerin Kur'an'ın korunmuşluğuna zarar verdiği ve tahrif anlamı taşıdığı

⁹³⁹ Hûî, *el-Beyân*, 201-207; Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 62. Hurûf-ı mukattanın sûrelerin isimleri olduğu görüşünü Şîa'dan Tûsî ve Tabersî'nin de tercih ettiğini belirtmekte yarar vardır.

⁹⁴⁰ Ca'feriyân tahrif tartışmalarının merkezine Kur'an'ın cem'i ile ilgili sahâbeden gelen çelişkili rivayetleri alarak Hûî'yi takip etmiştir. Oysa Ma'rifet ise hocası Hûî'nin aksine Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını reddetmekte, en azından Zeyd b. Sâbit tarafından yapılan cem' faaliyetini tarihi bir vakıa olarak kabul etmektedir.

⁹⁴¹ Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî.Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-serîa* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, t.y.), 311-312; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1404), 4/465-466; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Hindistan Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi'l-maârifî'n-numâniyye neşri, t.y.), 2/78; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/209.

⁹⁴² İbn Şâzân, *el-İzâh*, 209-229.

⁹⁴³ Hûî, *el-Beyân*, 201; Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 62; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/24.

şeklindeki eleştirilerine, klasik ve çağdaş dönem bazı Sünnî isimlerin de hak verdiğini söylemeliyiz.

Örneğin; Ma‘rifet, İbn Hazm’ın recm âyetinin tilâvetinin mensûh olduğuna dair açıklamalarına bu bağlamda eserinde yer vermektedir. Şöyle ki İbn Hazm’a göre recm âyeti, Ahzâb sûresinden sâkıt olmuştur; ancak bu âyetin lafzı neshedilmekle birlikte hükmü bâki kalmıştı. Ayrıca İbn Hazm, bu âyetin süt emmeyle ilgili Hz. Âişe rivayetinde olduğu gibi evcil bir hayvan tarafından yenilerek sedirin altından yok olduğunu kabul etmemekte ve recm rivayetinin sahih bir hadis olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre recm âyeti, nâzil olduktan sonra hıfzedilmiş, kendisiyle amel edilmiş, ancak Hz. Peygamber tarafından mushafı yazılması için vahiy kâtiplerine emir verilmemiştir. Dolayısıyla Yüce Allah tarafından neshedilmiş olan bu âyetin Kur’an’a ilave edilmesi doğru değildir.⁹⁴⁴ Başka eserinde ise İbn Hazm, recm rivayetini sahih olarak kabul etmekle birlikte recm âyetinin sadece vahiy olduğunu ancak namazlarda tilâvet edilen Kur’an nassı gibi olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁴⁵ Ma‘rifet, İbn Hazm’ın buradaki çelişkisini fark etmiş ve onun rivayeti savunurken yaptığı hatayı anlayarak fikrini değiştirdiğini öne sürmüştür.⁹⁴⁶

Hâdî Ma‘rifet, tilâvet neshini eleştirirken özellikle, tilâvet neshini klasik dönemde tahrifle ilişkilendiren en önemli isim olan Hanefî usûl âlimlerinden Serahsî’ye referansta bulunmaktadır. Nitekim Serahsî; recm âyeti, beş emmeyle ilgili rivayet ve benzeri rivayetlerin İslâm’a zarar vermek isteyen mühlidler tarafından uydurulduğunu ifade etmekte ve İmam Şâfiî tarafından tilâveti mensûh olan beş emmeyle ilgili rivayetin icthatta delil olarak kullanılmasını da tenkit etmektedir. Serahsî’ye göre bu rivayetin batıl olmasındaki en önemli neden, Kur’an’ın korunmuşluğudur. Zira vahyin bir kısmı hakkında bu tarz bir neshin caiz görülmesi, Kur’an’ın tamamında da böyle bir neshi caiz görmeyi gerektirecektir.⁹⁴⁷

⁹⁴⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, t.y.), 11/235-236.

⁹⁴⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/16.

⁹⁴⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/29.

⁹⁴⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/78-80.

Ma'rifet yine çağdaş dönemde İbnü'l-Hatîb, Ali Hasan el-Arîd, Mustafa Zeyd ve Muhammed Su'âd gibi isimlerin de Sünnî kaynaklarda yer alan bu rivayetlerin Kur'an'ın korunmuşluğuna zarar verdiği şeklindeki açıklamalarından hareketle kendi düşüncesini tahkim etmeyi amaçlamaktadır.⁹⁴⁸

Özetle klasik ve çağdaş dönemden bazı Sünnî isimlerin, Ehl-i sünnet'in muteber hadis külliyyâtında yer alan ve genellikle nesh teorisi ile izah edilen bazı rivayetleri tahrifle ilişkilendirdiği görülmektedir. Bizce de Sünnî kaynaklarda yer alan söz konusu bu rivayetler tenkide tabi tutulmalıdır. Ancak bu rivayetler üzerinden tahrif eleştirisi yapmakla Şîî kaynaklardaki rivayetler üzerinden tahrif eleştirisi yapmanın aynı şey olmadığı bilinmelidir. Zira Şîî kaynaklarda yer alan Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik rivayetler, çoğunlukla imâmet ideolojisini savunmak üzere ileri sürülen rivayetlerle ilgilidir. Diğer taraftan Şîî âlimlerin eleştirdiği Sünnî rivayetlerde ise böyle bir amaç söz konusu değildir. Sünnî kaynaklara şu veya bu şekilde giren sözkonusu rivayetlerin, recm âyeti ve süt emmeyle ilgili rivayette olduğu üzere çoğunlukla fûru'u fıkha dair meselelerle ilgili olduğu; yani Sünnî düşüncenin akâidini tahkim etmeyi amaçlayan konularda olmadığı aşîkârdır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra âyetlerin zayi olduğunu îma eden bu tür rivayetlerden hareketle Sünnî ulemâ kesinlikle tahrifi savunmamış, aksine ilmî ahlâk gereği bu rivayetleri nakletmekle birlikte her zaman te'vil etme cihetine gitmişlerdir.

2. 7. 3. 2. Sünnî Kaynaklardaki Diğer Bazı Rivayetler

Hâdî Ma'rifet, Ehl-i Sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinde ana omurgayı bazı âyetlerin mensûh ya da sâkıt olduğunu ifade eden rivayetler üzerine kurmuştur. Ancak o da konuyla ilgili çalışma yapan diğer Şîî müellifler gibi tahrife delalet ettiğini öne sürdüğü Sünnî orijinli diğer birçok rivayeti de çalışmasında zikretmektedir; ancak Ma'rifet, genellikle bu rivayetlerle ilgili bir değerlendirme yapmamaktadır. Konunun anlaşılması açısından, tahrif iddiasının olduğu her meseleyle ilgili birer rivayete burada yer vermek istiyoruz:

⁹⁴⁸ bk. Ali Hasan el-Arîd, *Fethu'l-mennân fî neshi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî li'tıbbâati ve'n-neşr ve't-tevzî', 1973), 224-226; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-kerîm* (b.y.: Dâru'l-vefâ, 1408/1987), 1/75.

1) Hâkim'in Abdullah İbn Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre İbn Mes'ûd; “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُوَلَّرَزَّاقُ دُو الْقُوَّةِ الْبَيْتِ”⁹⁴⁹ âyetini “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُوَلَّرَزَّاقُ دُو الْقُوَّةِ الْبَيْتِ” şeklinde okumuş ve Rasûlullah'ın kendisine o şekilde okuttuğunu belirtmiştir.⁹⁵⁰ Ma'rifet'e göre İbn Mes'ûd, âyeti karıştırdığından yahut da anlamı bozmayacak şekilde değişiklik yapmanın câiz olduğundan hareketle bu şekilde okumuş olabilir. Ancak o, ikinci ihtimalin meşhur olan nasta tahrif anlamına geleceği için bunun uzak bir varsayım olduğunu belirtmektedir.⁹⁵¹

2) İbnü'l-Münzir'in İbn Abbâs'tan tahric ettiği bir rivayete göre İbn Abbâs, “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى”⁹⁵² âyetini “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى” şeklinde okumuş ve “Buradan vav harfini kaldırın. Onu Âl-i İmrân sûresindeki “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى”⁹⁵³ âyetinin başına koyun” demiştir. Halbuki meşhur kıraatte, ilk âyette vav harfi varken; ikinci âyette ise vav harfi bulunmamaktadır.⁹⁵⁴

3) İbn Abbâs'a nispet edilen bir rivayette o, “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى”⁹⁵⁵ âyetinin bu şekilde yazılmasının kâtibin hatası olduğunu belirtmiş ve aslında bu âyetin “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى” şeklinde olması gerektiğini söylemiştir.⁹⁵⁶ Hâkim de söz konusu bu rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁷

4) Taberî'nin tefsirinde İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre o: “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى”⁹⁵⁸ âyetini “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى” şeklinde okumuştur. Kendisine, “Bu âyet, mushafta “وَلَقَدْ هَمَمْنَا مُوسَى” şeklinde yazılmıştır.” denildiğinde ise o, “Kâtibin onu uyuklu iken bu şekilde yazdığını sanıyorum.” cevabını vermiştir.⁹⁵⁹ Zemahşerî ise İbn Abbâs'ın bu rivayetin âyetin tefsirine yönelik bir açıklama

⁹⁴⁹ Zâriyât 51/58.

⁹⁵⁰ el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/330.

⁹⁵¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/150.

⁹⁵² Enbiya 21/48.

⁹⁵³ Âl-i İmrân 3/178.

⁹⁵⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/151.

⁹⁵⁵ en-Nûr 24/24.

⁹⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/87.

⁹⁵⁷ el-Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/396.

⁹⁵⁸ Ra'd 13/31.

⁹⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/537-538.

olduğuna işaret ettikten sonra, Kur'an hakkında bu ve benzeri iddiaların kesinlikle kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. O da sahâbe bu kadar titiz davranmışken böylesi bir yanlışın nasıl olup da imam mushafının iki kapağı arasında yer alabildiğini sorgulamakta ve bunun açık bir iftira olduğu sonucuna varmaktadır.⁹⁶⁰ İbn Hacer ise Taberî'nin sahih bir isnadla rivayet ettiği bu hadisin râvilerinin tamamının Buhârî'nin ricâlinden olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca, Zemahşerî gibi bu rivayete itiraz edenlerin ise ricâl ilminden yoksun olduğunu zira sağlam bir senedle gelen nakli reddetmenin ilim ehlinin âdetinden olmadığını belirtmektedir.⁹⁶¹ Bu bağlamda Ma'rifet de Kur'an'ın tahrif edildiğine delalet eden böyle bir rivayetin İbn Abbâs'a nasıl nispet edildiğini sorgulamaktadır.⁹⁶²

5) Hâdî Ma'rifet'in Ehl-i sünnet kaynaklarında da Kur'an'ın tahrif edildiğine dair rivayetlerin yer aldığına verdiği örneklerden birisi de Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği Kur'an'da lahn olduğuna yönelik rivayetlerdir.⁹⁶³ Urve b. Zübeyr, Hz. Âişe'ye “إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ”⁹⁶⁴, “وَالْقِيَمِينَ الصَّلَاةَ”⁹⁶⁵ ve “إِنْ لَئِنْ أَفْوَا وَلَئِنْ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ”⁹⁶⁶ âyetlerindeki lahndan sorunca Hz. Âişe; “Ey Yeğenim! Bunlar kâtiplerin Kur'an'ı yazarken yapmış oldukları hatalardır.” cevabını vermiştir. Süyûtî, bu rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁶⁷ Yine Saîd b. Cübeyr'e nispet edilen bir rivayete göre o, Kur'an'da dört yerde lahn olduğunu söyledikten sonra Hz. Âişe rivayetindeki üç âyeti zikretmiş sonra da, “فَنَلَصَّدَّقَ وَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ”⁹⁶⁸ âyetini de buna ilave etmiştir.⁹⁶⁹ Yine bu rivayetleri destekleyen başka rivayetler de Sünnî kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin; Ebû Amr b. el-Alâ'dan gelen bir rivayete göre o, meşhur kıraat olmasına rağmen “إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde okumaktan hayâ ettiğini söylemiştir.⁹⁷⁰

⁹⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/330-331.

⁹⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/373.

⁹⁶² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/154-155.

⁹⁶³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/156.

⁹⁶⁴ Tâhâ 20/63.

⁹⁶⁵ en-Nisâ 4/162.

⁹⁶⁶ el-Mâide 5/69.

⁹⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/536; *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/129; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/156-157.

⁹⁶⁸ Münâfikûn 63/10.

⁹⁶⁹ İbn Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 128.

⁹⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/ 65.

6) Hâdî Ma‘rifet aynı şekilde sahâbe ve tâbiîne ait mushaflardaki bazı farklılıkları da Sünnî kaynaklı tahrife örnek olarak zikretmektedir. Örneğin; Übey b. Ka‘b’ın mushafında, kunut dualarının “Hal’” ve “Hafd” sûreleri olarak yer alması, İbn Mes‘ûd’un mushafından Fâtiha ve Muavvizeteyn’i çıkartması, Hz. Âişe ve Hafsa’nın yine şahsî mushaflarında “عَلِّمُوا عِلْمَ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْكُتُبِ”⁹⁷¹ âyetine “وَصَلَاةَ الْحَجَرِ” kelimesini ilave etmesi bunun en bâriz örneklerindendir.⁹⁷²

7) Ma‘rifet son olarak Mısırlı çağdaş yazarlardan İbnü’l-Hatîb olarak bilinen Muhammed Abdüllatîf’in *el-Furkân* isimli eserini de Sünnî kaynaklı tahrifin bir örneği olarak ileri sürmektedir. Bu kitapta müellif Sünnî kaynaklardan hareketle kâtiblerin Kur’an metninde tahrifat yaptığını iddia etmektedir. Hz. Âişe, Saîd b. Cübeyr, Ebân b. Osman, İbn Abbâs gibi birçok isimden aktarılan rivayetleri sahih olarak addederek mushaf sahiplerinin hata yaptığı sonucuna varmıştır. İbnü’l-Hatîb yine İbn Ebî Dâvûd’un *Kitâbü’l-mesâhif*’inden nakille Haccâc b. Yûsuf’un mushafın on iki yerini değiştirdiğini öne sürmüştür. Örneğin; Şuarâ sûresinde Lût kıssasındaki “مَنْ لَمْ يُجْزِمْ”⁹⁷³ ifadesi Nûh kıssasında ise “مَنْ لَمْ يُخْرِجْ” ifadesi geçmektedir. Rivayete göre Haccâc bu iki âyetteki ifadeyi tam tersi şeklinde değiştirmiştir.⁹⁷⁴

Öncelikle bir önceki başlık altındaki rivayetler ile bu başlık altında zikredilen rivayetler elbette aynı kuvvette değildir. Zaten Hâdî Ma‘rifet de bunun farkında olup birçok yerde bu rivayetlerin sahih olamayacağına dair cevabı kendisi vermektedir. Ancak onun buradaki amacı Sünnî kaynakların da bir takım tahrif rivayetlerini muhtevî olduğu hususunun altını çizmektir.

İlginç olan bu rivayetlerin Kur’an’ın sıhhatine zarar verdiği yönünde Sünnî çevrelerde güçlü bir reaksiyonun gösterilmemiş olmasıdır.⁹⁷⁵ Mesela dördüncü örnekte Taberî tefsirinde İbn Abbâs’tan nakille hali hazırda mevcut kıraatin kâtibin uyuklaması sonucu yanlış yazıldığına dair bir rivayet, şiddetle tenkit edilmesine rağmen sırf senedi sahih olduğu için İbn Hacer tarafından tevsik

⁹⁷¹ el-Bakara 2/238.

⁹⁷² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/141, 148.

⁹⁷³ eş-Şuarâ 26/116.

⁹⁷⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/168-169.

⁹⁷⁵ Benzer bir tespit için bk. Şen, *Şîa’nın Kıraatlere ve Kur’ân Tarihine Bakışı*, 295.

edilmektedir. İbn Hacer'in aynı şeyi yukarıda verilen iki numaralı örnekte de yaptığı görülmektedir.

Dolayısıyla bu rivayetleri etraflıca tahlil ettiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Daha önce belirttiğimiz gibi elbette Sünnî kaynaklarda yer alan bu rivayetler Şîî kaynaklardaki tahrif rivayetlerinin aksine bir akidenin ispatı çerçevesinde uydurulmuş rivayetler değildir. Ancak her ne şekilde olursa olsun söz konusu rivayetlerin mevcut haliyle Kur'an'ın korunmuşluğuna zarar verdiği ve onun "bir harfi bile değişmeden günümüze ulaştığı" şeklindeki temel Sünnî düşünceye uygun düşmediği de ortadadır. Şîîlerin birçok rivayeti Sünnî düşünceye karşı delil olarak getirdiği görülmektedir. Haliyle tahrif gibi hassas bir meselede her fırka sadece karşıdakinin açıklarına odaklandığı zaman elbette kendi tarafında bir kusur görmeyecektir. Buna en güzel örnek de Sünnî taraftan İhsân İlâhî Zahîr ve Şîa'dan Hâdî Ma'rîfet'in yaptığı üzere karşı tarafın açıkları üzerinden yapılan reddiyelerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÎA'DA KUR'AN İLİMLERİ

Şîi rivayet kaynaklarında, başta Hz. Ali olmak üzere imamların Kur'an ilimlerine vâris kılındığı ve ulûmü'l-Kur'ân'ı en iyi onların bildiği ifade nakledilmektedir. Kendilerine muhâlif olanların ise bazı mensûh âyetleri nâsih, muhkem âyetleri müteşâbih, âm âyetleri de hâs zannederek delil getirdikleri ileri sürülmektedir.⁹⁷⁶ Aynı şekilde Şîi/İmâmî müfessirler de tefsirlerinin mukaddimelerinde özellikle Sekaleyn hadisi⁹⁷⁷ olarak meşhur olan rivayete yer vermekte ve bu rivayetten hareketle Kur'an'a dair ilimlerin bilgisini Ehl-i beyt imamlarına tahsis etmektedirler. Ayrıca bazı Şîi âlimler, Kur'an ilimleri konusunda Şîa'nın öncü olduğunu ve bu sahadaki eserlerin ilk defa onlar tarafından telif edildiğini ısrarla savunmaktadırlar. Bu iddialar, yalnızca Kur'an tarihi kısmında değindimiz üzere Kur'an'ın toplanması, noktalanması ve kıraati gibi konularla da sınırlı değildir. Bunlar, aynı zamanda diğer ulûmü'l-Kur'ân konularında da ilk defa eser telif edenlerin Şîi âlimler olduğunu iddia etmektedirler.⁹⁷⁸

Şîi âlimlerin, söz konusu iddialarına dayanak yaptığı isimlerin başında Übey b. Ka'b, Ebân b. Tağlib, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve Muhammed b. Cüneyd gelmektedir.⁹⁷⁹ Bu isimlerin Şîi olup olmadığı tartışması bir yana, söz konusu isimler tarafından yazıldığı iddia edilen eserlerin hiç biri günümüze

⁹⁷⁶ Hasan b. Ali, *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî* (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409), 11-13; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/255-264; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 89/182; 90/3-4.

⁹⁷⁷ Şîi ve Sünnî kaynaklarda çeşitli ifadelerle rivayet edilen Sekaleyn hadisi kısaca şu şekildedir: “Size Sekaleyn'i (iki değerli şeyi) bırakıyorum. Onlara sınırsız sarılırsanız, benden sonra asla dalâlete düşmezsiniz. O iki şeyden biri diğerinden daha büyüktür. Onlar, semadan yeryüzüne uzatılmış ip olan Allah'ın kitabı ve Ehl-i beytim olan itretimdir. Bunlar Havz-ı Kevser'e gelinceye kadar asla birbirlerinden ayrılmayacaklardır.” bk. Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays*, 2/647; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/173; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/5; Saffâr, *Besâiru'd-deracât*, 412-414; Küleynî, *el-Kâfî*, 3/423; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 36-37; Tirmizî, “Menâkıb”, 37888.

⁹⁷⁸ Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 316-321; Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd* (Kum: Cemâatü'l-müderrişîn, 1427/2006), 2/270.

⁹⁷⁹ Bunların içerisinde Şîiliği konusunda Sünnî kaynaklarda da bilgi olan tek isim Ebân b. Tağlib'dir. bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/5-6; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/93-94.

ulaşmamıştır. Zira ilk beş asırda Şîî âlimler tarafından yazılmış Kur'an ilimlerine dair yalnızca dört eserin günümüze ulaştığı görülmektedir. Bunlar; Seyyârî'nin Kur'an'daki sözde tahriflere yer verdiği *et-Tenzîl ve't-tahrîf*i, Şerîf Radî'nin *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*'ı ve Şerîf Murtazâ'nin sarfe görüşünü savunduğu *el-Mûzih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bir de Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî, Nu'mânî ve Şerîf Murtazâ gibi farklı isimlere nispet edilen nâsih-mensûh ve muhkem-müteşâbih ile ilgili yazılmış bir risâledir. Şîa'da ulûmü'l-Kur'ân'a dair ansiklopedik eserlerin ise Ehl-i sünnet'in aksine çağdaş döneme kadar yazılmadığı görülmektedir. Hatta Hâdî Ma'rîfet, fıkıh ve usûl alanıyla ilgilenirken kendisini ulûmü'l-Kur'ân sahasına sevkeden sebebin Şîa'da bu sahada yazılmış sadra şifa veren bir eserin yokluğu olduğunu belirtmektedir.⁹⁸⁰ Dolayısıyla Şîî âlimlerin, ulûmü'l-Kur'ân sahasındaki mevcut tarihsel birikiminin Şîa'nın ulûmü'l-Kur'ân sahasında öncü olduğu iddiasını desteklemediğini belirtebiliriz.

Şîî gelenekte birçok âlim, Kur'an ilimlerinin alt başlığı olan zâhir-bâtın, âm-hâs, muhkem-müteşâbih ve nâsih-mensûh konularını ancak ilimde ileri seviyeye ulaşmış (râsih) olan Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'in bildiğini iddia etmektedir.⁹⁸¹ Hâdî Ma'rîfet de ulûmü'l-Kur'ân'ı en iyi imamların bildiği konusunda diğer Şîî müelliflerle hemfikirdir.⁹⁸² Hatta çağdaş bazı araştırmacılar, imamların önemini vurgularken, kitap ve sünnette âmm, mutlak ve mensûh hükümlerin olduğunu, dolayısıyla bu haliyle âyetlerle amel etmenin câiz olmadığını belirterek ulûmü'l-Kur'ân açısından imamlara başvurma mecburiyetinin bulunduğunu ileri sürmektedirler.⁹⁸³

Sünnî ekolde, "ulûmü'l-Kur'ân" terkinin ilk defa hangi tarihte ve kim tarafından kullanıldığı konusu tartışmalıdır. Ulûmü'l-Kur'ân konularını sistematik bir şekilde ele alan Zerkeşî'nin *el-Burhan*'ında bu ifade geçmekle birlikte, onun kavramsal bir tanımının yapılmadığı görülmektedir.⁹⁸⁴ Genel olarak ulûmü'l-Kur'ân'a yönelik Zürkânî'nin yapmış olduğu, "Kur'an'ın nüzûlü, tertibi,

⁹⁸⁰ Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/mukaddime, (ح).

⁹⁸¹ Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfî*, 1/19-23; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/13-70.

⁹⁸² Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/261.

⁹⁸³ Seyyid Kemâl el-Haydarî, *İlmü'l-İmâm: Buhûs fî hakîka ve merâtibi ilmi'l-eimmeti'l-ma'sûmîn* (yy: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd li'l-fikr ve's-sekâfe, 1427), 27.

⁹⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/16-17.

derlenmesi, yazılması, kıraati, i'câzı, nâsih ve mensûhu, kendisine yönelik şüphelerin ortadan kaldırılması ve benzeri yönlerden Kur'an'la ilgili meseleleri ele alan ilimdir.”⁹⁸⁵ şeklindeki tanımı, Sünnî cenahta ulûmü'l-Kur'ân için yapılan ilk tarif olma özelliğini taşımaktadır.

Şîa'da ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ulûmü'l-Kur'ân ifadesini bir kavram olarak ele alan ilk isim Hâdî Ma'rifet'tir. Ma'rifet, ulûmü'l-Kur'ân'ı; “Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif konuları etrafında devam eden meseleleri ifade eden bir kavram” olarak tanımlamaktadır. Bu meselelerin her birinin diğerinden farklı bir hususu ele aldığını belirten Ma'rifet, genel eksenin Kur'ân-ı Kerim olması dışında bu konular arasında bir irtibat bulunmadığını belirtmektedir..⁹⁸⁶

Ma'rifet, ulûmü'l-Kur'ân ifadesinin birçok farklı ilmi altında toplayan bir üst kavram olduğunu izah için konuyu örneklemektedir. Mesela; iki farklı Kur'an ilmi olan nâsih-mensûh ile muhkem-müteşâbih konuları arasında hiçbir irtibat yoktur. Kezâ, i'câzü'l-Kur'ân meselesini ele aldığımızda o da aynı şekilde başlı başına bir ilim olup ulûmü'l-Kur'ân içerisindeki diğer ilimlerle doğrudan bir irtibatı bulunmamaktadır.⁹⁸⁷

Ayrıca Hâdî Ma'rifet, ulûmü'l-Kur'ân kavramını açıklarken, bunun “me'ârifü'l-Kur'ân” kavramıyla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Şöyle ki Kur'an'da bahsi geçen konuların kastedildiği “me'ârifü'l-Kur'ân” kavramı konulu tefsirle ilgilidir. Buna karşın ulûmü'l-Kur'ân ise Kur'an'ın manalarının hakikatine ulaşmak için bir mebâdî (ilkeler) ve mukaddime niteliğinde olup, bu ilimleri bilmeden söz konusu manalara ulaşmak mümkün değildir. Ma'rifet, ulûmü'l-Kur'ân'ın içerisinde yer alan nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve i'câzü'l-Kur'ân gibi meseleler tek tek ele alındığında bunların herbirinin Kur'an'dan istifade etme noktasında temel bir rolünün bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁸⁸

Sünnî âlimler tarafından yazılan ansiklopedi türü ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde, bu kavramın kapsamına giren ilim dallarının sayısı üzerinde kesin bir ittifak olmadığı görülmektedir. Zira konu ile ilgili eserler, birbirinden farklı

⁹⁸⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/27.

⁹⁸⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/41.

⁹⁸⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/41.

⁹⁸⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/42.

sayılarda Kur'an ilimleri konularını incelemektedirler. Mesela Zerkeşi, *el-Burhân* adlı eserinde Kur'an ilimlerini 47 başlık altında toplamakta, bununla birlikte bu ilimlerin belli bir rakamla sınırlandırılmayacağını belirtmektedir. Süyûtî ise *el-İtkân* adlı eserinde bu ilimleri 80 başlık altında incelerken tıp, astronomi, fizik, kimya ilimlerini de ulûmü'l-Kur'ân kavramına dâhil etmektedir.⁹⁸⁹ Ancak şu var ki son dönemde yazılan eserlerde, ulûmü'l-Kur'ân içerisinde zikredilen meselelerin daha az olduğu dikkat çekmektedir. Mesela Zürkânî; Kur'ân'ın nüzülü, yazılması, cem' edilmesi, tertibi, kıraati, tercümesi, üslûbû, ilk ve son inen âyetler, esbâb-ı nüzü'l, yedi harf üzere meselesi, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, i'câzü'l-Kur'ân ve tefsir tarihi gibi konulara yer vermektedir.⁹⁹⁰

Şîa'da ansiklopedik özellikte ilk ulûmü'l-Kur'an yazarı olan Hâdî Ma'rifet ise oldukça hacimli olan bu eserinde, tıpkı çağdaş Sünnî ulûmü'l-Kur'ân yazarları gibi daha az konu başlığına yer vermiştir. Vahiy olgusu, Kur'an'ın nüzülü, cem' edilmesi, istinsâhı ve kıraati gibi Kur'an tarihine dair konular bir tarafa bırakıldığında, Ma'rifet'in *et-Temhîd*'inde Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzü'l, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve i'câzü'l-Kur'ân gibi az sayıda Kur'ân ilmine temas ettiği söylenebilir. Ancak i'câzü'l-Kur'ân üst başlığı altında müellifin, ayrıca aksâmü'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, tekrârü'l-Kur'ân ve hurûf-i mukattaa meselelerine yer verdiğini belirtmeliyiz. Yine müellifin, tefsir tarihine dair kaleme aldığı *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'da tefsir-te'vil ve Kur'an'ın zâhiriyle istidlal ve tercümesi meselelerini de ele aldığı görülmektedir.

3. 1. TEFSİR-TE'VİL

Tefsir kavramı, lügavî olarak “sefir” (سفر) ya da “fesr” (فسر) kökünden türemiş olup “açıklamak ve beyan etmek” anlamlarına gelmektedir. Te'vil kavramının ise lügavî açıklamalarına bakıldığında “dönmek, döndürmek, bir şeyi sonuna kadar götürmek veya ilk başlangıcına döndürmek” gibi anlamlara geldiği görülmektedir.⁹⁹¹

⁹⁸⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 9-12; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/162.

⁹⁹⁰ Mennâ' el-Kattân ve Subhî es-Sâlih de *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerinde Zürkânî ile hemen hemen aynı sayıda meseleye temas etmektedirler.

⁹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/172; 5/3412-3413.

Erken dönem müfessirler tarafından eş anlamlı olarak kullanılmış olan tefsir ve te'vil kelimeleri, zamanla ıstılahi bir anlam kazanmıştır. Bu sebeptendir ki hem klasik hem de çağdaş dönem tefsir ve ulûmü'l-Kur'an eserlerinde, tefsir ve te'vil kavramlarının tanımı, mâhiyeti ve bu kavramlar arasındaki farklar, müstakil bir başlık altında ele alınmıştır.⁹⁹² Hatta bazı klasik eserlerde “tefsir, te'vil ve mana” kavramlarının birlikte ele alındığı görülmektedir.⁹⁹³

Müellifimiz Hâdî Ma'rifet ise tefsir-te'vil kavramlarını ve bu kavramların içeriğini *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinin girişinde geniş bir şekilde ele almıştır. Bu başlık altında öncelikle, Hâdî Ma'rifet'in re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlere nasıl yaklaştığı, tefsir-te'vil kelimeleri arasında kavramsal bir ayrıma gidip gitmediği ve tefsir ile te'vil kavramlarından neyi anladığı izah edilmeye çalışılacaktır.

Tefsir-te'vil kavramlarının birbirinden ayrılması meselesi, re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerle yakından ilişkili⁹⁹⁴ olduğu içindir ki önce re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlere Şîî geleneğin ve Ma'rifet'in nasıl yaklaştığı üzerinde durulacaktır.

3. 1. 1. Re'y ile Tefsirin İmkânı

Klasik Sünnî tefsirlerin mukaddimelerinde ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde Kur'an'ı re'y ile tefsir etmenin yasak olduğuna dair rivayetler ve bu rivayetlerin hangi bağlamda anlaşılması gerektiğine dair tartışmalar yer almaktadır.⁹⁹⁵ Aynı şekilde Şîî tefsirlerin mukaddimelerinde de re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlere yer verilmekte ve bu rivayetler bağlamında re'y tefsirinin imkânı izah edilmeye çalışılmaktadır.⁹⁹⁶

⁹⁹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 331-362; Süyûtî, *el-İtkân*, 847-853; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5-7; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/7-11; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis*, 295-299.

⁹⁹³ Zerkeşî; İbn Fâris'in eşyaları ifade etmek için kullanılan ibareleri tefsir, te'vil ve mana olmak üzere üçe ayırdığını nakletmektedir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 331.

⁹⁹⁴ Ma'rifet, *et-Te'vil fî muhtelifi'l-mezâhib ve'l-ârà'*, 92.

⁹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/349; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-müsemma Bahrü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993), 1/73; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/34.

⁹⁹⁶ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/17; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/11-12; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/3-5; Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/40-55; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/50-77.

Erken dönem Şîî müfessirlerinden Ayyâşî, tefsirinin mukaddimesinde Ca'fer-i Sâdık'tan nakille, Kur'an'ı re'y ile tefsir eden kişi yorumunda isabet etse dahi bundan herhangi bir sevap elde edemeyeceğini, buna karşın isabet edememesi durumunda ise günahkâr olacağını aktarılmaktadır.⁹⁹⁷ Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis-i kudsîde ise Yüce Allah'ın “Benim kelâmımı re'yi ile tefsir eden kişi bana kâmil manada iman etmemiştir.”⁹⁹⁸ buyurduğu nakledilmektedir. Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî gibi Usûlî müfessirler, imamlardan nakille tefsirin ancak sahih nakil ve sarîh nas ile câiz olduğunu ve buna benzer rivayetlerin aynı zamanda Âmm (Ehl-i sünnet) kaynaklarında da yer aldığını belirtmektedirler.⁹⁹⁹

Şîa'da re'y ile tefsirin öncüsü kabul edilen Tûsî, Hz. Peygamber'den nakledilen ve re'y ile tefsiri yasaklayan bu tür rivayetlerin, Kur'an âyetleriyle çeliştiğini belirterek, bu rivayetlerin zâhirî manalarına göre hüküm vermenin doğru olmadığını ileri sürmektedir. Hz. Allah, Kur'an'ı apaçık bir Arapçayla inzâl ettiğini,¹⁰⁰⁰ onda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını¹⁰⁰¹ ve de her peygamberi kavminin diliyle gönderdiğini¹⁰⁰² haber vermiştir. Bu niteliklerin, manası ancak Hz. Peygamber tarafından beyan edildikten sonra anlaşılan bir kitap için kullanılması söz konusu olamaz. Bu bağlamda Tûsî, söz konusu rivayetlerin yorumlanması gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁰³ Tabersî de re'y ile Kur'an'ın tefsirini yasaklayan rivayetler sahih kabul edilse dahi bunların, “Lafızların delaletlerini araştırmadan Kur'an'ı kendi re'ğine göre tefsir eden kimse, doğruya isabet etse dahi delilde hata etmiştir.” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰⁴

Çağdaş dönem Şîî âlimlerin de klasik dönemde olduğu gibi re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetleri çeşitli şekillerde yorumladıkları görülmektedir. Örneğin

⁹⁹⁷ Ayyâşî'nin Ca'fer-i Sâdık'tan aktardığı bir başka rivayette ise Kur'an'ı re'y ile tefsir edip de yorumunda isabet edemeyenin Allah'ın katından en uzak kişi olacağı belirtilmektedir. bk.Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/17.

⁹⁹⁸ Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-Emâlî* (Tahran: Kitâpçî, 1418), 6.

⁹⁹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/4; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/11-12; Ebü'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/5.

¹⁰⁰⁰ لَيْسَ لِي غَيْبٌ (eş-Suarâ, 26/195).

¹⁰⁰¹ مَرَّ طَلَبِي اللَّقَابَ مِنْ شَيْءٍ (el-En'âm 6/38).

¹⁰⁰² وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِنُذَكِّرَ النَّاسَ (İbrâhîm 14/4).

¹⁰⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/4-5.

¹⁰⁰⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/12.

Hûî; kitap, sünnet ve aklî delilleri göz önünde bulundurduktan sonra âyeti lafzından anlaşılan mana ile yorumlamanın re'y ile anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre re'y ile tefsir, Kur'an'ın yoldaşı olan Ehl-i beyt imamlarına müracaat etmeden âyetlerden hüküm çıkarmak ve buna göre amel etmektir. Şöyle ki imamlardan gelen tahsis ve takyid içerikli açıklamaları dikkate almadan, sadece kitapta geçen âm veya mutlak ifadelerle amel eden kimse, Kur'an'ı re'y ile tefsir etmiştir.¹⁰⁰⁵ Tabâtabâî de söz konusu rivayetlerde geçen “تَرْيُّ (re'yi ile) ifadesini, “Kur'an'ı tefsir ederken yalnızca Arap kelâmını anlamak için kullanılan yöntemlerle yetinmek” olarak açıklamaktadır. Ona göre, kaynağı bizzat Hz. Allah olan Kur'an âyetlerini anlamak için sıradan metinleri anlamada kullanılan yöntemlere başvurmak kesinlikle yetersiz olacaktır.¹⁰⁰⁶

Hâdî Ma'rifet'e gelince o, re'y ile tefsiri yasaklayan hadisleri zâhirî anlamıyla yorumlayan bazı âlimlerin, Kur'an'ın manaları üzerine konuşmayı re'y ile tefsir kabul ederek meseleyi gereksiz yere büyüttüklerini ifade etmektedir. Ayrıca bu rivayetlerin gerek Şîî gerekse Sünnî kaynaklarda fazlaca yer aldığını belirten Ma'rifet, söz konusu rivayetlerin manasını yeterince düşünmeyen Ehl-i hadis'e re'y ile Kur'an'ın tefsir edilmesi meselesinin karmaşık geldiğine dikkatleri çekmektedir.

Bu noktada Ma'rifet; re'y ile tefsiri yasaklayan hadisleri, yalnızca Hz. Peygamber'in beyanı ile ayrıntısı bilinebilen ahkâm âyetlerine tahsis eden Taberî'nin yorumunu da isabetli bulmamaktadır. Ona göre, her ne kadar söz konusu ahkâm âyetlerinin ayrıntısını sahih nakle dayanan rivayetler olmadan bilebilmek mümkün olmasa da re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetleri bu âyetlere tahsis etmek doğru değildir. Ancak şu var ki klasik dönem Şîî müfessirlerden Tûsî de aynen Taberî gibi, re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerin, ahkâm âyetlerine yönelik olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁰⁷

Ma'rifet, re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerle ilgili düşüncesini ise iki maddede özetlemektedir: Birincisi, bu tür rivayetlerle yasaklana re'y ile tefsir, karşısındaki muhalifine kendi husûsî/mezhebî düşüncesini kabul ettirmek

¹⁰⁰⁵ Hûî, *el-Beyân*, 269-270.

¹⁰⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/77-79, 1/9-10.

¹⁰⁰⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/6.

amacıyla âyetleri tefsir etmektir. Bunun daha çok müteşâbih âyetlerde gerçekleştiğine dikkat çeken Ma‘rifet, Kur’an’ın tefsir edilmesinin değil de kendi düşüncesini/mezhebini destekleme amacıyla yapılan tefsirin yasaklandığını belirtmektedir. İkincisi ise rivayetlerde yasaklanan re’y ile tefsir, sağlam bir temele dayanmadan sadece âyetin lafzından hareketle yapılan tefsirdir. Çoğu kez hataya açık olan bu tür tefsir faaliyeti ise Allah’ın kitabı hakkında bilgisizce konuşmak anlamına geldiği içindir ki Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.¹⁰⁰⁸

Sonuç olarak Ma‘rifet’e göre, başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere seleften birçoklarının tefsir ve te’vilden uzak durmalarının sebebi, re’y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerle neyin yasaklandığı üzerinde yeterince düşünmemeleridir. Nitekim Hz. Ali ve Abdullah b. Abbâs gibi çok sayıda sahâbînin, bu rivayetlere rağmen Kur’an’ı tefsir etmeye devam etmiş olmaları bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetler, Kur’an’ı tefsir etmeyi değil; şahsî yorumlarla ve de bilgisizce, sadece âyetin lafzından hareketle yorum yapmayı yasaklamaktadır.¹⁰⁰⁹

3. 1. 2. Tefsir-Te’vil Ayırımı

Sünnî gelenekte tefsir ile te’vil kavramları ilk dönemde eşanlamli olarak kullanılmışken, bu kavramları açıkça ayrı ayrı yorumlayan ilk kişi Mâtürîdî (öl. 333/944) olmuştur.¹⁰¹⁰ O, sahâbenin âyetlere yönelik yorumlarını tefsir; sahâbe dışındakilerin açıklamalarını ise te’vil olarak değerlendirmiştir. Ancak şu var ki bazıları, Mâtürîdî’nin ifadelerinin kendisinden önce de tefsir-te’vil ayrımının olduğunu açıkça gösterdiğini belirtmişlerdir.¹⁰¹¹

Mâtürîdî’ye göre sahâbe Kur’an’ın nüzûl ortamını kesin olarak bildiği içindir ki murad edilen kesin manayı ifade eden tefsiri de yalnızca sahâbe bilebilir. Diğer taraftan te’vilde ise bu derece bir kesinlik ve Allah adına konuşma

¹⁰⁰⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/62-63.

¹⁰⁰⁹ Ma‘rifet, *et-Te’vil*, 90-92.

¹⁰¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 1/349.

¹⁰¹¹ Veysel Gengil, *Tefsir Te’vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 88-93; Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayırımı ve Bunun Te’vilât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (2019): 220.

iddiası yoktur. Çünkü te'vilde, lafzın şu veya bu vecihlere muhtemel olduğu belirtilir, fakat murad edilen manadan haber vererek “Allah bununla şunu kastetmiştir.” denilmez. Dolayısıyla tefsir, kesin olan tek bir anlama; te'vil ise kesinlik ifade etmeyen birçok manaya işaret eder.¹⁰¹²

Mâtürîdî'den sonra gelen Sünnî müfessirler de genellikle bu iki kavram arasındaki söz konusu ayırımı dikkat çekmişlerdir.¹⁰¹³ Örneğin; Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108), tefsirinin mukaddimesinde tefsir ile te'vil arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Tefsirin te'vilden daha umûmî olduğunu belirten İsfahânî, tefsirin çoğunlukla lafızlarda, te'vilin ise manalarda olduğunu; bunun yanında te'vilin çoğunlukla ilahi kitaplarda, tefsirin ise hem ilâhî kitaplarda hem de diğer beşerî kelâmlarda gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁴ Aynı şekilde Sünnî ulûmü'l-Kur'ân müellifleri de müstakil bir başlık altında tefsir ve te'vil kavramlarının ayırımına değinmişlerdir.¹⁰¹⁵

Şîî tefsir kaynaklarına bakıldığında ise tefsir ve te'vil ayrımı noktasında bir tartışmanın varlığından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Erken dönem Şîî tefsirlerde böyle bir ayırımın olmaması imamın henüz gaybete çekilmemesi ile açıklanmaktadır.¹⁰¹⁶ Şöyle ki Şîî gelenekte, Kur'an hakkında söz söyleme yetkisi imamdır. İmam da Hz. Peygamber'den tevârüs ettiği ilimle konuştuğuna göre, re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetler erken dönem Şîî müfessirler açısından bir problem teşkil etmemektedir. İmamın gaybetinin ardından ise Şîî müfessirler, re'y ile tefsirin yasaklayan rivayetleri aşmak için birtakım yorumlar da bulunmuşlardır. Fakat yine de onlar, tefsir ve te'vil kavramlarının birbirinden ayrı hususları ifade ettiğini belirtmemişlerdir. Tûsî, re'y ile tefsiri yasaklayan rivayetlerin zahirî manasından hareket edilmemesi gerektiğini belirttikten sonra, “Bize göre, Kur'an'ın manaları dört kısımdır.” diyerek, İbn Abbâs'tan nakledilen tefsirin dörde ayrıldığı şeklindeki rivayeti kendi ifadeleriyle aktarmakta, ancak bu

¹⁰¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1/349.

¹⁰¹³ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010): 78.

¹⁰¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Mısır: Câmîatü Tantâ, 1999/1420), 1/10-12.

¹⁰¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 232; Süyûtî, *el-İtkân*, 847-848.

¹⁰¹⁶ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 205.

rivayetteki “tefsir” ifadesini kullanmaktan ise kaçınmaktadır.¹⁰¹⁷ Tûsî’nin bu tavrının, bilinçli bir tercih olduğu akla gelmektedir. Şöyle ki sanki Tûsî, rivayetlerdeki re’y ile tefsir yasağını ihlal etmemek için “tefsirin dört kısma ayrıldığı” söylemek yerine, “Kur’an manalarının dört kısım olduğunu” söylemeyi tercih etmiştir.

Tabersî ise onun aksine, tefsirinin mukaddimesinde tefsir, te’vil ve mana kavramlarının ayrı ayrı tanımlarını vermektedir. O tefsiri; “müskil olan lafızdan murad edileni açıklamak” olarak tanımlarken; te’vili ise “muhtemel olan iki şeyden birisini zâhire mutâbık olana reddetmek” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰¹⁸ Dolayısıyla Tabersî’nin mukaddimesinde tefsir-te’vil ayrımının Tûsî’ye göre daha net bir şekilde ifade edildiği görülmektedir.

Hâdî Ma’rifet’e gelince o, ilk dönem âlimlerinin tefsir ile te’vil kavramlarını müterâdif/eşanlamlı olarak kullandığına dikkat çekmektedir. Bu durumun Taberî’nin kullanımında da görüldüğünü¹⁰¹⁹ belirten Ma’rifet, sonraki dönem âlimleri tarafından te’vilin tefsirden ayrı değerlendirildiğini ve te’vile daha husûsî bir anlam yüklendiğini ifade etmektedir.¹⁰²⁰

Ma’rifet; tefsir kavramının “müskil olan lafızdan kapalılığı gidermek” anlamına geldiğini, dolayısıyla lafızla ilgili bir ameliye olduğunu belirtmektedir. Buna karşın müellif te’vili ise “müteşâbih olan söz veya fiildeki şüphenin giderilmesi” olarak tanımlamaktadır. Buna göre, bazen söz veya fiilde murad edilen mananın kapalılığını gerektiren bir şüphe bulunmaktadır. İşte bu kapalılığı ortadan kaldırmayı Ma’rifet, te’vil olarak isimlendirilmektedir. Burada dikkat çeken nokta, Ma’rifet’in çağdaş Şîî müfessirlerden Tabâtabâî’nin¹⁰²¹ aksine te’vili, daha çok müteşâbihe hasretmesidir. Ayrıca Ma’rifet, müteşâbih

¹⁰¹⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/5-6.

¹⁰¹⁸ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/11.

¹⁰¹⁹ Zûrkânî’ye göre de Taberî âyetleri yorumlamaya başlamadan önce; “Allah’ın bu sözünün te’vili hakkındaki görüşler” ve “Te’vil ehli bu âyetin anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir” derken tefsir ve te’vil kelimesinini aynı anlamda kullanmıştır. bk. Zûrkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/7-10. Ancak Veysel Gengil, tefsir ve te’vil ayrımı üzerine yapmış olduğu tezinde, Taberî’nin tefsir ve te’vil kavramlarını birbirinden ayrı manalarda kullandığını ileri sürmüştür. Bizce Taberî’nin tefsir-te’vil kavramlarını birbirinden ayırdığı doğru değildir. bk. Gengil, *Tefsir Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâturîdî’de Tefsirin İmkânı*, 95.

¹⁰²⁰ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 9/21-22.

¹⁰²¹ bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/48.

durumunun hem kelimada hem de fiillerde olabileceğini belirtmekte, lafızdaki müteşâbihe Kur'an'daki lafzî müteşâbihleri; fiildeki müteşâbihe ise Hz. Mûsâ'nın arkadaşı salih kulun amellerini örnek göstermektedir. Sonuç olarak Ma'rifet, te'vili bir şeyi aslına ve hakikatine ircâ edilmesi olduğunu söylerken, te'vil ile müteşâbih arasında doğrudan bir ilgi kurmaktadır. O, müteşâbihin te'vilinin ise onun zâhirinin asıl vâkıya yöneltildiğini vurgulamaktadır.¹⁰²²

Hülâsa Ma'rifet, tefsirin lafızdaki kapalılığı gidermek olduğunu söylerken, te'vili ise müteşâbih olan âyetteki şüphenin giderilmesi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre, müteşâbihin te'vilini kim biliyorsa te'vili de hakkıyla o bilebilir.

3. 1. 3. Te'vilin Şartları

Hâdî Ma'rifet, nasıl ki Kur'an âyetlerindeki murâd-ı ilâhîyi ortaya çıkaran tefsir ilmi için tespit edilmiş bir takım kâideler varsa, Kur'an'ın bâtinî anlamlarını bilmenin aracı olan te'vil için de aynı şekilde bir takım ölçü ve şartların olduğunu ifade etmektedir. Hatta müellif, bu şartlara dikkat edilmeden yapılan te'vilin, herhangi bir ölçüsünün olmayacağını ve dolayısıyla rivayetlerde yasaklanan re'y ile tefsir kategorisine gireceğini öne sürmektedir.¹⁰²³

Ma'rifet, öncelikle te'vilin kelâmın bâtinî/gizli yönlerinden olan delâlet-i iltizâmîyye¹⁰²⁴ kategorisine girdiğini ve mantık ilminde de lafzın delâletlerinin belli ölçüler üzerine binâ edildiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla te'vil ilmini, yasaklanan re'y ile tefsir olmaktan çıkaran bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Şöyle ki Ma'rifet, te'vilin sahih olabilmesi için takip edilmesi gereken iki yöntem önermektedir.

Birinci yöntem, lafzın zâhirî anlamı ile bâtinî anlamı arasında bu te'vili gerektirecek bir münâsebet aramaktır. Onun bu münasebetle neyi kastettiğinin

¹⁰²² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/22.

¹⁰²³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/26.

¹⁰²⁴ Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesi delâlet-i iltizâm olarak isimlendirilmektedir. Örneğin; "mahlûk" lafzının hâlîka delâleti ise iltizâmdır. Çünkü "mahlûk" lafzı, hâlîk fikrini içermemekle birlikte zihin mahlûk lafzından dolayı ve zorunlu olarak (bi'l-iltizâm) hâlîk fikrine ulaşmaktadır. bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996), 1/486-492.

daha iyi anlaşılabilmesi için iki örnek vermek yeterli olacaktır. Örneğin; “وَلَا تُخْرُجُوا لِزَانٍ الْأَوْزْنَ بِالْقِسْطِ” *Ölçüyü adaletle tutun ve eksik tartmayın.*”¹⁰²⁵ âyetindeki “mîzân” lafzı, iki kefesi olan mâlum teraziyi ifade etmektedir. Ancak Ma‘rifet, bu kelimenin vaz‘ karinelerinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, bunun maddî teraziyle sınırlandırılmayacağını, hayatın içerisinde kullanılan maddî ve manevî her türlü ölçü birimini kapsamı gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Tûsî de “mizân” kelimesini “noksanlıkta ve ziyadelikte adaleti sağlama ölçütü” olarak tefsir etmektedir.¹⁰²⁶ Fakat Ma‘rifet’in bu âyetin te’viliyle ne kastettiğini, Ca‘fer-i Sâdık’tan nakledilen şu rivayet ortaya koymaktadır. Ca‘fer-i Sâdık’a söz konusu âyetteki “mîzân” kelimesi sorulduğunda o; bunun mü’minlerin emîri Hz. Ali olduğunu söylemiştir. Sâdık, âyette ifade edilen “ölçüyü düzgün tutmayı”, imama adaletle itaat etmek; “eksik tartmamayı” da onun hakkını gasbetmemek olarak açıklamıştır.¹⁰²⁷ Sonuç olarak Ma‘rifet’e göre, âyetin lafzının işaret ettiği her türlü maddî ve manevî ölçüyü gözetmek, âyetin tefsiri olmaktadır. Ona göre, bu âyetin bâtinî anlamı olan “âdil imâma itaat etmek ve onun hakkını gasbetmemek” ise âyetin te’vili olmaktadır.

Ma‘rifet’in verdiği bir başka örnek ise “De ki: ‘Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim bir akar su getirebilir?’”¹⁰²⁸ âyetidir. Ma‘rifet’e göre, bu âyetin zâhiri, hayat nimetinin ve bunun devamını sağlayan şartların tamamının Hz. Allah’ın iradesinde olduğuna ve onun rahmeti olmadan bunun devamlılığının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ancak ona göre, bu âyetin te’vili ise imamlardan aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed Bâkır’a söz konusu âyetin te’vili sorulduğunda o; “Bu âyette Yüce Allah, imamınızı kaybedip de onu göremediğiniz zaman ne yapacaksınız, diye sormaktadır” şeklinde cevap vermiştir. Aynı şekilde İmâmiyye’nin sekizinci imam olarak kabul ettikleri Ali er-Rızâ da âyetteki “هٰكُم” ifadesini “Allah’ın kapıları olan imamlar”; “فَمَنْ يَكْفِيكُم مِّنْهُنَّ” cümlesini de “Size imamın ilmini kim getirebilir?” şeklinde te’vil etmiştir.¹⁰²⁹ Hâdî Ma‘rifet de bu âyetin te’viline yönelik olarak, “maddî

¹⁰²⁵ er-Rahmân 55/9.

¹⁰²⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/463.

¹⁰²⁷ Şerefüddîn el-Esterâbâdî, *Te’vilü’l-âyâti’z-zâhira fi fezâili’l-İtreti’z-zâhira*, 613.

¹⁰²⁸ el-Mülk 67/30.

¹⁰²⁹ Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/205-206; Bahrânî, *el-Burhân*, 5/449.

hayatın devamlılığı için su nasıl hayâtî önemdeyse manevî hayat için de şeriat ilmi/imamın ilminin o derece önemli olduğunu” vurgulamaktadır.¹⁰³⁰ Dolayısıyla ona göre, “âyetin, suyun ve hayatın varlığının/devamlılığının Allah’ın iradesinde olduğuna delaleti” tefsirdir. Âyetin, “manevî hayatın devamının imamın ilmine bağlı olduğuna delaletini ise âyetin te’vili olmaktadır.¹⁰³¹

Ma’rifet, sahih bir te’vil için ikinci yöntem olarak ise şerî hükmün illetini tespit etmek için fukahânın da kullandığı sebr ve taksim¹⁰³² yöntemini önermektedir. Bu duruma müellif, “*Mûsâ, ‘Rabbim! Bana lutfettiğin nimetler ile suçlulara asla arka çıkmayacağım’ dedi.*”¹⁰³³ âyetini örnek vermektedir. Söz konusu âyette; Hz. Mûsâ’nın, kendi kavminden olan şahsı korumak için işlediği cinayet üzerine, bir daha böyle bir şey yapmayacağına dair Allah’a verdiği söz haber verilmektedir. Hz. Mûsâ, kendisine lütfedilen maddî ve manevî nimetleri suçluları müdafaa uğrunda kullanmayacağı konusunda Hz. Allah’a söz vermektedir.

Ma’rifet’e göre, âyette bahsedilen hususun Hz Mûsâ’ya tahsis edilmesi, âyetin tefsiridir. Ancak ona göre, söz konusu âyette bahsedilen durum, bir peygamber olarak sadece Hz. Mûsâ’ya mahsus değildir. Aksine bu olay, güç ve kudret sahibi herkesi kapsayan aklî bir hükümdür. Zira akıl, tüm maddî ve manevî bu nimetlerin yalnızca kulların ve beldelerin ihyâ edilmesinde kullanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ma’rifet, Hz. Mûsâ ile ilgili olan söz konusu âyetten çıkartılan bu genel hükmün, ancak sebr ve taksim metoduyla bilindiğini öne sürmekte ve bunu te’vil olarak isimlendirmektedir.¹⁰³⁴

¹⁰³⁰ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 9/27-28.

¹⁰³¹ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 9/440.

¹⁰³² Sebr ve taksim: Bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade etmektedir. Bir akıl yürütme yöntemi olarak sebr ve taksimin kullanımı kelâm, cedel, fıkıh usulü ve fûrû-i fıkıhla sınırlı kalmamış, hemen bütün ilimlerde bu yöntemden faydalanılmıştır. bk. Tuncay Başoğlu, “Sebr ve taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255-256.

¹⁰³³ el-Kasas 28/17.

¹⁰³⁴ Ayrıca o, ganimetlerden elde edilen beşte birlik payın devlet bütçesine ayrılmasını ifade eden “humus” kavramının, Şîa fikhında az veya çok insanlara fayda veren bütün mallara teşmil edilmesini de yine aynı yöntemle elde edildiğini öne sürmektedir. bk.Ma’rifet, *et-Temhîd*, 9/24-25, 29-30.

Bize göre Hâdî Ma‘rifet’in tefsir ve te‘vil kavramlarına getirmiş olduğu yorum dikkat çekicidir. Zira Şîî rivayet tefsirlerinde iyi ve güzel olan her ifadenin genel olarak imamlara; çirkin olan birçok ifadenin de ashabın büyüklerine tevcih edildiği malumdur. Usûlî âlimlerin tefsirlerinde ise bu tür aşırılıklara daha az yer verildiği görülmektedir. Ancak şu var ki tıpkı Şîî rivayet tefsirlerinde olduğu gibi Ma‘rifet’in, “mîzân” ve mâ-i maîn” gibi ifadelerin te‘vilini “Şîî imamlar” olarak ifade etmesi, rivayet tefsirlerinde aktarılan bu rivayetlerin “te‘vil” adıyla meşrulaştırılması anlamına gelmektedir.¹⁰³⁵ Oysa söz konusu âyetlerin bağlamından da anlaşılacağı üzere, Ma‘rifet’in iddia ettiği gibi bu âyetlerin zâhirî anlamının, bâtınî anlam (te‘vil) olarak takdim edilen anlamla bir münasebetinin olduğunu söylemek, zorlama bir yorumdur.

3. 2. ESBÂB-I NÜZÛL

“Esbâb-ı nüzûl” kavramının neyi ifade ettiğine yönelik klasik eserlerde kısa ve öz tanımlar¹⁰³⁶ yapılmış olmakla birlikte, daha açık ve kapsamlı tanımların çağdaş dönemde yapıldığı görülmektedir. Nitekim son dönemlerde yapılmış olan bir tanıma göre esbâb-ı nüzûl; “Meydana geldiği zamandaki bir olaydan bahseden ya da bir olayın hükmünü açıklayan âyet veya âyetlerin inişine neden olan hâdis veya soru.”¹⁰³⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

Kur’an ilimlerinin en önemli konularından biri olan esbâb-ı nüzûl hakkında Sünnî âlimlerce müstakil birçok eser kaleme alınmışken,¹⁰³⁸ Şîî

¹⁰³⁵ Ancak buradan Ma‘rifet’in klasik Şîî rivayet tefsirlerinde zikredilen her yorumu da te‘vil olarak kabul ettiği de anlaşılmamalıdır. Örneğin o; Kummî tefsirinde “هبة الارض” ve “تبعوضه” kelimelerinin Hz. Ali; “مشرقين” ifadesinin Hz. Peygamber ve Hz. Ali; “مغربين” ifadesinin de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak tefsir edilmesine, lafzın zahiri ile münasebeti olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. bk. Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/451.

¹⁰³⁶ Örneğin Vâhidî esbâb-ı nüzûlü, “Kur’an’ın anlaşılmasına imkân sağlayan kuvvetli bir yol” olarak tanımlarken, Zerkeşî ise “Kur’an-ı Kerim tefsirinde bilmeye muhtaç olduğumuz bir ilim” olarak tavsif etmekte ve daha çok onu bilmenin müfessire sağladığı yararlardan bahsetmektedir. bk. Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân (Kâhire: Dâru’l-hadîs, 1424/2003), 3; Zerkeşî, *el-Burhân*, 13; Süyûtî, *el-İtkân*, 84.

¹⁰³⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/106; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 115; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 54.

¹⁰³⁸ Bu sahada yazılan meşhur eserlerden bazıları şunlardır: Ali b. Medîni (234/848): *Esbâbü’n-nüzûl*; Vâhidî (468/1075): *Esbâbü’n-nüzûl*; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (597/1200): *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*; Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505): *Lübâbü’n-nükûl fî esbâbi’n-nüzûl*. Diğer eserler için bk. Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam*, 61-62.

müellifler tarafından bu sahada genel¹⁰³⁹ anlamda müstakil bir eser yazılmadığı görülmektedir.¹⁰⁴⁰ Bu noktada Şîî âlimlerin, Sünnî müfessirlerin aksine Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olan âyetleri tespit etmeye ve bu sahada eserler vermeye odaklandıkları söylenebilir. Böylece Şîî gelenekte, Sünnî müfessirlerin kapsamlı esbâb-ı nüzûl eserlerinin aksine, yalnızca Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu ileri sürdükleri âyetlere yer veren kapsamlı bir litaratür oluşmuştur.¹⁰⁴¹ Ancak bu, Şîî gelenekte Ehl-i beyt dışındaki esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yer verilmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Tûsî ve Tabersî gibi birçok Şîî müfessir, zaman zaman ilgili âyetlerin tefsirlerinde müstakil başlıklar açarak Ehl-i beyt eksenli olmayan nüzûl sebeplerine de yer vermişlerdir.¹⁰⁴²

Diğer taraftan, birçok âyetin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu öne süren mezhep eksenli esbâb-ı nüzûl anlayışı, ilk dönem Şîa tefsirlerinde yoğun bir biçimde görülüyorken; Usûlî ekolün hâkim olmasından sonra Şîî tefsirlerdeki esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde ciddi bir dönüşüm yaşandığını da kabul etmek gerekir.¹⁰⁴³ Öyle ki hemen hemen her âyetin Hz. Ali ya da düşmanları hakkında indiği iddia edilen ilk dönem anlayışının aksine sonraki tefsirlerde, çoğunlukla Sünnî anlayışla paralellik arzeden rivayetlere yer verildiğini söylemek mümkündür.

Esbâb-ı nüzûle dair rivayetler Ehl-i Sünnet kaynaklarında sayı olarak binleri bulurken; Şîî kaynaklarda ise –âyetin Ehl-i beyt ya da düşmanları hakkında indiğini belirten rivayetler hariç- bunun birkaç yüz ile sınırlı kaldığı görülmekte

¹⁰³⁹ Bunu “genel” ifadesi ile sınırlandırmamızın sebebi, Ehl-i beyt ve onların düşmanları hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetlere hasredilen çalışmaları dışarda tutmak içindir.

¹⁰⁴⁰ Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd*’in başında ulûmü’l-Kur’ân eserlerine dair verdiği kapsamlı literatürde böyle bir esere yer vermezken, Şîî tabakat kaynaklarında da tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir eserden bahsedilmemektedir. Diğer taraftan esbâb-ı nüzûl bahsinin Şîî tefsir eserlerinin mukaddimelerine de konu olmadığı görülmektedir. Yine çağdaş dönemde Hâdî Ma’rifet’in hocası Hûî’nin tefsirinin mukaddimesinde birçok ulûmu’l-Kur’ân konusunu detaylı bir şekilde ele alırken esbâb-ı nüzûl başlığına yer vermemesi genel olarak Şîî âlimlerin esbâb-ı nüzûl ilmine karşı kayıtsız kaldığı izlenimini vermektedir.

¹⁰⁴¹ Bu konu, çalışmamızın “Hz. Ali hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetler” başlığı altında ele alınmaktadır.

¹⁰⁴² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/250, 10/541; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/823; Demir, *Kur’an’ın Şîî Yorumu*, 228.

¹⁰⁴³ Sabuhi Shahavatov, “Şîa’nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 110.

ve durum Şîi müelliflerce de kabul edilmektedir.¹⁰⁴⁴ Şîi müfessirlerin, Hz. Ali'nin bu ilimde otorite olduğuna vurgu yapan “Vallahi hangi konuda, nerede ve kimin hakkında indirildiğini bilmediğim hiçbir âyet yoktur. Allah bana akleden bir kalp ve konuşan bir lisan vermiştir.”¹⁰⁴⁵ şeklindeki sözü dışında teorik düzeyde esbâb-ı nüzûl meselesine hemen hemen hiç değinmedikleri görülmektedir. Hatta meseleye yüzeysel bir şekilde temas eden Mahmûd Râmyâr dışarıda tutulduğunda, Şîi gelenekte esbâb-ı nüzûl konusunu ilk defa müstakil bir Kur'an ilmi olarak inceleyen ve tanımlayan kişinin Hâdî Ma'rifet olduğu söylenebilir.¹⁰⁴⁶

Ma'rifet'e göre; “Esbâb-ı nüzûl, durumu kapalı veya gizli olan bir hadisenin yahut ortaya çıkış maksadından sapmış bir olayın durumunu ele almak ve bir çözüm ortaya koymak için nâzil olan âyetlerin nüzûlüne sebep olan gerekçelerin tamamıdır.”¹⁰⁴⁷ O, sebep-i nüzûl bilmenin âyetlerin tefsirinde sağladığı faydalara yönelik bazı örnekler serdettikten sonra, meseleyi daha çok esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin eleştirisi üzerinden ele almıştır.¹⁰⁴⁸ Ma'rifet, sebep-i nüzûl bilmenin sahih isnatlarla ve tevatürle gelen nakiller vasıtasıyla olması gerektiğini belirtmiş; ancak bu hususta en çok itibar edilmesi gerekenin tarih bilgisi olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Ma'rifet sebep-i nüzûl rivayetlerinin, dinin zarûriyyâtına ve bir de akla uygun olması şartıyla âyetteki müphemliği ortadan kaldırmaya yönelik olması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak müellif, sebep-i nüzûl rivayetlerinin genel olarak zayıflıkla malûl olduğunu, Zerkeşî ve Süyûtî gibi Sünnî âlimlerden yaptığı nakillerle izaha çalışmıştır. Nitekim Zerkeşî, “sebeb-i nüzûl konusunda zayıf ve mevzû rivayetlerin çok olup bunlardan kaçınmanın vacip olduğunu” belirtmiş; Süyûtî ise “sahih sebep-i nüzûl rivayetlerinin az, merfû rivayetlerin ise yok denecek mesâbede olduğunu” söylemiştir.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslâm*, 156; İmran Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 75-76.

¹⁰⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/20; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/17; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/181. Bu rivayetin benzer bir formu Sünnî gelenekte Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilmektedir. bk. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 8; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 22; Süyûtî, *el-İtkân*, 36; Subhî Sâlih, *Mebâhis*, 178.

¹⁰⁴⁶ Râmyâr, *Târîh-i Kur'an*, 625-643.

¹⁰⁴⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/267.

¹⁰⁴⁸ İmâmî âlimler, daha çok Sünnî müelliflerin bir araya getirdiği esbâb-ı nüzûl rivayetlerini, birbirleriyle çelişmesi gibi gerekçelerle nakle dayanmayıp ictihâdî olduğu ve içerisinde mevzu rivayetlerin çok olduğunu öne çıkarmaktadırlar. bk. Ârâste, *Durûs*, 83-84.

¹⁰⁴⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/259-260.

Ma‘rifet, sebab-i nüzûl rivayetlerinin genelde sahih olmadığını belirttikten sonra, Sünnî gelenekte bu konuda yazılmış en meşhur iki eser olan Vâhidî ve Süyûtî’nin eserlerini zayıf, meçhûl ve delil olamayacak rivayetleri içerdiğini söyleyerek eleştirmektedir. Ma‘rifet, Süyûtî’nin Vâhidî’yi sebab-i nüzûl rivayetlerini derlerken dikkatsiz davrandığı, zayıf ve meçhûl birçok rivayeti naklettiği gerekçesiyle eleştirdiğini ancak kendisinin de bilinmeyen, akla ve dine muhalif birçok rivayeti eserine aldığını ifade etmektedir. Ma‘rifet, bundan daha da kötüsünün; Buhârî ve Müslim gibi Ehl-i sünnet geleneğinde en sahih hadis kaynakları kabul edilen bu eserlerde, örneğin Abdullah b. Übey’in cenâze namazı ile ilgili rivayette görüldüğü üzere İslâm’ın kutsiyyeti ile bağdaşmayan birçok sebab-i nüzûl rivayeti olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁵⁰

Sünnî kaynaklarda yer alan nüzûl sebeplerinin sahih olmadığı noktasında diğer Şîî müelliflerin Ma‘rifet’ten farklı düşündüğü söylenemez.¹⁰⁵¹ Şu kadar var ki Şîî müellifler, bir taraftan Sünnî kaynaklarda yer alan esbâb-ı nüzûl rivayetlerini kabul etmezlerken, diğer taraftan Ehl-i beyt’e övgü ya da onların düşmanları olarak tanımladıkları ashaba sövgü içeren bir takım uydurma sebab-i nüzûl rivayetlerini ise sahih olup olmadığına bakmaksızın peşinen kabul etmektedirler.¹⁰⁵²

Şimdi, Hâdî Ma‘rifet’in Sünnî kaynaklardaki esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yaklaşımını izah etmek için iki örnek vereceğiz, ardından esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde Şîî-Sünnî farklılığının ortaya çıktığı diğer âyetlere ise kısaca işaret edeceğiz.

Örnek 1) Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde yer alan bir rivayete göre, Ebû Tâlib’e ölüm alâmetleri geldiği zaman Hz. Peygamber onun yanına girdi. O sırada Ebû Tâlib’in yanında Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebû Ümeyye bulunuyordu. Hz. Peygamber: “*Ey Amca! Lâ ilâhe illallah kelimesini söyle ki, ben bununla Allah’ın yanında huccet getirip sana şefa’at edeyim.*” deyince Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebû Ümeyye; “*Ey Ebû Tâlib! Abdülmuttalib’in milletinden (dininden/inancından) yüz mü çevireceksin?*” diyerek ona çıkıştılar. Hz.

¹⁰⁵⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/260-262.

¹⁰⁵¹ bk. Ârâste, *Durûs*, 83-84.

¹⁰⁵² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 109; Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/167; Tûsî, *et-Tibyân*, 2/183; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/535; Fethullah b. Şükrullah Kâşânî, *Menhecü’s-sâdikîn fî ilzâmi’l-muhâlîfîn* (Tahran: Kitâbfurûşî İslâmiyye, t.y.), 1/449-450.

Peygamber isteğini yineledikçe yanındakiler de aynı sözlerini tekrar ettiler. Nihâyet Ebû Tâlib'in söylediği son söz şu oldu: “Ben, Abdülmuttalib'in dini üzereyim!” Bu esnada Hz. Peygamber de: “Allah tarafından yasak gelmediği sürece senin için mutlaka mağfîret dileyeceğim.” buyurdular. Bu hadise üzerine ise “Akraba bile olsalar, (kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları anlaşıldıktan sonra,(Allah’a) ortak koşanlar için af dilemek Peygambere de müminlere de yakışmaz.”¹⁰⁵³ ve “Şüphesiz sen, sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir. (Zira) O, hidâyete gelecek olanları en iyi bilendir.”¹⁰⁵⁴ âyetleri nâzil oldu.¹⁰⁵⁵

Bu nüzûl sebebine yönelik olarak Hâdî Ma‘rifet, Ebû Tâlib'in Hicret'ten üç sene önce Mekke'de vefat ettiğini, Tevbe sûresinin ise onun vefatından 12 sene sonra Medine'de nâzil olduğunu, dolayısıyla tarihi verilerden hareketle bu rivayetin yalan olduğunun ortaya çıktığını belirtmektedir. Ayrıca Ebû Tâlib'in, Peygamberin sağlam bir destekçisi olduğuna ve bu rivayetin aksine onun Müslüman olarak vefat ettiğine dair birçok delilin bulunduğunu ileri sürmekte ve Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğü iddiasını, İslam'a ve Müslümanlara Bedir ve Huneyn'in kinini duyan Emevîlerden başkasının ortaya atamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁵⁶

Örnek 2) Buhârî'de geçen bir diğer rivayete göre, Abdullah b. Übey b. Selûl ölünce oğlu Abdullah, Hz. Peygamber'den babasına kefen yapmak için gömleğini istemiş, Hz. Peygamber de onun bu isteğini yerine getirmiştir. Sonra Abdullah, Hz. Peygamber'den babasının cenaze namazını kıldırmasını istemiş, Hz. Peygamber de cenaze namazını kıldırmak için ayağa kalktığında, Hz. Ömer arkasından Hz. Peygamber'in elbisesini tutmuş ve “Ey Allah'ın Rasûlü! Sen onun için (cenaze) namaz mı kıldıracaksın? Oysa Allah, münafığın cenâze namazını kılmayı sana yasaklamıştı.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah'ın kendisini bu hususta muhayyer bıraktığını ve “Onlar için sen ister Allah'tan af dile, ister dileme. Yetmiş kere bile istiğfar etsen, Allah onları asla

¹⁰⁵³ et-Tevbe 9/113.

¹⁰⁵⁴ el-Kasas 28/56.

¹⁰⁵⁵ Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 40, “Cenâiz”, 81, “Tefsir”, “Kasas” 1, “Eymân” 19; Müslim “İman”, 39; Nesâî, “Cenâiz”, 102; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/78.

¹⁰⁵⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/263.

affetmeyecektir.”¹⁰⁵⁷ âyetini indirdiğini ve bu sebeptendir ki onun için yetmişden fazla istiğfar edip affını isteyeceğini söylemiştir. Hz. Ömer’in bu itirazına rağmen Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey’in cenaze namazını kıldırması ve bu hadise üzerine de “*Onlardan ölen hiçbir kimsenin cenaze namazını kılma ve kabri başında dua etmek üzere durma!*”¹⁰⁵⁸ âyeti nâzil olmuştur.¹⁰⁵⁹

Hâdî Ma‘rifet, Tevbe sûresi 84. âyetinin sebep-i nüzûlü ile ilgili olarak Sünnî hadis kaynaklarında yer alan yukarıdaki rivâyeti sert şekilde eleştirmektedir. Zira ona göre bu rivâyet, Hz. Peygamber’in makamına uygun olmamasına rağmen Hz. Ömer için menkıbe ihdas etmekten başka bir şey değildir. Aynı zamanda bu rivayet, Hz. Peygamber’in İslam’ın hükümlerini tam olarak bilmediği ithamını da taşımaktadır. Oysa Hz. Peygamber, Kur’an’da “üsve-i hasene”¹⁰⁶⁰ olarak nitelenmekte, onun bütün fiillerinin ve sözlerinin mâsum olduğu ve dinî hükümlerle ilgili bir meselede hiç kimsenin ona itirazda bulunamayacağı dile getirilmektedir.¹⁰⁶¹

Bu iki örnek dışında; İfk hâdisesi¹⁰⁶² ve Abdullah b. Ümmi Mektûm hâdisesi ilgili âyetler¹⁰⁶³ ile Leyl¹⁰⁶⁴ ve İnsan sûrelerinin sebebi nüzûlünde¹⁰⁶⁵ Şîî müfessirlerin Sünnî müfessirlerden farklı nüzûl sebeplerine yer verdikleri göze çarpmaktadır. Ancak, birçok âyetle ilgili olarak Sünnî ve Şîî âlimlerin müşterek nüzûl sebeplerine tefsirlerinde yer verdikleri de görülmektedir.

Esbâb-ı nüzûl ilminde yegâne otoritenin sahâbe olduğu ve bu alanda ictihada mahal olmadığı Sünnî âlimler tarafından ısrarla vurgulanmaktadır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁵⁷ et-Tevbe 9/80.

¹⁰⁵⁸ et-Tevbe 9/84.

¹⁰⁵⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 22; Müslim, “Kitâbü’l-cenâiz”, 54.

¹⁰⁶⁰ el-Ahzâb 33/21.

¹⁰⁶¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/264-265.

¹⁰⁶² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/99; Kâşânî, *el-Burhân*, 4/52; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/89, 100-105; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fî tefsiri kitâbillahi’l-münzel* (Kum: Medresetü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421), 11/34-42. Ancak burada, çağdaş Şîî müfessirlerden Cevâd Muğniyye’nin İfk hâdisesi ile ilgili âyetlerin Hz. Âişe’yi zina ithamından temize çıkarma için indiği konusundaki görüşünü belirtmeliyiz. bk. Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif fî tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-envâr, t.y.), 5/403.

¹⁰⁶³ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/404-405; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/664.

¹⁰⁶⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/426; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/760; Kâşânî, *el-Burhân*, 5/677.

¹⁰⁶⁵ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/398-99; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/611; Kâşânî, *es-Sâfî*, 5/546-47.

¹⁰⁶⁶ Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 4.

Şîa'nın sahâbeye yönelik negatif tutumu göz önüne alındığında ise onlardan gelen esbâb-ı nüzûl rivayetlerine gereken değeri vermemeleri anlaşılabilir bir durumdur. Ma'rifet de İmâmiyye'nin esbâb-ı nüzûlde yegâne otorite olan sahâbeyi reddedip nüzûl döneminden oldukça sonra yaşamış olan imamların sözlerine itibar etmelerini delillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre esbâb-ı nüzûlde önemli olan nakledilen sebebin ictihada göre değil de müşahedeye dayandığına dair güvenin tesis edilmesidir. Bu itimattan dolayıdır ki nüzûle şahit olup olmadığını bilmediğimiz halde sahâbeden yapılan rivayetlere itimat ederiz. Dolayısıyla sahâbeden sonra gelen tâbiîn ve özellikle de imamların esbâb-ı nüzûle dair rivayetlerine de itibar etmek gerekir. Zira imamlar, Kur'an'ın tenzilini (esbâb-ı nüzûl) ve te'vilini en iyi bilen kimselerdir.¹⁰⁶⁷

Şîi tefsirlerde esbâb-ı nüzûle dair birçok örnek bulunmakla birlikte bunun bir ulûmü'l-Kur'ân meselesi olarak ele alınmaması, Hâdî Ma'rifet'in esbâb-ı nüzûl bahsini işlerken yer verdiği kaynaklara da yansımıştır. Zira onun eserlerinde başka konularda ağırlıklı olarak Şîi müelliflere atıf yaptığı gözlenirken esbâb-ı nüzûlün önemi ve mahiyetine dair daha çok Sünnî müelliflerden faydalanması söz konusu iddiamızı desteklemektedir.¹⁰⁶⁸

3. 2. 1. Sebeb-i Nüzûl ve Şe'n-i Nüzûl Ayrımı

Hâdî Ma'rifet, esbâb-ı nüzûl bahsini ele alırken ıstılahî bir meseleye değinmektedir. Âyetlerin nüzûlü ile ilişkilendirilen hâdiselerin, selefîn ıstılahında sebeb-i nüzûl (سبب النزول) veya şe'n-i nüzûl (شأن النزول) olarak isimlendirildiğini ifade eden Ma'rifet, bu iki kavram arasındaki farka dikkat çekmektedir.¹⁰⁶⁹

Ma'rifet, bu iki kavramdan “sebeb-i nüzûl” ifadesinin “şe'n-i nüzûl” ifadesinden daha husûsî olduğunu belirtmektedir. Buna göre, “sebeb-i nüzûl” ifadesi sadece nüzûl zamanında meydana gelen hadiseleri kapsarken, “şe'n-i nüzûl” ifadesi ise hem nüzûl zamanından önce meydana gelip Kur'an'ın kendisinden bahsettiği hâdiseleri, hem de nüzûl zamanındaki olayları içine almaktadır. Dolayısıyla, geçmiş ümmetlerden ve kıssalardan bahseden âyetler

¹⁰⁶⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/273.

¹⁰⁶⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/255-268.

¹⁰⁶⁹ bk. Tayyib Hüseyinî, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Ma'rifet-i Kur'ânî* içinde, haz. Ali Nasîrî (Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü Endîşe-i İslâmî, 1387), 5/302.

yahut gelecekte vuku bulacak olaylar bir şe'n-i nüzûl olarak değerlendirilmekte, ancak bunlar sebep-i nüzûl kavramının içerisine girmemektedir.¹⁰⁷⁰ Ma'rifet, esbâb-ı nüzûle yönelik olarak selef âlimlerinin “*نزلت في كذا Bu âyet falanca mesele hakkında nâzil olmuştur.*” şeklinde genel ifadelerinin olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeyle onlar; bazen ârızî bir sebep, bazen geçmişte vuku bulmuş bir olayın durumu (şe'n), bazen de dâimî bir şer'î hükmün açıklanmasını kastetmişlerdir. Nitekim Zerkeşî de sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin “Bu âyet falanca mesele hakkında nâzil olmuştur.” şeklindeki ifadeleriyle, âyetin o hükmü tazammun ettiğini kasdettiklerini, yoksa nüzûldeki sebebi murâd etmediklerini belirtmektedir.¹⁰⁷¹

Ma'rifet, her ne kadar sebep-i nüzûl ve şe'n-i nüzûl ayrımının ıstilahî bir mesele olduğunu ve ıstilahî meselelerde tartışma yapılamayacağını ifade etse de Süyûtî'nin esbâb-ı nüzûlün sadece vahyin nâzil olduğu dönemdeki olaylarla sınırlı olduğu yönündeki görüşünü¹⁰⁷² eleştirmektedir. Nitekim Süyûtî; Vâhidî'nin, Fil sûresinin sebep-i nüzûlü olarak Ebrehe'nin ordusunun Kâbe'ye saldırısını göstermesine¹⁰⁷³ itiraz ederek esbâb-ı nüzûlü yalnızca vahyin nüzûl sürecindeki hâdiselere tahsis etmektedir.¹⁰⁷⁴ Ma'rifet ise bunu gereksiz bir zorlama olarak görmekte ve geçmiş ümmetlerin kıssalarından haber veren âyetlerin de sebep-i nüzûl içerisinde değerlendirilmesine olumlu bakmaktadır. Dolayısıyla Ma'rifet'in esbâb-ı nüzûl kavramı yerine “şe'n-i nüzûl” kavramına daha sempatik yaklaştığı söylenebilir. Zira şe'ni nüzûl ifadesi, sebep-i nüzûl ifadesinin aksine hem nüzûl dönemindeki hem de nüzûl döneminden önceki olayları kapsamaktadır. Örneğin; Ma'rifet'e göre, Şîî müellifler tarafından “Tathîr âyeti” olarak adlandırılan Ahzâb 33. âyette¹⁰⁷⁵ şe'n-i nüzûl, Ehl-i beyt kavramının içerisine dâhil olan beş kişidir. Bunlar da Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma ile çocukları Hasan ve

¹⁰⁷⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/267; Ma'rifet, *Ulûm-i Kur'ânî*, 100.

¹⁰⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31-32.

¹⁰⁷² Süyûtî, *el-İtkân*, 90.

¹⁰⁷³ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 259.

¹⁰⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 90.

¹⁰⁷⁵ Bu âyetin, Tathîr âyeti olarak isimlendirilmesi, modern dönemde Sünnî âlimler arasında da yaygınlık kazanmış olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik dönemde Sünnî âlimler arasında bu âyete Tathîr âyeti şeklinde bir isimlendirmenin yaygın olarak kullanılmadığı görülmektedir. Bu kavramı Şîî âlimlerin dışında sadece Mes'ûdî gibi Şîîlikle itham edilen, Sa'lebî gibi Şîî/mevzû rivayetlere sıkça yer veren ve Âlûsî gibi Şîîlerle aynı bölgede yaşayan âlimlerin kullanması söz konusu isimlendirmenin Şîîlere ait olduğu yönündeki tespitimizi teyit etmektedir. Benzer bir yorum için bk. Burhan Baltacı, “Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 42-44.

Hüseyin'dir. Bu âyetin sebep-i nüzûlü ise Ehl-i beyt'i Hz. Peygamber'in hanımlarına örnek göstermektir. Yine ona göre, Hz. İbrahim'in Yahûdî mi yoksa Hristiyan mı olduğu yönündeki tartışmayı haber veren ve onun Hanif olduğunu bildiren âyetlerde şe'n-i nüzûl, bizzat Hz. İbrahim'dir. Sebeb-i nüzûl ise Yahûdî ve Hristiyanlar arasındaki ihtilaftır.¹⁰⁷⁶ Şu kadar var ki Ma'rifet her ne kadar böyle söylese de bu yaklaşım, âyetlerin nüzûl sebebi hakkında fikir yürütmekten başka bir şey değildir. Oysa esbâb-ı nüzûl, rivayet temelli bir alan olup ictihada açık değildir.

Öte yandan Ma'rifet, her ne kadar sebep-i nüzûl rivayetlerine hem esbâb-ı nüzûl hem de şe'n-i nüzûl dendiğini ifade etse de tespit edebildiğimiz kadarıyla şe'n-i nüzûl kavramının kullanımı hem klasik hem de çağdaş Sünnî müfessirler arasında yok denecek kadar azdır.¹⁰⁷⁷ Tûsî ve Tabersî gibi nispeten daha erken dönemde yaşamış Şîî müfessirlerin de tercih etmediği şe'n-i nüzûl kavramının, Safevî döneminden çağdaş döneme doğru gelindiğinde Şîî âlimler tarafından çok daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁷⁸

Sonuç olarak, müfessirlerin bu iki kavramı fark gözetmeksizin birbirlerinin yerine kullandıkları, ancak çoğunlukla sebep-i nüzûl bazen de şe'n-i nüzûl kavramını tercih ettikleri görülmektedir. Son olarak Ma'rifet gibi bu iki kavram arasında ayrıma giden başka bir ismi tespit edemediğimizi de belirtmek isteriz.

¹⁰⁷⁶ Ma'rifet, *Pertov velâyet*, nşr. Müctebâ Hattât (Kum: Müessesesi-i Ferheng-i İntişârâtî et-Temhîd, 1384), 129.

¹⁰⁷⁷ Tespit edebildiğimiz kullanımlar sadece şunlarla sınırlıdır: Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 1/154; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/543; İsmail b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-İmâm el-Beyzâvî ve Meahû Hâşiyetü İbnü't-Temcîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422), 3/9; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/29.

¹⁰⁷⁸ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 35/232; Feyz-i Kâşânî, *el-Esfâ fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Pejûheşgâh-i Ulûm u Ferheng-i İslâmî (Kum: Merkezü'n-neşr'i't-tâbî li-mektebi'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1418), 1/11; Muhammed b. Ali Esterâbâdî, *Âyâtü'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Bâkır Şerîfzâde (Tahran: Mirâcî, t.y.), 1/166; Abd Ali b. Cum'a Huveyzî, *Tefsîru Nuri's-Sekaleyn*, nşr. Hâşim Rasûlî (Kum: İsmâiliyyân, 1415), 5/335; Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/290, 2/76; Muhammed Nihâvendî, *Nefehâtü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Müessesü'l-bi'set Müessesü'l-bi'set merkezü't-tibâa ve'n-neşr, 1386), 1/311; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/229, 387; Ma'rifet, *et-Tefsîru'l-eserîyyü'l-câmi'*, 5/56; Ma'rifet, *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf*, 211. Örneğin Mekârim Şîrâzî'nin de sebep-i nüzûle dair kaleme aldığı eserine, “Şe'n-i nüzûl-i âyât-i Kur'ân” adını verdiği görülmektedir.

3. 2. 2. Sebeb-i Nüzûlde Umûm-Husûs İlişkisi

Sünnî usûl âlimleri, âyetlerin lafızlarıyla nüzûl sebepleri arasında bir ilişki olup olmadığını, diğer bir ifadeyle sebebin husûsiliğine mi yoksa lafzın umûmiliğine mi itibar edileceğini tartışmışlardır. Sonuçta büyük çoğunluk, bir olay hakkında inen âyetin lafzı umûm ifade ediyorsa bu durumda husûsî olan sebebe değil de umûmî olan lafza itibar edilmesini, dolayısıyla âyetin hükmünün genel olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁷⁹

Sünnî müfessirler de usûl âlimlerine paralel olarak âyetin nüzûl sebebini zikrettikten sonra genellikle “İtibar, sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğinedir.”¹⁰⁸⁰ kâidesi gereğince âyetin hükmünün umûmî olduğunu vurgulamışlardır.¹⁰⁸¹ Ancak Şîî müfessirler, eserlerinde bu ilkeye nâdiren yer vermişlerdir. Hatta Ebü'l-Fütûh er-Râzî gibi bazı Şîî müfessirler, bir delil bulunmadığı müddetçe, lafzın umûmiliğinin değil de sebebin husûsiliğinin esas alınması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁰⁸² Ancak nispeten daha geç dönemlerde telif edilen Şîî ahkâm tefsirlerinde ahkâmla ilgili meselelerde bu kâideye sıkça atıfta bulunulduğunu belirtmeliyiz.¹⁰⁸³

Sünnî müelliflerce genel olarak kabul edilen, “İtibar, sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliğinedir.” şeklindeki küllî kaide, aslında Şîa'daki “Cery/لَجْرِي” ilkesi ile paralellik arz etmektedir. Bu ilke, âyetin hakkında indiği olaya hasredilmeyip diğer zaman ve şartlarda cereyân ettirilmesini/geçerliliğini sürdürmesini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁴ Nitekim Muhammed Bâkır'a isnad edilen rivayete göre, onun şöyle dediği aktarılmıştır: Bir ayetin belirli bir kavimle ilgili

¹⁰⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfa fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413), 236; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/32; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/89. Ancak Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve bir rivayette İmam Şâfiî ise sebebin hususiliğinin esas olduğunu belirtmişlerdir. bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/46.

¹⁰⁸⁰ العبر قبح مومل ظلخ صوصل صلب

¹⁰⁸¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/765; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 2/54; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/153.

¹⁰⁸² Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*, 85.

¹⁰⁸³ bk. Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Hillî es-Süyûrî, *Kenzü'l-İrfân fî fikhi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Bâkır Şerifzâde-Muhammed Bâkır Behbûdî (Tahran: Murtazavî, 1373), 1/373; Ebü'l-Feth b. Mahdûm el-Cürcânî, *Tefsîr-i Şâhî ev Âyâtü'l-ahkâm* (Tahran: Nüvîd, 1362), 2/42; Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî, *Zübdetü'l-beyân fî ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Bâkır Behbûdî (Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, t.y.), 696.

¹⁰⁸⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/7; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/269; Demir, *Kur'an'ın Şîî Yorumu*, 229; Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*, 86.

nâzil olduğu ve o kavmin tarih sahnesinden silinmesinden sonra, söz konusu âyetin hükmünün de sona erdiği söylenecek olursa bu takdirde Kur'an'dan geriye hiç bir şey kalmaz. Oysa yer ve gök devam ettiği sürece Kur'an'ın hükümleri her dönemde geçerlidir ve de Kıyamete kadar her topluluk, âyetlerde hayır ya da şer olarak kendilerini ilgilendiren hususları bulacaktır.¹⁰⁸⁵

Hâdî Ma'rifet ise sebep-i nüzûl meselesini irdelerken bu ilkeye yer vermektedir. Ona göre, "İtibar, sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğinedir." yaklaşımı, ahkâm âyetlerinin tamamında geçerli bir usûl kâidesidir. Zira hiçbir din, yalnızca şekillendiği dönemin problemlerini çözmek için gelmemiştir. Aksine dinin hükümleri sonraki dönemler için de geçerlidir. Dolayısıyla fukahâ, sebebin hususiliğine delalet eden şeyleri bir kenara bırakarak hükmün mutlaklığına göre hüküm vermelidir.¹⁰⁸⁶ Görüleceği üzere Ma'rifet'in "cery" kavramına yüklediği anlam, aslında "İtibar sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliğinedir." kâidesi ile aynı şeyi ifade etmektedir.¹⁰⁸⁷ Burum böyle olunca onun önce "cery" ilkesine ardından da bu kâideye yer vermesi biraz muğlaktır. Muhtemelen onun "cery" ilkesinden farklı olarak bu kâideyi sadece ahkâm âyetlerinde geçerli kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Şu da var ki Ma'rifet her ne kadar eserinde bu ilkeye yer verse de Şîî âlimlerin sözkonusu prensibe ne kadar ihtimam gösterdikleri tartışmaya açık bir durumdur. Zira onların, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında indiğini söyleyerek birçok umûmî âyeti tahsis etmeleri bu ilkeyle tezat teşkil etmektedir. Örneğin Şîa, "*Sizin velîiniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek*

¹⁰⁸⁵ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/7; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/269. Nitekim bu bağlamda başka bir rivayette ise Fudayl b. Yesâr; Muhammed Bâkır'a "Kur'an'da zâhirî ve bâtınî anlamı olmayan hiçbir âyet yoktur." hadisini sormuş, o da: "Kur'an'ın zâhiri tenzîli, bâtını ise te'vilidir. Kur'an'ın bir kısmı olmuş hâdiseler, bir kısmı ise henüz meydana gelmemiş hadiselerden bahsetmektedir. Kur'an, Güneş ve Ay'ın akıp gitmesi sürüp gider." cevabını vermiştir.¹⁰⁸⁵ Ayrıca, "zâhir" ve "bâtın" kavramlarını bu rivayette olduğu üzere "tenzîl" ve "te'vil" olarak açıklayan Muhammed Bâkır'ın, başka bir rivayette ise Kur'an'ın zâhirini "vahyin kendileri hakkında nâzil olduğu kimseler", bâtınını ise "vahyin kendileri hakkında indiği kimselerden sonra gelip de onların yaptığı fiilleri yapanlar" olarak açıkladığı görülmektedir. Hadî Ma'rifet'in, bu son rivayetten hareketle "cery" kavramını değil de aynı manaya geldiğini düşündüğü "tenzîl ve te'vil" kavramlarını tercih ettiğini belirtebiliriz. bk. Saffâr, *Besâiru'd-deracât*, 196; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/11; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/271.

¹⁰⁸⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/274.

¹⁰⁸⁷ Müellif kendisi bazı yerde bu kavramlarla söz konusu ilkeye gönderme yapmaktadır. bk. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/23; *et-Te'vil*, 10, 34.

namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."¹⁰⁸⁸ âyetini, Hz. Ali'nin imâmetinin nasla tespit edildiğine delil getirmektedir.¹⁰⁸⁹ Oysa bu âyetin nüzûl sebebi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Diğer taraftan, âyetin nüzûl sebebinin Hz Ali olduğu kabul edilse dahi "İtibar, sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğinedir." ilkesi gereğince, bu âyet üzerinden imâmeti Hz. Ali evladına tahsis etmek doğru değildir. Ayrıca, Şîî âlimlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu ifade ettikleri birçok âyette durum aynıdır. Yani Şîî âlimleri, bu tür âyetlerin tefsirinde Hz. Ali'yi sürekli ön plana çıkarmakta ve bu âyetleri Hz. Ali'nin imâmetine delil getirmektedirler. Dolayısıyla biz bu ilkenin, Şîî ideolojinin birçok âyetin mefhûmunu Hz. Ali ve kendi düşüncelerindeki Ehl-i beyt'le sınırlandırma çabalarıyla çeliştiğini düşünmekteyiz.

Bu noktada önemli bir husus da husûsî bir sebebe mebni olarak nâzil olan umûmî bir âyetin sonraki asırlarda kimleri muhatap aldığına nasıl bilineceğidir. Yukarıda verilen rivâyetlerin sonunda Muhammed Bâkır, "*Onun te'vilini Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler bilir*"¹⁰⁹⁰ âyetini zikrederek, "Onu biz biliriz."¹⁰⁹¹ demiş ve böylece bir anlamda âyetin sonraki asırlarda kimlere hitap ettiği bilgisinin Ehl-i beyt'e ait olduğunu ifade etmiştir.

Bir âyetin hükmünün gelecekte kimler hakkında cârî/cery olacağı bilgisinin Ehl-i beyt'e ait olduğu iddiası, Şîî tefsirlerde anakronik nüzûl sebeplerine yer verilmesine neden olmuştur. Örneğin; Kummî, Hucurât sûresi 9-10. âyetlerinde bahsi geçen ve mü'minlerin birbirleriyle olan savaşlarını konu edinen âyetlerin, Hz. Ali'nin Hâricîlerle yaptığı savaşı haber verdiğini,¹⁰⁹² aynı şekilde Hac sûresi 40. âyetin, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmeye çalışırken öldürülmesi hakkında indiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹³ Tabersî ise daha mâkul bir yorumla; Hac sûresi 40. âyetinin muhacirler hakkında indiğini ancak bunun yanında Ehl-i Beyt hakkında da cârî olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹⁴ Tûsî de

¹⁰⁸⁸ el-Mâide 5/55.

¹⁰⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/367.

¹⁰⁹⁰ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁹¹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/11.

¹⁰⁹² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/321; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 155.

¹⁰⁹³ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/59.

¹⁰⁹⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/138.

Muhammed Bâkır’a nispetle “...*Küfrün önderleriyle savaşın...*”¹⁰⁹⁵ âyetinin, Hz. Ali karşı savaşan Cemel ehli hakkında indiğine dair bir rivayete yer vermektedir.¹⁰⁹⁶ Bazı Şîî müfessirler ise Muhammed sûresi 38. âyetinin, iktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçişi hakkında nâzil olduğunu, Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayetle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Söz konusu rivayete göre ashabtan bazıları, âyette geçen¹⁰⁹⁷ ‘öncekilerin yerine geçecek toplumun’ kimler olduğunu Allah Rasûlü’ne sormuşlar, o da yanında oturan Selmân-ı Fârisî’nin dizine vurmuş ve sonra da Selmân’ı işaret ederek, “Bu ve onun kavmidir. Allah’a yemin olsun ki, iman Süreyya’da olsa Farisîlerden bazıları onu alır getirir.”¹⁰⁹⁸ buyurmuşlardır.¹⁰⁹⁹

Şunu da belirtelim ki anakronik esbâb-ı nüzûl anlayışının sadece Şîa’da olduğunu söylemek doğru değildir. Zira Şîa kadar olmasa da diğer fırkalarda da bunun örnekleri bulunmaktadır. Örneğin; İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), kaderi reddettikleri ve Kur’ân’ı mahlûk saydıkları gerekçesiyle Mu’tezile’yi lanetlemiş ve sonrasında da, “Müfessirlerin çoğunluğuna göre ‘*Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*’¹¹⁰⁰ âyeti Mu’tezile hakkında inmiştir.” yorumunu yapmıştır.¹¹⁰¹ Aynı şekilde Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729) de Mü’min sûresi 69-74 âyetlerinin Kaderiyye görüşüne mensup kişiler hakkında indiğini söylemiştir.¹¹⁰²

¹⁰⁹⁵ et-Tevbe 9/12.

¹⁰⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/183.

¹⁰⁹⁷ “...Eğer hak çağrısına sırtınızı dönerseniz Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir; sonra onlar sizin gibi olmazlar.” Muhammed 47/38.

¹⁰⁹⁸ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/164; Ebû’l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 17/314-315.

¹⁰⁹⁹ Anakronik inzâl anlayışının açık örneklerinden biri de, Enfâl sûresi 25. âyetiyle ilgilidir. . Rivâyete göre bu âyette bahsedilen “fitne” Şîî müfessirlere göre Cemel olayıdır. Dolayısıyla âyet, bu olaya karışan Hz. Ali, Hz. Ammar, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve diğerleri hakkında nâzil olmuştur. bk. Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/53; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/821.

¹¹⁰⁰ el-Kamer 54/49.

¹¹⁰¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 29/323; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1404), 4/203; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi’l-kebâir*, thk. Muhammed Abdülazîz vd. Kâhire: y.y., 1994), 1/256; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fî’l-akîdeti ve’ş-şerîati ve’l-menhec* (Dimaşk: Dâru’l-fikri’l-muâsir, 1418), 27/180.

¹¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/83.

3. 2. 3. Kur'an'ın Ta'rîz Üslûbû İle Nüzûlû

Ta'rîz, genele ya da belirli birine söylenen sözün ucunun î mâ ve işaret yoluyla bir başka kişiye veya meseleye yönlendirilmesidir. Kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden olan bu anlatım üslûbuna Arap belâgatinde “kinâye-i ta'rîziyye” denilirken, Türkçede ise “iğneleme veya dokundurma” gibi isimler verilmiştir.¹¹⁰³

Arap dilinde meşhur olan “أَعْرَيْتِ ابْنَتَكَ وَلَمْ تُعْرِيَا جَارَةً” Kızım sana söylüyorum, gelinim (komşum) sen işit!” sözü, ta'rîzi ifade eden güzel bir örnektir.¹¹⁰⁴ Türkçede de kullanılan söz konusu mesel, “doğrudan doğruya kişinin kendisine söylenemeyen düşünce ve uyarıların, o kimsenin çok yakını olan birine söylendiğinde kullanılan söz” olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰⁵

İşte bu mesel, hem Sünnî hem de Şîî müfessirlerin Kur'an tefsirinde uyguladıkları bir yöntem de işaret etmektedir. Şöyle ki müfessirlerin, özellikle Hz. Peygamber'e isnat edilmesini mahzurlu gördükleri bazı ifadelerin te'vilinde bu mesele başvurdukları görülmektedir. Örneğin; Sünnî ve Şîî birçok müfessir; “Ey Peygamber! Allah'a karşı gelmekten sakın ve kâfirlere ve münaфіklara itaat etme!...”,¹¹⁰⁶ “(Ey Rasûlüm!) Andolsun Allah'a ortak koşarsan, yaptığın bütün makbul işler boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun”,¹¹⁰⁷ “Yüzünü tevhîd dinine döndür, sakın müşriklerden olma!”,¹¹⁰⁸ “Hakikat, Rabbinden (gelen)dir. Bu konuda asla şüpheye düşenlerden olma!”,¹¹⁰⁹ “Öyle ise sakın Allah ile beraber başka bir ilâha kulluk etme! Sonra azaba uğratılanlardan olursun!”¹¹¹⁰ gibi âyetlerin tefsirinde, söz konusu âyetlerin “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen

¹¹⁰³ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İzâh fî ulûmî'l-belâga*, thk. Behîc Gazâvî (Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1419/1998), 309-310; Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/622-625; TDK, *Türkçe Sözlük* (Ankara Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 695, 2271.

¹¹⁰⁴ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî en-Neysâbü'rî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülmecîd (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 1/49; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/101; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kâhire: Dâru'd-davet, t.y.), 1/146.

¹¹⁰⁵ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=198827. Erişim: 13. 02. 2019.

¹¹⁰⁶ el-Ahzâb 33/1.

¹¹⁰⁷ ez-Zümer 39/65.

¹¹⁰⁸ Yunus 10/105.

¹¹⁰⁹ el-Bakara 2/147.

¹¹¹⁰ eş-Şuara 26/213.

Bize göre bu konuda asıl problem, Şîî âlimler tarafından “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!” ilkesinin kapsamının geniş tutulmasıdır. Nitekim Şîî müfessirler, Peygamberlerin ismeti meselesine yaklaşımlarından kaynaklı bazı âyetlerdeki çıkmazı bu ilkeyle aşmaya çalışmışlardır. Örneğin; “*Az kalsın onlar, sana vahyettiğimiz dışında birtakım sözler uydurup bize yakıştırmam (ve Kur'an'ın ayetleriymiş gibi insanlara okuman) için seni fitneye düşüreceklerdi. (Bunu başarsalardı) o zaman seni dost edineceklerdi. Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.*”¹¹¹⁷ ve “*Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık*”¹¹¹⁸ âyetlerinde muhâtabın Hz. Peygamber olmasında ve dolayısıyla âyetlerde ona yönelik bir azarlamanın (itâb) yer almasında bir sakınca görmeyen Sünnî müfessirler, söz konusu âyetin tefsirinde bu meşhur ilkeye atıfta bulunmamışlardır.¹¹¹⁹ Ancak İmamların mâsumiyetini temellendirmek için Peygamberlerin mâsumiyetine aşırı bir değer atfeden Ma‘rifet’in de içerisine dâhil olduğu birçok Şîî âlim, söz konusu ilkedен hareketle bu ve benzeri âyetlerdeki hitapların Hz. Peygamber’e yönelik olmadığını iddia etmişlerdir.¹¹²⁰ Şeyh Sadûk’un “Bizim itikâdımıza göre bu tarz âyetlerin “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!” meseli kabilinden olduğu ve bu şekilde anlaşılması gerektiği” yönündeki ifadeleri onların bu tavrında etkili olmuştur.¹¹²¹

Bu meseleyle ilgili en önemli çelişki ise bu ilkeye ilk kez eserinin mukaddimesinde yer veren Ayyâşî’nin tefsirinde görülmektedir. Ayyâşî, tefsirinin mukaddimesinde naklettiği rivayette İsrâ sûresi 73. âyette muhatabın Hz. Peygamber olmadığını söylerken, söz konusu âyetin tefsirinde aktardığı her iki rivayetten de itâba muhatap olanın Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.¹¹²² İsrâ

¹¹¹⁷ el-İsrâ 17/73.

¹¹¹⁸ el-Hâkka 69/44-45.

¹¹¹⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 17/507, 23/594; Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 21/17, 30/104; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 460; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 15/128, 29/54.

¹¹²⁰ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 87; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 9/145; Abdullah Şübbî, *el-Cevheru’s-semîn fî tefsiri kitâbi’l-mübîn* (Kuveyt: Şirketü Mektebeti’l-elfeyn, 1407), 4/40; Muhammed b. Haydar Sultan Ali Şah, *Beyânü’s-saâde fî makâmâtî’l-ibâde* (Beyrut: Müessesetü’l-a‘lemî, 1408), 2/449; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/276; Ma‘rifet, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 2/92.

¹¹²¹ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 87.

¹¹²² İsrâ sûresi 73-75. âyetlerin nüzûl sebebi olarak Ayyâşî şu iki rivayeti nakletmektedir: Birinci rivayete göre Ebû Ya‘kûb, Ebû Abdillâh’tan İsrâ sûresi 73-75 âyetleri hakkında sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Fetih günü Rasûlüllâh Mescid-i Haram’daki putları dışarı çıkarttı.

sûresi 73-75. âyetlerin nüzûl sebebi olarak Ayyâşî şu iki rivayeti nakletmektedir: Birinci rivayete göre Ebû Ya'kûb, Ebû Abdillâh'tan İsrâ sûresi 73-75 âyetleri hakkında sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Fetih günü Rasûlullah Mescid-i Haram'daki putları dışarı çıkarttı. Merve'de de bir put bulunuyordu. Kureyş onun yerinde kalmasını talep edince Hz. Peygamber mahcup oldu (yerinde kalmasına izin verdi). Ancak sonra onu yerinde bıraktığı için rahatsız oldu ve o putun da kırılmasını emretti. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil oldu.”

Ayyâşî'nin naklettiği ikinci nüzûl rivayeti de şu şekildedir: “İkisi (Hz. Ebû Bekir ve Ömer) kızlarıyla birlikte (Hz. Âişe ve Hz. Hafsa) Hz. Peygamber'in yanında toplandılar. Hz. Ali hakkında birtakım şeyler konuştular ve Peygamber'den Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki sözlerini yumuşatmasını istediler. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil oldu. Âyetin sonundaki “ثُمَّ لَآتِيْجُذْ / لَكَ فِئًا نَصِيْرًا / Sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazsın”¹¹²³ ifadesinden ise “Senden sonra Ali gibi bir veli bulamazsın.” manası kastedilmektedir.¹¹²⁴ Ayyâşî'nin yer verdiği her iki nüzûl rivayetine göre de burada itâbın Hz. Peygamber'e yönelik olduğu açıktır. Böylece Ayyâşî, tefsirinin mukaddimesinde zikrettiği söz konusu ilkeyi, ilgili âyetin tefsirinde uygulamayarak bir çelişkiye düşmüştür. Asıl ilginç olan ise Ma'rifet'in, Kur'an'ın “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!” kabîlinden nâzil olduğu meselesini Ayyâşî'nin mukaddimesindeki rivayet üzerine bina ederken, söz konusu çelişkinin farkında olmaması yahut bu durumu görmezlikten gelmesidir.

Bu noktada diğer bir husus da Hâdî Ma'rifet'in tıpkı Ayyâşî'nin tefsirinde yaptığı gibi, söz konusu ilkenin hemen peşinden Muhammed b. Müslim'in İmam Bâkır'dan aktarmış olduğu rivayete yer vermesidir. Buna rivayete göre İmam Bâkır: “Ey Muhammed! Allah'ın şu ümmetten hayırla andığı birisini işittiğin

Merve'de de bir put bulunuyordu. Kureyş onun yerinde kalmasını talep edince Hz. Peygamber mahcup oldu (yerinde kalmasına izin verdi). Ancak sonra onu yerinde bıraktığı için rahatsız oldu ve o putun da kırılmasını emretti. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil oldu.” Ayyâşî'nin naklettiği ikinci nüzûl rivayeti de şu şekildedir: “İkisi (Hz. Ebû Bekir ve Ömer) kızlarıyla birlikte (Hz. Âişe ve Hz. Hafsa) Hz. Peygamber'in yanında toplandılar. Hz. Ali hakkında birtakım şeyler konuştular ve Peygamber'den Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki sözlerini yumuşatmasını istediler. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil oldu. Ayrıca Ayyâşî, âyetin sonundaki “ثُمَّ لَآتِيْجُذْ / لَكَ فِئًا نَصِيْرًا / Sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazsın”¹¹²² ifadesinden de “Senden sonra Ali gibi bir veli bulamazsın.” manası kastedildiğini belirtmektedir. bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/306.

¹¹²³ el-İsrâ 17/75.

¹¹²⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/306.

Sonuç olarak, bir ta‘rîz kalıbı olan “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!” ilkesinin Şîî âlimler tarafından, mezhep ideolojisini desteklemek üzere âyetlere öznel anlam verebilmeye bir gerekçe haline getirildiği rahatlıkla söylenebilir. Ma‘rifet de esbâb-ı nüzûl bahsinde bu ilkeye yer vererek; âdetâ âyetin kimin hakkında indiğine dair nüzûl rivayetlerinden çok bu ilkeyi ön plana çıkarmıştır.

3. 2. 4. Sahâbe Hakkındaki Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerine Yaklaşımı

Kur’an’dan birçok âyetin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu iddia eden Şîî âlimlerin, Sünnî tefsirlerde sahâbe hakkında nâzil olduğu ifade edilen âyetlere nasıl yaklaştığı önem arz etmektedir. Zira Şîîlik düşüncesi, Hz. Peygamber’in ashâbından ve onları sevenlerden uzak durma (teberrî), buna karşın yalnızca Ehl-i Beyt’e bağlılık iddiası üzerine kuruludur.¹¹³³

Şîîlerin bu konudaki yaklaşımlarının genel olarak, imamlardan nakledilen “Kur’an’da hayırla zikredilen her topluluk biziz, kötülükle zikredilen her topluluk da bizim düşmanlarımızdır.”¹¹³⁴ şeklindeki rivayetlere dayandığı görülmektedir. Bu nedenle Şîî âlimler, sahâbeye¹¹³⁵ tenkit, uyarı ve azarlama kabilinden olan esbâb-ı nüzûl rivayetlerine tefsirlerinde yer verirken,¹¹³⁶ sahâbeye yönelik övgü içeren âyetlerin nüzûl sebeplerini ise ya görmezden gelmişler ya da bunlara alternatif nüzûl sebeplerini tercih etmişler ya da üretmişlerdir. Bu durum özellikle de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Âişe gibi Şîa’nın nefretinin yoğunlaştığı sahâbeyle ilgili rivayetlerde daha çok öne çıkmaktadır.¹¹³⁷

¹¹³³ İhsan İlâhî Zâhir, *eş-Şîa ve ‘s-Sünne*, 85.

¹¹³⁴ Ayyâşî, *Tefsîru ‘l-Ayyâşî*, 1/13; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâff*, 1/25; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/51.

¹¹³⁵ Şîî müelliflere göre tenkit, ikâz ve azarlamaya muhatap olan ashâba Hz. Ali kesinlikle dâhil değildir. Zira onlara göre Kur’an’da ashab Allah tarafından itâba muhatap olurken, Hz. Ali ise sadece hayırla zikredilmiştir. bk. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 49.

¹¹³⁶ Hâtıb b. Ebû Beltea ve Velîd b. Ukbe hakkında nâzil olduğu belirtilen âyetler bunun güzel bir örneğidir. bk. Kummî, *Tefsîrul-Kummî*, 2/361; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/343, 575; Tabersî, *Mecma ‘u’l-beyân*, 9/198; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19/52; Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 16/524.

¹¹³⁷ Hz. Ebû Bekir’in Hicret’te Hz. Peygamber’e yol arkadaşı olması, bazı âyetlerin Hz. Ömer’in düşüncesine muvâfık olarak nâzil olması (Muvâfakât-ı Ömer) ve Hz. Âişe’nin temize çıkarıldığı İfk hâdisesi ilgili âyetler buna örnek verilebilir. Zira Hicret sırasında Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in yatağında geceleme, Şîî âlimler tarafından her defasında bahis konusu edilirken, Hz. Ebû Bekir’in Kur’an’da Hz. Peygamber’in arkadaşı olarak nitelenmesinin bir fazilete işaret etmediği vurgulanmaktadır. Muvâfakât-ı Ömer rivayetlerinden ise Şîî müellifler tarafından kesinlikle bahsedilmemektedir. Yine Hz. Âişe’nin hayatı boyunca iftihar ettiği İfk hadisesi ile ilgili âyetlerin ise Hz. Âişe’nin Hz. Mâriye’ye iftira etmesi üzere nâzil olduğu Şîî

Bu meseleyle ilgili Hâdî Ma‘rifet özel bir başlık açmasa da konu Şîî-Sünnî tefsir anlayışındaki farklılığı göstermesi açısından önemli olduğu için iki örnekle onun bu meseleye yaklaşımını tahlil etmeye çalışacağız.

Örnek 1: Sünnî kaynaklarda genellikle, “*Kim Allah rızası için infâk eder, Allah’a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhîdî) yürekten tasdik ederse biz de ona (cennete) giden yolu kolaylaştırırız.*”¹¹³⁸ meâlindeki âyetlerin, daha çok Mekke’de çeşitli hakaret ve işkencelere maruz kalan köleleri satın alarak azat eden Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu rivayet edilmiştir.¹¹³⁹ Ancak Şîî tefsirlere bakıldığında bu âyetlerin sebebi nüzûlü olarak genelde Hz Ebû Bekir’le ilgili rivayetlere yer verilmediği, yer verilse dahi buna mukâbil olarak Ensâr’dan Ebû’d-Dahdâh adında bir sahâbîyle ilgili rivayetlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.¹¹⁴⁰ Halbûki Şîî müelliflerin aksine Sünnî müfessirler, Medine’de hurma bahçelerini infak eden Ebû’d-Dahdâh ile ilgili olarak Medenî olan Bakara sûresi 245. âyetinin nâzil olduğuna dikkat çekmektedirler.¹¹⁴¹

Burada bizim konumuz açısından meselenin önemi ise şudur: Hâdî Ma‘rifet, sebebi nüzûl rivayetlerinden hareketle Mekkî sûrelerden Medenî olduğu gerekçesiyle yahut Medenî sûrelerden Mekkî olduğu gerekçesiyle istisna edilen âyetlere genişçe yer vermekte ve bu durumu reddetmektedir. Ancak Ma‘rifet’in, Leyl sûresi Mekkî olmasına rağmen Şîî müellifler tarafından Medine’de gerçekleşen bir olayın bu âyetlerle ilişkilendirilmesine ses çıkarmaması ilginçtir. Zira bu âyetlerin nüzûl sebebi, Hz. Ebû Bekir değil de Şîî müelliflerin tercih ettiği

kaynaklarda rivayet edilebilmektedir. Modern dönemde ise Şîî müellifler, daha çok meseleyi muğlaklaştırarak bu âyetlerin nüzûlüne konu olan şahsın kim olduğunun bir önem ifade etmediğini belirterek Hz. Âişe’ye olan menfi tutumlarını aynen devam ettirmektedirler. Oysa aynı müelliflerin, te’vil edebilecekleri her âyetin zayıf ve mevzu sebab-i nüzûl rivayetlerine sarılarak Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu iddia etmeleri tarafgir yaklaşımının açık bir göstergesidir. bk. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/99; Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 11/34-44.

¹¹³⁸ el-Leyl 92/5-7.

¹¹³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/346; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/466; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 720; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/146; Süyûtî, *Lübâbü’n-nükûl*, 295; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 22; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 14/377; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 15/472; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/382. Ayrıca bk. Hasan Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 14.

¹¹⁴⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/426; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/364; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/760; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 5/337; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/307; Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 20/252.

¹¹⁴¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/128; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 2/460; Ebû İshâk Ahmed İmâm es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsî, 1422/2002), 2/207; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/483.

gibi Ensar'dan Ebü'd-Dahdâh ise o takdir de Ma'rifet'in Mekkî sûrelerde Medenî âyet olamayacağı için bu görüşü reddetmesi gerekirdi. Ancak genelde Sünnî eserlerdeki tutarsızlığa odaklanmış olan Ma'rifet, farkında olmadan burada tutarsızlığa düşmekten kendisini kurturamamıştır.

Örnek 2: Hâdî Ma'rifet'in "muvâfakât-ı Ömer" rivayetlerine yaklaşımı da bu meselenin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Sünnî kaynaklarda "muvâfakât-ı Ömer" kavramı, bazı âyetlerin Hz. Ömer'in düşüncesine muvafık olarak indiğini ifade etmek için kullanılmaktadır.¹¹⁴² Bu durum Hz. Ömer'in en büyük faziletlerinden ve hayatının en önemli olaylarından kabul edilmiştir.¹¹⁴³ Nitekim Müslim'in (öl. 261/875), muvâfakât ile ilgili rivayetleri "Ömer'in faziletleri" bab başlığı altında zikretmesi bu durumu teyit etmektedir.¹¹⁴⁴ Ancak Şîî âlimlerin Hz. Ömer'e menfî bakışı sebebiyle bu rivayetlerin Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında hiçbir şekilde yer almadığı, diğer bir ifadeyle görmezden gelindiği dikkatleri çekmektedir.¹¹⁴⁵ Hâdî Ma'rifet ise tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer Şîî müfessirlerin aksine bu rivayetlerden bir tanesine yer vermekte ve bunu da sert bir şekilde eleştirmektedir.

Ma'rifet, Bakara sûresinde yer alan "*Siz de Makam-ı İbrâhim'i namazgâh edininiz!*"¹¹⁴⁶ âyetinin tefsirinde Enes b. Mâlik'ten aktarılan şu rivayete yer vermektedir: Ömer b. Hattâb şöyle demiştir: "Ben üç yerde Rabbime muvâfakat ettim yahut Rabbim bana muvâfakat etti. 'Ey Allah'ın Rasûlü! Makâm-ı İbrâhim'den namazgâh edinsiniz', dedim. Bunun üzerine "*Siz de Makam-ı İbrâhim'i namazgâh edininiz!*" âyeti nâzil oldu. Yine 'Ey Allah'ın Rasûlü! Hanımlarınızın yanına iyi ve kötü herkes giriyor. Onlara örtünmelerini emretseniz' dedim. Bunun üzerine de hicâb âyeti¹¹⁴⁷ nâzil oldu. Rasûlüllah'ın hanımları kıskançlıklarından dolayı aralarında Hz. Peygamber'in aleyhine ittifak

¹¹⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, 97.

¹¹⁴³ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392), 15/166-167.

¹¹⁴⁴ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 2399.

¹¹⁴⁵ Bu konudaki detaylı bir çalışma için bk. Abdurrahman Ensari, "Şîî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018): 571-596.

¹¹⁴⁶ el-Bakara 2/125.

¹¹⁴⁷ el-Ahzâb 33/59.

yapınca onlara: ‘Eğer o sizi boşarsa Rabbi ona sizden daha iyi eşler verebilir’, dedim. Bunun üzerine söylediğim şekil üzere âyet¹¹⁴⁸ nâzil oldu.”¹¹⁴⁹

Ma‘rifet, bu rivayetin akabinde, Ömer’in Kur’an’la benzer bir sözü söylemesinin şaşılacak bir şey olduğunu belirterek bu rivayeti reddetmektedir. Zira ona göre, Hz. Ömer’in Abese sûresinde yer alan “اب/ebb¹¹⁵⁰ kelimesinin¹¹⁵¹ anlamını dahi bilmediği yönünde rivayetler bulunmaktadır. Durum böyle iken onun Kur’an’la denk gelen sözler söylemesi mümkün değildir.¹¹⁵² Ona göre, muvâfakât-ı Ömer ile ilgili rivayetler Hz. Ömer için menkıbe uydurmaktan başka bir şey değildir.¹¹⁵³ Ma‘rifet’in bir taraftan, Hz. Ömer’in faziletine işaret eden söz konusu rivayeti kabul etmezken, diğer taraftan Hz. Ömer’in “اب/ebb” kelimesinin anlamını bilmediğine dair rivayetleri onun için bir noksanlık olarak değerlendirerek sahih kabul etmesi dikkat çekicidir.¹¹⁵⁴ Bir diğer çağdaş Şîî âlim Rasûl Ca‘feriyyân da muvâfakât-ı Ömer bağlamında zikredilen Bedir esirleri ve hicâb âyeti ile ilgili rivayetlerin, Hz. Peygamber’e hata isnat etme pahasına sahâbe için fazilet ihdas etmek için oluşturulduğunu iddia etmektedir.¹¹⁵⁵

Hülâsa Hâdî Ma‘rifet, birçok Şîî âlim gibi, Hz. Ali söz konusu olduğunda mevzû sebep-i nüzûl rivayetlerini dahi sahih kabul ederken, ashabın önde gelenleri hakkındaki sahih rivayetleri ise mevzû addetmektedir.

3. 2. 5. Ehl-i beyt Hakkında Nâzil Olduğu İddia Edilen Âyetler

Şîî tefsir geleneğinde, çağdaş döneme kadar genel anlamda müstakil bir “esbâb-ı nüzûl” eseri yazılmamışken, Hz. Ali ve Ehl-i beyt¹¹⁵⁶ hakkında nâzil olduğunu iddia edilen âyetler hakkında Şîî âlimler tarafından bir literatür

¹¹⁴⁸ et-Tahrîm 66/5.

¹¹⁴⁹ Buhârî, “Salât”, 32.

¹¹⁵⁰ Abese 80/31.

¹¹⁵¹ Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, Abese sûresini okumuş, “وَكَيْدُهُمْ أَتَتْكُمْ أَرْسَالُهُمْ” âyetine gelince: “Biz “fakihe”nin ne olduğunu biliyoruz. Ancak “ebb” nedir?” dedikten sonra, kendi nefesine dönerek bunun anlamıyla uğraşmanın bir tekellûf olduğunu ifade etmiştir. bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 30/38; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 4/473.

¹¹⁵² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/265-266.

¹¹⁵³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/264.

¹¹⁵⁴ Ma‘rifet, *et-Tefsîru’l-eseriyü’l-câmi*, 4/70; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/266.

¹¹⁵⁵ Ca‘feriyyân, *Ükzûbe*, 70.

¹¹⁵⁶ Şîî/İmâmiyye’ye göre Ehl-i beyt yalnızca Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olup Hz. Peygamber’in hanımları Ehl-i beyt’e dâhil değildir.

oluşturacak kadar eser telif edilmiştir.¹¹⁵⁷ Hatta özellikle Şiîlerle aynı bölgeyi paylaşan bazı Sünnî müelliflerin de bu literature dâhil edilebilecek eserler kaleme aldıklarını söylemek mümkündür.¹¹⁵⁸ Dolayısıyla, Şiîlere göre esbâb-ı nüzûl deyince Ehl-i beyt'in ya da Ehl-i beyt'in düşmanlarının bir nüzûl sebebi olarak görüldüğü âyetlerin akla geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetlerin sayısı, Şiî ve Sünnî müellifler tarafından telif edilen çeşitli eserlerde farklılık arz etmektedir. Örneğin; Şiî müelliflerden Abdülazîz b. Yahya el-Cülûdî'nin eserinde 57 âyetin;¹¹⁵⁹ İbnü'l-Muhtâr er-Râzî'nin eserinde ise 156 âyetin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu belirtilmektedir.¹¹⁶⁰ Hâkim el-Haskânî (öl. 470/1077) ise bu sayıyı 210'a kadar çıkarmaktadır.¹¹⁶¹

Şiî gelenek, tarih boyunca Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu iddia edilen âyetlere büyük önem vermişken, Hâdî Ma'rifet *et-Temhîd*'de bu konu hakkında özel bir başlık açmamıştır. Ma'rifet, sadece yeri geldiğinde bazı âyetlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nazil olduğuna değinmiştir. O, bu konu ile ilgili görüşlerinin detaylarını ise *Sıyânetü'l-kur'ân mine't-tahrîf* isimli eserinin

¹¹⁵⁷ Şiî Müellifler tarafından bu konuda telif edilen eserler: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. İmrân el-Eş'arî: *Kitâbü mâ nezele minel-Kur'ân fi'l-Hüseyn b. Ali*; Ebû İshâk İbrâhim es-Sekafî (öl. 283/896): *Kitâbü mâ nezele minel-Kur'ân fi emiril-mü'minin*; Hüseyin b. Hakem b. Müslim el-Hıbrî (öl. 286/899): *Mâ Nezele mine'l-Kur'ân fi Ali*; Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahya el-Cülûdî el-Basrî (öl. 332/943): *Kitâbü mâ nezele minel-Kur'ân fi emiril-mü'minin*; Ebû Abdillâh el-Merzübânî (öl. 384/994): *Mâ Nezele mine'l-Kur'ân fi Ali*; İbnü'l-Cühham (öl. 4. asır): *Mâ nezele minel-Kur'ân fi Ehli'l-beyt*; Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Muhammed b. el-Muhtâr er-Râzî (öl. 631/1233): *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Ali b. Ebî Tâlib*. bk. Seyyid Abdü'l-azîz et-Tabâtabâî, *Ehlü'l-beyt fi'l-mektebeti'l-Arabiyye* (Kum: Müessesetü Âl-i'l-beyt li-ihyâi't-türâs, 1417), 445-455.

¹¹⁵⁸ Sünnî müellifler tarafından bu konuda telif edilen eserler: Ebû Bekir Muhammed b. Mü'min eş-Şîrâzî: *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Ali*; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967): *et-Tenzîl fi Emîri'l-mü'minin*; Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. Merdüye b. Fûrek el-İsfahânî (öl. 410/1020): *Menâkıbü Ali b. Ebî Tâlib ve Mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Ali*; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (öl. 430/1038)'nin *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Ali*; Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah el-Haskânî (öl. 490/1096)'nin *Şevâhidü't-tenzîl li-kavâidi't-tafdîl*.

¹¹⁵⁹ Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahya el-Cülûdî el-Basrî, *Kitâbü mâ nezele minel-Kur'ân fi emiril-mü'minin*, thk. Mansûr Mezkr Şeş el-Halefî & Nezâr Abdülmuhsin el-Mansûrî (by: yy., ty.), 24.

¹¹⁶⁰ Ebü'l-fezâil Ahmed b. Muhammed b. el-Muhtâr er-Râzî, *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fi Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Hüseyin el-Müsevî el-Mükerrem (Kerbelâ: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1434), 292.

¹¹⁶¹ el-Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, 2/485.

son bölümünde, “Ehl-i beyt’in faziletine dair gelen rivayetler” başlığı altında ele almıştır.¹¹⁶²

Ma‘rifet, Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i beyt’in faziletini ve yüksek makamını ifade eden birçok âyetin bulunduğunu, tarafsız bir gözle ve önyargısız bir şekilde tefekkür edildiğinde de bu durumun gayet açık olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁶³ Hatta ona göre, erken dönem Şîî hadis ve tefsir kaynaklarında yer alan “Kur’an dört bölüm olarak nâzil olmuştur: Dörtte biri bizim (Şîa) hakkımızda, dörtte biri düşmanlarımız hakkında, dörtte biri ferâiz ve ahkâm, dörtte biri de sünen ve emsal hakkındadır.”¹¹⁶⁴ şeklindeki rivayetler, Kur’an’da zâhirî veya işârî olarak Ehl-i beyt’i öven âyetlerin çokluğuna delalet etmektedir. Ma‘rifet’e göre bu rivayetlerde hakiki anlamda bir rakam kastedilmemektedir. Zira buradaki amaç, Kur’an âyetlerinin büyük bir bölümünün, bütün farzların en mühimi olan velâyet konusunda nâzil olduğunu ifade etmektir.¹¹⁶⁵

Ma‘rifet, Ehl-i beyt hakkında nâzil olan âyetlerin sayısı hakkında kendisi bir rakam belirtmemektedir. Ancak Ma‘rifet’in kendisinden övgüyle bahsettiği Hâkim el-Haskânî’den ¹¹⁶⁶ yaptığı nakiller, bu konuda bizlere bir fikir vermektedir. Zira Ma‘rifet bu rivayetler üzerine herhangi bir tenkitte

¹¹⁶² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/231.

¹¹⁶³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/235.

¹¹⁶⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/21; Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 45; Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/9; Küleynî, *el-Kâfî*, 2/628; Meclisî, *Bihârul-envâr*, 23/305.

¹¹⁶⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/239-240.

¹¹⁶⁶ Şîî âlimler tarafından Sünnî olarak takdim edilen ve özellikle de Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu iddia ettiği âyetler hakkında telif ettiği *Şevâhidü’l-tenzîl* adlı eserine oldukça rağbet gösterilen Hâkim el-Haskânî hakkında kaynaklarda çok fazla bir bilgi yoktur. Zehebî’nin onun hakkında verdiği bilgiler şu şekildedir: el-Haskânî el-Kâdî el-Muhaddis Ebü’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed el-Kureşî el-Âmirî en-Neysâbü’rî el-Hanefî el-Hâkim, İbnü’l-Hizâ el-Hâfız olarak bilinmektedir. Hadis ilminde titiz olan İbnü’l-Hizâ, Hz. Osman zamanında Horasan’ı fetheden Emîr Abdullah b. Âmir b. Kureyz’in soyundan gelmektedir. İlim aldığı hocaların isimlerini de zikreden Zehebî, muhaddis Abdülgafûr b. İsmâil el-Fârisî’nin ondan çokça nakilde bulunduğunu ancak vefat tarihini zikretmediğini belirtmektedir. Haskânî’nin 470 yılından sonra vefat etmiş olduğunu belirten Zehebî’nin onun hakkındaki son cümlesi ise dikkat çekicidir: “Onun Şîiliğine ve hadisteki bilgisine delalet eden ‘*Tashîhu reddi’s-şems li-Âliyyin ve terğîmü’n-nevâsibi’s-şems*’ isminde bir meclis (risâle) buldum.” bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1998), 3/258. Zehebî’den önce hocası İbn Teymiyye’nin (öl. 728/1328), Şîî âlim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325)’nin *Minhâcü’l-kerâme* adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı *Minhâcü’s-sünne* adlı eserinde Haskânî’nin, Hz. Ali için güneşin geri döndürüldüğünü bildiren hadis ile ilgili bir risâle kaleme aldığını belirtmekte, ancak müellifin mezhebi kimliği noktasında bir açıklamada bulunmamaktadır. bk. Ebü’l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, t.y.), 8/117.

bulunmamakta ve bu rivayetlerin isnatlarının sahih olduğunu iddia etmektedir. Örneğin; Haskânî'nin İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayete göre "Allah'ın kitabında Hz. Ali hakkında nazil olduğu kadar hiçkimse hakkında âyet nazil olmamıştır." İbn Ebî Leylâ'dan nakledilen bir başka rivayette de "Hz. Ali hakkında, kendisine ümmetten hiç kimsenin ortak olmadığı seksen âyetin nâzil olduğu" ifade edilmektedir.¹¹⁶⁷

Ma'rifet'e göre Haskânî; toplam 210 âyetin Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu iddia ettiği *Şevâhidü't-tenzîl* adlı eserindeki rivayetleri, Sünnî ve Şîî âlimler tarafından itimat edilen kaynaklardan aktarmaktadır.¹¹⁶⁸ Oysa kitabın müellifi Haskânî, eserin mukaddimesinde sırf daha çok rivayet toplayabilmek adına rivayetlerin metin ve senet tenkidini yapmaktan kaçındığını belirtmekte,¹¹⁶⁹ dolayısıyla her bulduğu rivayeti eserine aldığını kendisi itiraf etmektedir.

Hâdî Ma'rifet, özellikle el-Ahzâb 33/33, eş-Şûrâ 42/22-23, Âl-i İmrân 3/61, el-Mâide 5/55, 67, el-Bakara 2/124, 207, eş-Şuarâ 26/214, el-İnsân 76/8 ve el-Haşr 59/9 gibi birçok âyetin,¹¹⁷⁰ Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu ileri sürmekte ve bunları onun imâmetinin delili olarak görmektedir. Ayrıca es-Secde 32/18, el-Enfâl 8/62, 64, el-Ahzâb 33/23, el-Mâide 5/55, et-Tevbe 9/19, Meryem 19/96, el-Câsiye 45/21, el-Beyyine 98/7 ve el-Asr 103/3 âyetlerinde mümin olarak nitelenen kişinin de Hz. Ali olduğunu iddia etmektedir.

Şimdi Şîî âlimlerin ve Hâdî Ma'rifet'in bu âyetlerden bazısına yönelik görüşlerini aktarmak ve değerlendirmek yerinde olacaktır.

Örnek 1: Şîî âlimler, Mâide sûresindeki "*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.*"¹¹⁷¹ âyetinin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu ifade etmekte ve onun imâmetine dair en açık delillerden birisi olduğunu iddia etmektedirler.¹¹⁷²

¹¹⁶⁷ el-Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, 1/52.

¹¹⁶⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/241. Hatta Ma'rifet başka bir yerde Haskânî'nin Ehl-i beyt hakkında nâzil olan âyetlerin çoğuna yer verdiğini belirtmekte, dolayısıyla bu rakamın Haskânî'nin zikrettiği 210 sayısından daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 8/51.

¹¹⁶⁹ el-Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, 1/20.

¹¹⁷⁰ Âyetlerin sıralaması genel olarak İmâmiyye'nin verdiği öneme göre verilmiştir.

¹¹⁷¹ el-Mâide 5/55.

¹¹⁷² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/170; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/328; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/289; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/559; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/324-325; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/16-17.

Şîî müellifler gibi bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu ifade eden Sünnî âlimler de mevcuttur.¹¹⁷³ Meselâ Taberî, bu âyetin tefsirinde aktardığı ilk rivayette söz konusu âyetin, Ubâde b. Sâmit hakkında nâzil olduğunu belirtirken,¹¹⁷⁴ diğer bir rivayette ise Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, Hz. Ali rukû halindeyken kendisinden sadaka isteyen birisine yüzüğünü tasadduk etmiştir. Bu kişinin elindeki yüzüğü gören Hz. Peygamber, yüzüğü kendisine kimin verdiğini sorunca, o da rukû halinde olan Hz. Ali'yi işaret etmiştir. Bunun üzerine de söz konusu Mâide sûresi 55. âyet nâzil olmuştur.¹¹⁷⁵

Sünnî müfessirlere göre rukû halinde zekât veren her ne kadar Hz. Ali olsa da âyet, bütün müminler hakkında umumidir.¹¹⁷⁶ Çünkü onlara göre âyetin başındaki “velî” kelimesi; seven (muhib), yardım eden (nâsır) ve ümmetin işlerini idare eden (mutasarrıf) anlamlarına gelmekle birlikte burada bağlama en uygun olan “seven” ve “yardım eden” anlamlarına gelmesidir.¹¹⁷⁷ Dolayısıyla bu âyete Şîî âlimlerin yaptığı gibi, “*Sizin veliniz ancak Allah, O'nun Rasûlü ve namaz kılp rûkû halinde sadaka veren müminlerdir (Hz. Ali).*” şeklinde bir anlam vererek buradan Hz. Ali'nin imametini delil getirmek mümkün değildir.¹¹⁷⁸

Şîî âlimler ve Hâdî Ma'rifet ise âyetin başındaki “velî” kelimesinin “mutasarrıf” yani “ümmetin işlerini idare eden” anlamına geldiğini iddia ederek, bu âyeti Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak getirmektedirler.¹¹⁷⁹ Hatta Hâdî Ma'rifet, müfessir Seâlibî'nin (öl. 875/1471) “Her ne kadar Hz. Ali'nin rukû halinde iken yüzüğünü tasadduk ettiği konusunda ittifak olsa da âyet

¹¹⁷³ Şîa'nın bu âyetin te'vili üzerinden Hz. Ali'nin nasla imametini delil getirmesi doğru değildir. Ancak Ehl-i sünnet kaynaklarında da yer alan rivayetler için bazı araştırmacıların bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna dair iddiaların Şîa'nın taraflı yorumları olduğunu ifade etmesini de doğru bulmamaktayız. bk. Nurettin Turgay, “Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006): 72.

¹¹⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/186; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/1720.

¹¹⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/186; Yazır, *Hak Dini*, 2/1720.

¹¹⁷⁶ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, t.y.), 1/471; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 294.

¹¹⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/383; Mehmet Seyid Geçit, “Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi”, *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018): 83.

¹¹⁷⁸ bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/559.

¹¹⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/559-560; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/323; Ma'rifet, *Pertov velâyet*, 177-178.

umûmidir.”¹¹⁸⁰ şeklindeki yorumunu eleştirmektedir.¹¹⁸¹ Zemahşerî de Ehl-i beyt konusundaki tavrı sebebiyle bu âyetin Hz. Ali’ye mahsus olduğu noktasında Şîî âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. O, âyette tahsise gidebilmek için dilsel kurallardan yardım almakta ve “وَالَّذِينَ آمَنُوا/imân edenler...” şeklindeki çoğul ifadenin âyetin Hz. Ali’ye tahsisini engellemediğini, bilakis âyetin bir kişi için indiğini ancak müminleri teşvik için çoğul sıgasıyla geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁸²

Örnek 2: Hâdî Ma’rifet ve diğer Şîî âlimler Şûra sûresinde yer alan “... *De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum. Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz Allah bağışlayan, şükürün karşılığını verendir.*”¹¹⁸³ âyetinin Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu iddia etmektedir.¹¹⁸⁴ Hatta Ma’rifet’e göre bu âyet, Hz. Ali’nin imâmetinin delillerinden bir tanesidir.¹¹⁸⁵ Şîî âlimlere göre bir rivayette söz konusu âyet nâzil olduğunda ashâb, “Ey Allah’ın Rasûlü! Hz. Allah’ın bize sevmemizi emrettiği kimseler kimlerdir diye sormuşlar, bunun üzerine Hz. Peygamber de: “Ali, Fâtıma ve çocuklarıdır.” cevabını vermiştir.¹¹⁸⁶

Ma’rifet’in, bu âyetle ilgili olarak hedefinde ise Taberî’nin olduğunu görmekteyiz. Çünkü ona göre Taberî tefsirinde, Hz. Allah’ın Hz. Peygamber’e risâlet görevinin karşılığı olarak insanlardan yalnızca Ehl-i beyt’i sevmelerini istemesinin üzerini örtmeye çalışmıştır. Zira bu âyetin tefsirinde dört farklı yoruma yer veren Taberî’nin tercih ettiği görüşe göre, âyette hitap Kureyş’e olup, Hz. Allah akrabalık hukukuna sahip çıkarak onlardan Hz. Peygamber’i korumalarını istemiştir.¹¹⁸⁷

¹¹⁸⁰ Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-hisân*, 1/471.

¹¹⁸¹ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/234.

¹¹⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/636.

¹¹⁸³ eş-Şûra 42/23.

¹¹⁸⁴ Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 389; Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/276; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/413-414; Tûsî, *et-Tibyân*, 9/158-159; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/43.

¹¹⁸⁵ Ma’rifet, *Pertov velâyet*, 151.

¹¹⁸⁶ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/276; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/43; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 8/233. Bu rivayet Sünnî kaynaklarda da zaman zaman aktarılmakla birlikte ya itibar edilmediği yahut İbn Ebî Hâtim’in yaptığı gibi zayıflığına dikkat çekildiği görülmektedir. bk. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 10/3275.

¹¹⁸⁷ Taberî bunun yanında “Ehl-i beytine yakınlık ile meveddet talep etmek, Allah’a yakınlık talep etmek ve sıla-i rahim” gibi üç farklı yorum daha zikretse de, âyetin “لَمُودِفِ الْقَبِي” şeklinde gelmesinden dolayı ilk görüşü tercih etmiştir. Şayet diğer te’viller kastedilmiş olsaydı âyetin “ذَالِقَبِي لِمُودِفِ الْقَبِي” formlarından birisi üzerine gelmesi gerekeceğine dikkat çekmiştir. bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 25/16-17.

Ma‘rifet’e göre Taberî’nin bu yorumu oldukça zorlamadır. Zira Hz. Peygamber’in, risâletini kabul etmeyen akrabalarından yardım talep etmesi onun yüce konumuyla bağdaşmamaktadır.¹¹⁸⁸ Dolayısıyla ona göre Taberî, Ehl-i beyt’in faziletini görmezden gelme adına bu yorumu tercih etmiştir.¹¹⁸⁹ Ancak Taberî’nin tercih ettiği bu yorumun, *Sahîh-i Buhârî*’de nakledilen bir hadise dayandığı görülmektedir. Şöyle ki; rivayete göre İbn Abbâs’a Saîd b. Cübeyr’in huzurunda “الامودفيلقبي” âyeti sorulunca Saîd b. Cübeyr (ileri atılarak) bu ifadenin Âl-i Muhammed’in yakınlarına yönelik olduğunu ifade etmiştir. İbn Abbâs ise “*Acele ettin! Zira Hz. Peygamber’in akrabalık bağının olmadığı hiçbir Kureyş boyu yoktur. Bu ifade, aranızdaki akrabalık bağını koruyun demektir.*”¹¹⁹⁰ diyerek, âyette kastedilenin “bütün Kureyşliler” olduğunu ortaya koymuştur. Taberî’nin tercih ettiği bu yorumun, aynı zamanda Sünnî müfessirler tarafından genel olarak benimsendiği görülmektedir.¹¹⁹¹

Hâdî Ma‘rifet, Taberî’nin aksine bu âyette kastedilenin “Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini sevmek” olduğunu dile getiren Zemahşerî’yi övmekte ve onun çok daha isâbetli bir görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Zemahşerî de bu âyetin tefsirinde adeta Taberî’ye cevap verircesine âyetin “الامودفيلقبي” şeklinde gelmesinin “Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini sevmek” anlamına gelmesine engel olmadığına açıklık getirmektedir.¹¹⁹² Burada daha ilginç olan bir durum ise Mekki sûrelerde Medenî âyet olamayacağını söyleyen Hâdî Ma‘rifet’in ve İmâmiyye’nin tutumudur. Zira onlar, Mekki olduğunu ifade ettikleri¹¹⁹³ Şûra sûresindeki “الامودفيلقبي” ifadesini ancak Medine’de bahsedilebilecek olan Hz. Ali ve ailesi şeklinde yorumlamakta bir çelişki görmemektedirler.

Örnek 3: Hâdî Ma‘rifet, Mâide sûresindeki “*Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah kâfirler topluluğunu hidayete*

¹¹⁸⁸ Benzer bir yorum için bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 18/44-45.

¹¹⁸⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/232.

¹¹⁹⁰ Buhârî, “Kitâbü’t-tefsîr”, 305.

¹¹⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/769; Abdurrezzâk b. Hemâm es-San‘ânî, *Tefsîru l-Kur‘ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1410), 2/191; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib (Sayda: el-Mektebetü’l-asriyye, t.y.), 10/3275; Râzî, *Mefâtihu l-gayb*, 27/593-594.

¹¹⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/223; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/233.

¹¹⁹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/140; Ma‘rifet, *Pertov velâyet*, 152.

erdirmez.”¹¹⁹⁴ âyetinin Hz. Ali hakkında inzâl edildiğini ve onun Hz. Peygamber’den hemen sonra fasılasız olarak imam olduğuna bu âyetin açık bir delil olduğunu vurgulamaktadır. Hâdî Ma’rifet’in ifade ettiği husus, Şîî âlimlerin de ittifakla kabul ettiği bir durumdur. Zira Şîî hadis ve tefsir kaynaklarının tamamı, bu âyetin Gadîr Hum günü Hz. Ali’nin imâmeti hakkında nazil olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁹⁵ Şöyle ki Ebû Ca’fer ve Ebû Abdillâh’tan gelen rivayete göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e kendisinden sonra Hz. Ali’yi halife olarak tayin etmesini emretmişti. Ancak Hz. Peygamber, ashabının bir kısmına bu kararın ağır geleceğini düşündüğü için bu vahyi tebliğ etmekten çekinmişti. Hz. Allah da emrolunduğu şeyi yerine getirme konusunda Hz. Peygamber’i cesaretlendirmek için söz konusu âyeti inzâl buyurmuştur.¹¹⁹⁶ Bazı Sünnî tefsirlerde de bu âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğu rivayeti¹¹⁹⁷ yer almış olsa da genel olarak Sünnî müfessirlerin bu âyetin sebebi nüzûlü ile ilgili çok daha farklı rivayetlere yer verdikleri görülmektedir.¹¹⁹⁸

Sonuç olarak Hâdî Ma’rifet, Şîî rivayetlerde yer alan Kur’an’ın dörtte birinin Ehl-i beyt, dörtte birinin ise Ehl-i beyt’in düşmanları hakkında nâzil olduğuna dair rivayetlerin gerçek anlamda rakam ifade etmese de Ehl-i beyt hakkında nâzil olan âyetlerin çokluğuna delalet ettiğini kabul etmektedir. Esbâb-ı nüzûle dair rivayetleri genel olarak zayıf gören Ma’rifet’in, âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna yönelik zayıf rivayetleri bile sahih kabul etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca Ma’rifet’in bir âyetin Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğunu ispat edebilmek için başka meselelerde çokça önem verdiği sûrenin Mekkî veya Medenî olmasını da dikkate almadığı görülmektedir.

¹¹⁹⁴ el-Mâide 5/67.

¹¹⁹⁵ Süleyman b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleyman b. Kays*, 2/750; Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/331; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/189-290; Tûsî, *et-Tibyân*, 3/588; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/344; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 4/84; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/42-62; Ma’rifet, *Pertov Velayet*, 193.

¹¹⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/588; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 6/201.

¹¹⁹⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 4/1172; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 4/90; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 139; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 5/383.

¹¹⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/312; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/467-472.

3. 3. MEKKÎ-MEDENÎ

Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin Mekkî ya da Medenî olması meselesi ilk dönemlerden itibaren âlimlerin üzerinde durdukları bir konudur. Mekkî ve Medenî ilminin önemini vurgulayan gerek Sünnî gerekse Şîî kaynaklarda birçok rivayet yer almaktadır. Örneğin; İbn Mes'ûd'un "Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın kitabındaki her sûrenin nerede ve hangi konuda indiğini bilirim. Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birinin bulunduğunu ve o kimseye de deveme binerek ulaşabileceğimi bilsem mutlaka o kişiye giderdim." sözü,¹¹⁹⁹ meselenin sahâbe algısında da önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Ali'ye isnad edilen benzer bir rivayet de mevcuttur.¹²⁰⁰

Her ne kadar genelde tefsirler içerisinde sûre ve âyetlerin Mekkî ya da Medenî olduğuna değinilmiş olsa da usûl kitaplarında bir müfessirin bilmesi gereken ilimler içerisinde Mekkî-Medenî ilmi zikredilmemiştir.¹²⁰¹ Yine diğer Kur'an ilimlerinin aksine bu konuda müstakil bir eser de telif edilmemiş, fakat az da olsa bazı müfessirler, bir Kur'an ilmi olarak bu konuya tefsir mukaddimelerinde yer vermişlerdir.¹²⁰² Zerkeşî, Mekkî-Medenî konusunu müstakil bir başlık altında verirken,¹²⁰³ Süyûtî ise *el-İtkân*'a bu konuyla başlamayı tercih etmiştir.¹²⁰⁴ Her ne kadar Mekkî-Medenî konusunun nüzûl sebeplerinin içerisine dâhil olduğu ve bu konunun orada yeterince ele alınmış olabileceği akla gelse de konu hakkında müstakil çalışma yapan araştırmacılar, Mekkî-Medenî ilminin nüzûl sebepleri konusundan çok daha geniş bir alanı ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹²⁰⁵

Sünnî gelenekte durum böyleyken, tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik dönem Şîî tefsir geleneğinde Mekkî-Medenî ilminden hiç söz edilmediği görülmektedir. Söz konusu durumun yansıması Hâdî Ma'rîfet'in eserinde de

¹¹⁹⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 22.

¹²⁰⁰ bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/17.

¹²⁰¹ bk. el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin el-Kuvveytlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-fîkr, 1402/1982), 248.

¹²⁰² bk. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/69-71; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/21.

¹²⁰³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/187-205.

¹²⁰⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/11-24.

¹²⁰⁵ Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 52.

görülmekte, o meselenin teorik boyutunu ele alırken mecburen Sünnî kaynaklardan faydalanmakta, özellikle de Zerkeşî ve Süyûtî'yi referans göstermektedir.

Şîî gelenekte Mekkî-Medenî konusunu müstakil bir ulûmü'l-Kur'ân konusu olarak ilk defa ele alan çağdaş müelliflerden Mahmûd Râmyâr'dır.¹²⁰⁶ Râmyâr'dan sonra Mekkî-Medenî konusunu müstakil bir başlık altında Hâdî Ma'rifet ele almakta ve bu ilmi bilmenin esbâb-ı nüzûl açısından büyük ehemmiyet arzettiğini ifade etmektedir. Mekkî-Medenî'yi bilmenin, müfessir ve fakih için âyetin anlamını, nâsihini-mensûhunu, hâssını-âmmını, mutlakını ve mukayyedini tayin noktasında yardımcı olduğunu belirtmektedir. O, ulemânın Mekkî-Medenî'yi tayin konusunda bütün gayretlerini sarfettiğini ve bunun sonucunda rivayetlerin büyük bir kısmında icmâ edildiğini, yalnızca bazı sûrelerde ve bazı ayetlerde ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁰⁷ Mekkî-Medenî konusunda zaman (Hicret), mekân ve hitâbı esas alan üç yaklaşımın bulunduğunu, ancak bunlardan Hicret'i esas alan görüşün ulemâ arasında daha çok kabul gördüğünü zikreden müellif, kendisinin de bu görüşü esas aldığını ifade etmektedir.¹²⁰⁸

Çağdaş Şîî müfessirlerden Tabâtabâî, Mekkî ve Medenî sûreleri tespit etmedeki tek yolun sûrelerin muhtevaları üzerine düşünmek olduğu söylemekte ve bu konudaki rivayetlerin sahih olmadığını, sahih olduğunu varsayılsa dahi haberi vâhid olduğu için delil olamayacağını savunmaktadır. Ona göre her ne kadar bazı rivayetlerde İnsân, Âdiyat ve Mutaaffifin gibi sûrelerin Mekkî olduğu söylene de bu sûrelerin muhtevası üzerine düşünüldüğünde bunların Medenî olduğu ortaya çıkacaktır.¹²⁰⁹ Tabâtabâî'nin bu konuda isabetli olduğunu söylemek zordur. Zira İnsân sûresinin Medenî olduğunu muhtevasından hareketle söylemek mümkün değildir. Hem Tabâtabâî'nin sûrenin sekizinci âyetinde “esir” kelimesinin yer aldığı, esir kavramının ise ancak Medine döneminde kullanıldığı tezinden hareketle sûrenin Medenî olduğuna hükmetmesi doğru değildir.¹²¹⁰ Zira hem

¹²⁰⁶ Râmyâr, *Târîh-i Kur'ân*, 431.

¹²⁰⁷ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/162.

¹²⁰⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/163.

¹²⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Kur'ân fî'l-İslâm*, 167.

¹²¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/137.

rivayetler hem de sûrenin iç bütünlüğü İnsân sûresinin Mekkî olduğu noktasında bize net deliller sunmaktadır. Tabâtabâî'nin bir takım zayıf rivayetlerden yola çıkarak böyle bir kanaate vardığı, ancak bunu da sûrede geçen esir kavramı üzerinden delillendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Hâdî Ma'rifet ise âyet ve sûrelerin nüzûl yerlerini bildiren rivayetlerin son derece az olduğunu, evvelki âlimlerin de bu önemli konuya satır araları dışında temas etmediklerini ifade etmektedir. Durum böyle olunca, Mekkî-Medenîyi bilmek için âyetin lafzından veya kelâmın üslûbundan ortaya çıkan bazı karînelere itibar etmek gerekmektedir. Örneğin; âyetin savaş ya da barış, va'd veya vaîd, irşad ya da teklifle mi alakalı olup olmadığına bakmak gerekir.¹²¹¹

Ma'rifet'in bu konuda yer verdiği görüşlerden biri de Bâkılânî'ye aittir. O, Hz. Peygamber'den Mekke ve Medine'de nâzil olan âyet ve sûrelere dair bir haber gelmediğini; zira peygamberin bununla emrolunmadığını ifade etmektedir. Allah'ın bu durumu ümmete farz kılmadığını belirten Bâkılânî, dolayısıyla ondan sonra gelen sahâbe ve tâbiîn'in de bu konuyu nazar-ı itibara almadıklarını belirtmektedir. Sonuç olarak o, Kur'an'ın bir kısmı üzerinde Mekkî mi Medenî mi olduğu noktasında bir ihtilafın meydana gelmesinin ve bu konuda re'y ve ictihada göre hüküm vermenin câiz olduğunu belirtmektedir.¹²¹²

3. 3. 1. Mekkî ve Medenî Sûreler

Hâdî Ma'rifet, Mekkî ve Medenî sûrelerin tespitinde nüzûl tertibine dair İbn Abbâs'tan nakledilen rivayeti temel almaktadır.¹²¹³ Buna göre o, 86 sûrenin

¹²¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 109-112; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/163-164.

¹²¹² Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 155; Zerkeşî, *el-Burhân*, 113.

¹²¹³ **İbn Abbâs rivayetine göre Mekkî sûreler:** 1-Alak, 2-el-Kalem, 3-el-Müzzemmil, 4-el-Müddessir, 5-el-Fâtiha, 6-el-Mesed, 7-et-Tekvîr, 8-el-A'lâ, 9-el-Leyl, 10-el-Fecr, 11-ed-Duhâ, 12-el-İnşirâh, 13-el-Asr, 14-el-Âdiyât, 15-el-Kevser, 16-et-Tekâsür, 17-el-Mâûn, 18-el-Kâfirûn, 19-el-Fil, 20-el-Felak, 21-en-Nâs, 22-el-İhlâs, 23-en-Necm, 24-Abese, 25-el-Kadr, 26-eş-Şems, 27-el-Burûc, 28-et-Tîn, 29-Kureyş, 30-el-Kâria, 31-el-Kıyâme, 32-el-Hümeze, 33-el-Mürselât, 34-Kâf, 35-el-Beled, 36-et-Târık, 37-el-Kamer, 38-Sâd, 39-el-A'râf, 40-el-Cinn, 41-Yâsin, 42-el-Furkân, 43-Fâtır, 44-Meryem, 45-Tâhâ, 46-el-Vâkıa, 47-eş-Şuarâ, 48-en-Neml, 49-el-Kasas, 50-el-İsrâ, 51-Yûnus, 52-Hûd, 53-Yûsuf, 54-el-Hicr, 55-el-En'âm, 56-es-Sâffât, 57-Lokmân, 58-Sebe', 59-ez-Zümer, 60-el-Mü'min, 61-Fussilet, 62-eş-Şûrâ, 63-ez-Zuhuruf, 64-ed-Duhân, 65-el-Câsiye, 66-el-Ahkâf, 67-ez-Zâriyât, 68-el-Gâşiye, 69-el-Kehf, 70-en-Nahl, 71-Nûh, 72-İbrâhim, 73-el-Enbiyâ, 74-el-Mü'minûn, 75-es-Secde, 76-et-Tûr, 77-el-Mülk, 78-el-Hâkka, 79-el-Meâric, 80-en-Nebe', 81-en-Nâziât, 82-en-İnfîtâr, 83-el-İnşikâk, 84-er-Rûm, 85-el-Ankebût, 86-el-Mutaffifîn. **İbn Abbâs rivayetine göre Medenî sûreler:** 87-el-Bakara, 88-el-Enfâl, 89-Âl-i İmrân, 90-el-Ahzâb, 91-el-Mümtehine, 92-en-Nisâ, 93-ez-Zilzâl, 94-el-Hadîd, 95-Muhammed, 96-er-Ra'd, 97-er-Rahmân, 98-el-İnsân, 99-et-Talâk, 100-el-

Mekkî, 28 sûrenin ise Medenî olduğunu ifade etmektedir. Ancak Ma‘rifetin esas aldığı bu tertip, Zerkeşî ve Süyûtî gibi usûl âlimleri ve müfessirler tarafından aktarılmakla birlikte pratikte bunun esas alınmadığı aşağıda incelediğimiz sûrelerde görülmektedir.¹²¹⁴

Ma‘rifet, Mekkî ve Medenî sûrelerin tespiti noktasında İbn Abbâs’ın bu rivayetini esas alırken, noksan olan yerlerde ise Câbir b. Zeyd rivayetinden ve diğer rivayetlerden istifade ettiğini ifade etmiştir.¹²¹⁵ Onun, İbn Abbâs’a isnat edilen bu tertibi verdikten sonra bazı sûreler hakkındaki görüşleri ve eleştirileri önemlidir. Zira onun bu konudaki bazı görüşleri, aşağıda değineceğimiz üzere klasik Şîî müfessirlerin görüşleriyle de çelişmektedir.

Hâdî Ma‘rifet, Mekkî-Medenî sûrelerin tayininde İbn Abbâs’tan gelen nüzûl tertibi rivayetini esas almakta ve buna göre gerek Ehl-i sünnet gerekse Şîa’dan bu tertibe riayet etmeden yapılan yorumları reddetmektedir. O, otuz iki sûrenin Mekkî ya da Medenî olduğu noktasındaki ihtilaflara değinmektedir. Ma‘rifet’in özellikle Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından Mekkî olarak kabul edilen Ra‘d, Hac, Rahmân, ve İnsân sûrelerini Medenî; yine Medenî olarak kabul edilen Felak ve Nâs sûrelerini ise ideolojik gerekçelerle Mekkî olarak değerlendirmesini ele almak gerekir. Zira o, bu meseleye mezhebî bağlamda yaklaşıp uzun uzadıya değerlendirmelerde bulunmaktadır. Şimdi Ma‘rifet’in bu iddialarını ele alacağız:

Ra‘d Sûresi: Ra‘d sûresi İbn Abbâs¹²¹⁶ ve Ali b. Ebî Tâlib’ten gelen bir rivayete göre Mekkî; bunun dışındaki diğer rivayetlerde ise Medenî’dir. Süyûtî’nin bu ihtilafı, sûrenin Mekkî olup ancak bazı ayetlerinin Medenî olması

Beyyine, 101-el-Haşr, 102-en-Nasr, 103-en-Nûr, 104-el-Hacc, 105-el-Munâfikûn, 106-el-Mücâdele, 107-el-Hucurât, 108-et-Tahrîm, 109-el-Cum‘a, 110-et-Tegâbûn, 111-es-Saff, 112-el-Feth, 113-el-Mâide, 114- et-Tevbe. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. Dureys, *Fezâilü’l-Kur‘ân*, nşr. Gazve Bedîr (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1408/1987), 33-35; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 28; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/160-161; Süyûtî, *el-İtkân*, 39. Hâdî Ma‘rifet’in Süyûtî’den aktardığı bu rivayeti Süyûtî’de İbn Dureys’in *Fezâilü’l-Kur‘ân* adlı eserinden nakletmektedir. İbn Dureys’in Muhammed b. Abdullah b. Ebî Ca‘fer er-Râzî→ Ömer b. Hârûn→Osmân b. Atâ el-Horasânî→ babası→İbn Abbâs kanalıyla aktardığı bu rivayetin senedinde metrûk bir râvî olan Ömer b. Hârûn’un bulunması sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 39.

¹²¹⁴ İbn Dureys, *Fezâilü’l-Kur‘ân*, 33; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/161; Zerkeşî, *el-Burhân*, 114; Süyûtî, *el-İtkân*, 39; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/233.

¹²¹⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/167.

¹²¹⁶ İbn Abbâs’tan gelen bu rivayet, onun sûrelerin tamamının Mekkî ya da Medenîliği ilgili naklettiği genel rivayetle çelişmektedir.

ile gidermeye çalışmasından, onun da Mekkî olmasını tercih ettiği söylenebilir.¹²¹⁷ Ayrıca Sünnî tefsir geleneğinde bu sürenin Medenî olduğu görüşünü tercih eden müfessirler olduğu gibi,¹²¹⁸ Mekkî olduğunu tercih eden müfessirler de bulunmaktadır.¹²¹⁹ Bazıları ise herhangi bir tercihte bulunmaksızın, bu sürenin Mekkî ve Medenî olduğuna dair rivayetleri aktarmakla yetinmişlerdir.¹²²⁰ Şîî tefsir geleneğinde ise Ma‘rifet’in aksine bazı müfessirler, her iki görüşü ifade eden rivayetleri herhangi bir tercih yapmaksızın aktarmakta yahut Mekkî oluğu yönündeki rivayetleri tercih etmektedirler.¹²²¹

Hâdî Ma‘rifet ise İbn Abbâs rivayetinden hareketle, Ra‘d sûresinin kesinlikle Medenî olduğu kanaatindedir. Çağdaş Şîî araştırmacılarından bazısının da onunla aynı kanaatte olduğu görülmektedir.¹²²² O, söz konusu sûresinin İkrime, Hüseyin b. Ebi‘l-Hasen ve Mücâhid’in naklettiği rivayet gibi birçok rivayette Medenî olduğunu ve nüzûl tertibine dair rivayetlerde de Medine’de indiği noktasında ittifak bulunduğunu belirtmektedir.

Ma‘rifet, bu rivayetlere rağmen Seyyid Kutub’un (öl. 1966) bu sürenin çok açık bir şekilde Mekkî olduğunu belirtmesini sert bir şekilde eleştirmektedir. Zira Seyyid Kutub, gerek sürenin konusu gerekse konuların ele alınış keyfiyeti ve sûredeki genel durumdan hareketle, sürenin Mekkî olduğu hususunda kesinlik bulunduğunu ifade etmektedir.¹²²³ Hâdî Ma‘rifet’e göre, Seyyid Kutub’un sadece konusundan ve genel havasından hareketle bu sürenin Mekkî olduğunu belirtmesi isabetli değildir. Çünkü sürenin muhtevasına bakıldığında, insanlığa genel bir çağrı içerdiği görülmektedir. Bu ise hem Mekkî hem de Medenî sûrelerin müşterek olduğu bir konu olup, Medenî olduğunda ittifak edilen Bakara gibi birçok sûrede bu konuları görmek mümkündür.¹²²⁴ Ancak bu sürenin Mekkî-

¹²¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 42.

¹²¹⁸ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz*, 3/290; Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 18/235; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 513; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 3/194.

¹²¹⁹ Mâverdî, *et-Nüket ve’l-uyûn*, 3/91; Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 4/291; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd vd. (Gize: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 8/101.

¹²²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/492; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/5; Yazır, *Hak Dini*, 4/2940.

¹²²¹ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 6/5; Tûsî, *et-Tibyân*, 6/211; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 3/56.

¹²²² Mîr Muhammedî, *Buhûs fî târihi’l-Kur’ân ve ulûmih*, 16.

¹²²³ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 13/4.

¹²²⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/179-180.

Medenîliği konusundaki çok farklı tercihlerin olmasından dolayı, Ma‘rifet’in üzerinde ittifak olduğunu belirttiği İbn Abbâs’tan nakledilen nüzûl tertibini, Ehl-i sünnet müfessirlerin yanı sıra Şîî müfessirlerin de dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Şu da var ki Ma‘rifet, her ne kadar eleştirilerini Seyyid Kutub’a yöneltse de çağdaş Şîî müfessirlerden Tabâtabâî’nin de benzer gerekçelerle bu sûrenin Mekkî olmasını tercih ettiği görülmektedir.¹²²⁵

Hac Sûresi: Hac sûresinin Mücâhid kanalıyla İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete göre Mekkî; diğer bütün rivayetlerde ise Medenî olduğu aktarılmaktadır. Süyûtî de bu bilgiyi aktardıktan sonra, cumhurun görüşüne göre bu sûrenin karışık, yani hem Mekkî hem de Medenî ayetleri içerdiğini ifade etmektedir. Süyûtî’nin bu görüşü benimsemesindeki asıl etken, sûredeki birçok âyetin nüzûl sebebine dair nakledilen rivayetlerin Medine’de vukû‘ bulmasıdır.¹²²⁶

Hâdî Ma‘rifet ise bu sûrenin Mekkî olduğuna dair aktarılan rivayette Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın bulunması sebebiyle, söz konusu rivayetin zayıf olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Taberî’nin aktardığı Garânîk hadisine dayanarak bu sûrenin Mekkî olduğuna hükmetmek, hurafe üzerine hüküm bina etmektir. Bunun yanında, sûrenin üslûbunun Mekkî sûrelerin üslûbuna benzediği iddiası da genel bir hususu ifade etmekte olup her zaman geçerli bir durum değildir. Dolayısıyla Ma‘rifet’e göre doğru olan Hac sûresinin Medenî olmasıdır.¹²²⁷

Rahmân Sûresi: Bu sûre, hem Sünnî hem de Şîî gelenekte büyük bir çoğunluk tarafından Mekkî kabul edilmekte ve Medenî olduğuna dair görüş ise zayıf görülmektedir.¹²²⁸ Rahmân sûresinin Mekkî olduğuna dair Cumhûr ulemâ, iki delil öne sürmektedir: Birincisi, Tirmizî ve Hâkim’in Câbir’den aktardıkları şu rivayettir: “Rasûlüllah, ashabına Rahmân sûresini sonuna kadar okuduktan sonra şöyle buyurdu: ‘Neden sessiz duruyorsunuz? Halbûki bu sûreyi cinlere

¹²²⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/285.

¹²²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 43. Şîî müellif İbnü’l-Atâ’î’ki de bu sûrenin Kur’an’ın acâiplerinden olduğunu; Mekkî-Medenî, seferî-hadarî, leylî-nehârî, harbî-silmî, nâsîh ve mensûh âyetleri cem‘ ettiğini kaydederek sûrenin her şekliyle muhtelad/karışık olduğu fikrine katılmaktadır. bk. İbnü’l-Atâ’î’ki, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, 113.

¹²²⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/180.

¹²²⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/462; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/223; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 9/250; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 17/151; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfî*, 5/106; Yazır, *Hak Dini*, 6/2658.

okuduğumda sizden daha güzel tepki verdiler, zira sizin gibi susmadılar. Onlara ‘Allah’ın hangi nimetini yalanlıyorsunuz’¹²²⁹ ayetini her okuduğumda, ‘Ey Rabbimiz, nimetlerinden hiçbirini inkâr etmiyoruz, ancak sana hamdediyoruz,’ şeklinde cevap verdiler.”¹²³⁰ Cinlerle ilgili hadise Mekke’de meydana geldiğinden dolayıdır ki bu sûrenin Mekki olduğu belirtilmiştir. İkincisi ise Esmâ bt. Ebû Bekir’den gelen şu rivayettir: “Esmâ, Kâbe’nin bir köşesinde Allah Rasûlü namaz kılarken, Hicr sûresinde yer alan ‘Sana emrolunanu açıkça söyle ve müşriklerden yüz çevir.’¹²³¹ âyeti henüz nâzil olmadan önce, ‘Allah’ın hangi nimetini yalanlıyorsunuz?’ mealindeki âyeti ondan işittiğini söylemiştir.”¹²³² Esmâ’nın bu sözü, Rahmân sûresinin Hicr sûresinden de önce indiğine işaret etmektedir.¹²³³

Ma’rifet, İbn Abbâs’ın nüzûl tertibine dair rivayetini esas aldığı için bu sûrenin Mekki oluşuna itiraz etmektedir. Ona göre, cinlerle ilgili aktarılan bu rivayet, olayın Mekke’de gerçekleştiğine delalet etmez. Çünkü Cin sûresinin nüzûlü ile bu olay arasında bir yakınlık bulunmamaktadır. Ayrıca cinlerin Rahmân sûresine yönelik tepkilerinin Medine’de meydana gelmiş olması da mümkündür. Diğer taraftan Esmâ’nın naklettiği rivayete gelince –eğer bu rivayet sahihse-¹²³⁴ bu durumda Rahmân sûresi bi’setin ilk başlarında nâzil olmuştur ki, zaten hiç bir âlim de Rahmân sûresinin ilk inen sûrelerden olduğunu söylememiştir. Hem Hicr sûresinin “Artık sen, sana emredilen şeyi açıkla ve müşriklerden yüz çevir!”¹²³⁵ âyeti, bi’setin ilk yıllarında vahyedilmiş bir emirdir. Dolayısıyla, sûrenin Mekki olduğuna dair aktarılan bu zayıf gerekçelendirmelerin hiçbirisi, nüzûl tertibi rivayetine karşı koyacak kadar sağlam değildir.

¹²²⁹ er-Rahmân 55/13.

¹²³⁰ Tirmizî, “Kitâbü tefsiri’l-Kur’ân”, 3291.

¹²³¹ el-Hicr 15/94.

¹²³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/349.

¹²³³ Süyûtî, *el-İtkân*, 44.

¹²³⁴ Hâdî Ma’rifet, Süyûtî’nin “Ahmed b. Hanbel’in ceyyid bir senedle tahrir ettiğini” ifade ettiği bu hadisin senedinde Mısır kadısı İbn Lehîa’nın bulunması nedeniyle zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira İbn Maîn, onu zayıf bulmuş ve onun hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yahyâ b. Saîd de onu (لا يراشه) ifadesiyle cerh etmiştir. bk. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/475; Şihâbüddîn Ebü’l-fazl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, (Hindistan: Dâiretü’l-maârifî’n-Nizâmiyye, 1325), 5/374; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/182.

¹²³⁵ el-Hicr 15/94.

Hâdî Ma‘rifet, burada da Seyyid Kutub’un sûrenin iç tertibinden yola çıkarak Mekkî olduğunu söylemesine¹²³⁶ tepki göstermiştir. Ona göre, bu sûrenin tınısının çoğunlukla Mekkî sûrelerde bulunan tınıya benzediği doğrudur; ancak bu husus, tamamen bir genelleme olup devamlı geçerliliği olan bir kâide değildir. Zira Zilzâl, Beyyine ve İnsân sûresi gibi Medine’de nâzil olan sûrelerde de benzer tını vardır. Diğer taraftan Mekke’de nâzil olan Yûnus, Yûsuf, En‘âm ve A‘râf sûrelerinde, Mekkî sûrelerden alınan melodinin olmadığı da bir gerçektir. Dolayısıyla Kutub’un bu sûrenin Mekkî olduğuna dair öne sürdüğü gerekçe tek başına hiçbir anlam ifade etmemektedir.

İnsân Sûresi: Mekkî-Medenî meselesinde Sünnî-Şîî ayrımının en net ortaya çıktığı sûre, İnsân sûresidir. Zira bu sûrenin Medenî olduğu, klasik dönemden itibaren Şîî tefsirlerde yer almaktadır.¹²³⁷ Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde ise bu sûrenin Medenî olduğuna dair rivayetler aktarılsa da cumhura göre söz konusu sûre Mekkî’dir.¹²³⁸

Ma‘rifet bu sûrenin Mekkî olduğu yönünde aktarılan rivayetin Abdullah b. Zübeyr’den geldiğini, onun ise Ehl-i Beyt’e olan düşmanlığının malum olduğunu, dolayısıyla bu sûrenin Mekkî olduğunu belirtmenin Ehl-i Beyt’in faziletini örtmek anlamını taşıdığını ileri sürmekte ve böylece önde gelen bir sahâbîyi yalancılıkla itham etmektedir. Ayrıca Ma‘rifet, Seyyid Kutub’un bu sûrenin siyâkına dayanarak Mekkî olduğunda ısrar ettiğini ve Medenî olmasını zayıf bir görüş olarak nitelediğini¹²³⁹ belirtmekte ve bu durumu eleştirmektedir. Ona göre nüzûl tertibi rivayetlerinin ittifakına rağmen âyetlerin siyâkına istinaden böyle bir hükme varmak, doğru değildir. Zira Ma‘rifet’e göre, sûrenin Mekkî ya da Medenî olmasını tespitte siyâkı nazar-ı itibara almak küllî bir kâide değildir.¹²⁴⁰

¹²³⁶ Seyyid Kutub, *Fî zılâli ‘l-Kur‘ân*, 27/670.

¹²³⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/211; Tabersî, *Mecma‘u ‘l-beyân*, 10/160; Tûsî ve Tabersî her ne kadar sûrenin tefsirine başlarken Mekkî-Medenî olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirtse de sûrenin 5-22. âyetlerinin Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve câriyeleri Fizza hakkında indiğini belirterek bunun da sûrenin Medenî olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedirler.

¹²³⁸ Beyzâvî, *Envârü ‘t-tenzîl*, 1076; İbn Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur‘âni ‘l-azîm*, 14/206; Âlûsî, *Rûhu ‘l-me‘ânî*, 29/150; Elmalılı, *Hak Dîni Kur‘ân Dili*, 7/5488.

¹²³⁹ Seyyid Kutub, *Fî zılâli ‘l-Kur‘ân*, 29/391.

¹²⁴⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/184-185.

Sünnî tefsir geleneğinde de Sa‘lebî, Vâhidî ve Beyzâvî¹²⁴¹ gibi bazı müfessirler hiçbir açıklama yapmaksızın bu sûrenin 5-22. âyetlerinin Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve onların evlatları Hasan ile Hüseyin hakkında indiğine dair rivayetlere yer verilmiştir.¹²⁴² Oysa Hakîm et-Tirmizî ve İbnü’l-Cevzî gibi âlimler, bu rivayetlerin uydurma olduğunda şüphe olmadığını belirtmişlerdir.¹²⁴³ Aynı şekilde Râzî ve Kurtubî gibi bazı müfessirler de “İyiler ise kâfûr katılmış bir kadehten (cennet şarabı) içerler.”¹²⁴⁴ âyetiyle başlayan bölümün bütün iyileri ve şükredenleri kapsadığını, çoğul sîğası ile gelen âyetin ise tek bir kişiye veya gruba tahsisinin mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla o, âyetin belirli kişilere tahsisinin sûrenin başından itibaren gelen nazmın ahengini de bozacağını belirtmektedirler.¹²⁴⁵

Felak ve Nâs Sûreleri: Felak ve Nâs sûrelerinin, Benî Zurayk kabîlesinden Lebîd b. A‘sam isimli bir Yahûdî’nin Hz. Peygamber’e sihir yapması üzerine Medine’de nâzil olduğu, Sünnî ve Şîî müfessirlerce kabul edilmektedir.¹²⁴⁶ Şîî ve Mu‘tezilî âlimler ise Hz. Peygamber’e sihrin tesir etmeyeceğini söyleyerek bu görüşe karşı çıkmaktadırlar. Şöyle ki Şîî müfessirlere göre, Hz. Peygamber’e sihir yapıldığına dair rivayetleri, ona yönelik bir

¹²⁴¹ Beyzâvî tefsirinde dikkat çeken husus, müellifin sûrenin başında Mekkî olduğunu belirttiği halde Medine’de vuku bulduğu âşîkar olan Hz. Hasan ve Hüseyin ile ilgili nüzûl rivayetini hiçbir açıklama yapmaksızın tefsirine almasıdır. Bu örnek, Beyzâvî’nin Zemahşerî’den iktibas yaparken zaman zaman dikkatsiz davranması sonucu onun kendi mezhebî fikirlerini tefsirine almasına güzel bir örnektir. Nitekim bu husus, bazı muhaşşîlerin de dikkatini çekmiş, söz konusu rivayetin uydurma olduğuna işaretle birlikte, sahih olması durumunda sûrenin Medenî olmasını gerektireceği belirtilmiştir. bk. Sa‘dî Çelebi, *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-Beyzâvî* (Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Süleymaniye, no. 168), 273a.

¹²⁴² Bu rivayetlere göre, Rasûlullah’ın torunları Hz. Hasan ve Hüseyin hastalanmış ve Hz. Peygamber ahabından bazıları ile birlikte onları ziyarete gitmişti. Hz. Peygamber: “Ey Ebâ Hasen! Bu evlatlarınıza bir nezir eyleyin.” deyince, onlar da câriyeleriyle birlikte “Eğer Hz. Allah onlara şifa verirse üçer gün oruç bize nezir olsun.” dediler. Onların sağlığına kavuşması üzerine yiyecek bir şeyleri olmayınca Hz. Ali bir Yahûdî’den üç ölçek arpa borç alarak nezir orucu tutmaya başladılar. Hz. Fâtıma, bir ölçekten beş ekmek yapıp iftar etmek için sofraya koyduklarında bir miskin gelip yiyecek bir şeyler isteyince hepsi ellerindeki ekmekleri ona verip kendileri yalnızca su ile yetindiler. Ertesi gün yine oruca niyetlenip iftar etmek üzere oturduklarında bir fakir, üçüncü gün de bir esir kapılarını çalıp yiyecek bir şeyler istemesi üzerine hepsi onları kendi nefislerine tercih ettiler. Bunun üzerine Hz. Allah, İnsân sûresini inzâl buyurdu. bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 10/99-101; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 23/31-32; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1077-1078.

¹²⁴³ Vâhidî, *el-Basît*, 23/32.

¹²⁴⁴ el-İnsân 76/5.

¹²⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/244; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 19/130.

¹²⁴⁶ Vâhidî, *el-Basît*, 24/451-452; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/187; Süyûtî, *el-İtkân*, 48; Ya‘kûbî, *Târîhu’l-Ya‘kûbî*, 2/35; Tûsî, *et-Tibyân*, 10/432; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/377.

teşebbüsün olduğu ancak asla bunu gerçekleştirmeye muktedir olunamadığı şeklinde anlamak gerekir.¹²⁴⁷ Sonuç olarak Şîî müfessirlere göre, teşebbüste kalmış olsa da bu rivayetler söz konusu sûrelerin Medenî olduğuna delalet etmektedir.

Ma‘rifet ise kabul ettiği sûre tertibine göre Mekkî olan bu sûrelerin, Medenî olduğuna dair rivayetleri eleştirmektedir. Zira *Sahîhayn*’da zikredilen rivayetlerde Hz. Peygamber’e sihir yapıldığı açıkça ifade edilse de bu rivayetlerde söz konusu sûrelerin nüzûlü ile ilgili hiçbir delil bulunmamaktadır. Ayrıca Felak ve Nâs sûrelerinin nüzûlünü Hz. Peygamber’e sihir yapılmasına bağlayan diğer rivayetlerin ise isnadı sahih değildir. Zira Beyhakî’nin Kelbî→Ebû Sâlih→İbn Abbâs tarikiyle yer verdiği rivayet zinciri, İbn Abbâs’a ulaşan tarikler içerisinde en zayıfıdır.¹²⁴⁸ Dolayısıyla Ma‘rifet, klasik dönem Şîî âlimler gibi Hz. Peygamber’e sihrin tesir ettiğine dair rivayetlerin Şîî akidesine göre kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte, onların aksine bu rivayetlerin Felak ve Nâs sûrelerinin nüzûlü ile ilgili bir delil taşımadığını, dolayısıyla da bu sûrelerin Mekkî olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁴⁹

Sonuç olarak belirtmek gerekirse Hâdî Ma‘rifet, sûrelerin Mekkî ya da Medenî olması noktasında İbn Abbâs’ın aktardığı rivayeti esas almakta ve bu rivayete uymayan görüşleri ise reddedip eleştirmektedir. Klasik dönem Şîî âlimlerin Mekkî ve Medenî konusunda, İnsân sûresi hariç Ehl-i sünnet’e muhalif bir görüşü bulunmazken, Ma‘rifet ise bu meseleyi kendi ideolojine daha uygun olan İbn Abbâs rivayeti üzerine bina etmekte ve ihtilaf olan sûre sayısını artırmaktadır. Ancak Ma‘rifet’in esas aldığı bu tertibi, Ehl-i sünnet müfessirlerin yanı sıra, Şîî müfessirlerin dahî nazarı itibara almadıkları göz önüne alındığında, müellifin bu tertibin üzerinde icmâ olduğu yönündeki sözleri gerçeği yansıtmamaktadır. Buna rağmen onun bu rivayeti tercih etmesinin arkasında, İmâmîyye mezhebinin görüşlerine en uygun tertip olmasının bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

¹²⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/434; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 10/378; İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü’l-Kur‘ân*, 2/21-22.

¹²⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 881.

¹²⁴⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/193-196.

3. 3. 2. Mekkî Sûrelerdeki Medenî Âyetler

Mekkî sûrelerde yer alan Medenî âyetler meselesi, öteden beri müfessirlerin değindikleri bir husustur. Ancak bu konuyu ilk defa derinlemesine ele alan Süyûtî olmuştur. O, Zerkeşî'nin yaklaşık bir sayfada ele aldığı bu meseleyi¹²⁵⁰ daha da genişletmiş, bu konuda nakledilen rivayetleri aktarırken zaman zaman da kendi kanaatini belirtmiştir.¹²⁵¹

Hâdî Ma'rifet, Süyûtî'nin bu meseleyi derinlemesine ele alırken birtakım zayıf rivayetlere yer verdiğini, ondan sonrakilerin de bu konuda hiçbir araştırma yapmaksızın onu taklit ederek hataya düştüklerini ifade etmektedir.¹²⁵² Ona göre, bu konuda görüş belirtenlerin çoğu, sahih bir delile dayanmaksızın tamamen kendi icthatlarına ve sezgilerine dayanarak hüküm vermişlerdir. Zira Mekkî bir sûrede yer alan âyetler, başındaki bismelenin nüzûlünden sonra peşi sıra nâzil olmuş ve bu şekilde nüzûl sırasına göre kaydedilmiştir. Bu durumda Mekkî bir âyetin kaydedilmeyip daha sonra nâzil olan Medenî bir sûrenin içerisine yazılmış olması, Hz. Peygamber'in nâzil olan âyetleri derhal yazdırması yönteminin dışında garip bir durumdur. Ayrıca aynı şekilde Medine'de nâzil olan bir âyetin Mekkî bir sûrede yer alması da ancak açık bir nas ile mümkündür.¹²⁵³

Böylece Hâdî Ma'rifet, Mekkî sûrelerde Medenî âyetlerin olduğu fikrine baştan karşı çıkmakta ve bu konudaki rivayetleri de tek tek ele alarak reddetmektedir.¹²⁵⁴ Belirtelim ki onun bu konuda zaman zaman kendi mezhep ideolojisine ters düşecek şekilde klasik dönem müfessirlerinden farklı bir görüş ileri sürmesi, benimsediği ve inandığı ilkelere bağlılığını ortaya koyması açısından önemlidir.

Şimdi Ma'rifet'in söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından birkaç örneğe burada yer verilecektir.

¹²⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 117-119.

¹²⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 48-55; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/196.

¹²⁵² Ma'rifet bu konuda Ezher Üniversitesi'nin Meşihat'inin izniyle Kâhire'de basılan Emîrî mushafını ve tahkik etmeksizin onu takip eden Şîî âlim Ebû Abdillâh Zencânî'nin *Târîhu'l-Kur'ân*'ında Mekkî ve Medenî sûrelerden yapılan istisnaları örnek olarak zikretmektedir. Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/196.

¹²⁵³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/197.

¹²⁵⁴ Tabâtabâî'nin de bu istisnalara çoğu kez karşı çıktığı aktarılmakla birlikte Ma'rifet gibi tamamen karşı çıktığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. bk. Ali es-Sağîr, *Târîhu'l-Kur'ân*, 37.

Süyûtî, Mekkî olan En‘âm sûresinden dokuz ayetin Medenî olduğuna dair bir rivayetin bulunduğunu, ancak İbnü‘l-Hassâr‘dan bu sûrenin tek seferde indiğine dair gelen rivayet nedeniyle bu görüşü mesnetsiz bulunduğunu kaydetmektedir. Sonrasında Süyûtî, En‘âm sûresinin 151-153. âyetlerinin Medine‘de nâzil olduğuna dair İbn Abbâs‘tan sahih olduğunu belirttiği bir rivayet aktarmakta ve İbnü‘l-Hassâr‘dan yaptığı nakilde bir düzeltme yapmaktadır.¹²⁵⁵

Hâdî Ma‘rifet, bu noktada deyim yerindeyse Süyûtî‘yi adım adım takip etmekte ve Medenî olduğu gerekçesiyle Mekkî sûrelerden istisnâ edilen söz konusu âyetleri tek tek tahlil etmektedir. Ona göre, Mekkî olan En‘âm sûresinin 20 ve 23. âyetlerinin Medenî olduğuna dair¹²⁵⁶ hiçbir delil bulunmamaktadır ve yalnızca bu âyetlerde Ehl-i kitap söz konusu edildiği için bu âyetlerin Medenî olduğuna hükmedilmiştir. Oysa Ankebût sûresi gibi birçok Mekkî sûrede, Ehl-i kitabın zikri geçmesine rağmen o âyetleri¹²⁵⁷ hiç kimse bu sûreden istisna edip Medenî saymamaktadır. Bu durumda, Ehl-i kitabın zikredildiği ya da işaret edildiği âyetlerin Medenî olduğunun ileri sürülmesi doğru değildir. Zira Araplar ile Yahûdiler Arap yarımadasında iç içe yaşıyorlardı. Bundan dolayıdır ki Mekkî sûrelerde birçok âyette İsrâiloğulları‘ndan bahseden âyetler yer almaktadır.¹²⁵⁸ Ma‘rifet, Mekkî sûrelerden bu gerekçeyle istisna edilip Medenî olduğu ileri sürülen âyetlerin tamamını, rivayetlerin sahih ve zayıf olmasına bakmaksızın reddetmekte ve bu âyetleri Mekkî kabul etmektedir.

Bu konuda diğer bir örnek olarak şu âyet-i kerimeyi verebiliriz: Mekkî bir sûre olan En‘âm sûresindeki *“Allah adına yalan sözler uyduran ya da kendisine hiçbir vahiy indirilmediği hâlde “Bana da vahiy gönderiliyor!” iddiasında bulunan ve “Allah‘ın indirdiğinin bir benzerini ben de indirebilirim! diyenden daha zâlim kim vardır?”*¹²⁵⁹ âyetinin Medenî olduğu ileri sürülmüştür. Zira âyetin *“Allah‘a karşı yalan uydurandan daha zâlim kim olabilir!...”* kısmının,

¹²⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 48; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/198.

¹²⁵⁶ *“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar.”* (el-En‘âm 6/20); *“Unutma o günü ki, onları hep birden toplayacağız; sonra da Allah‘a ortak koşanlara: Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız? diyeceğiz.”* (el-En‘âm 6/23).

¹²⁵⁷ *“İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla ancak en güzel yoldan mücadele edin...”* Ankebût 29/46; *“(Rasûlüm! İşte böylece sana (önceki kitapları tasdik eden) bu Kitâb‘ı indirdik. Onun için kendisine kitap verdiklerimiz ona iman ediyorlar...”* el-Ankebût 29/47.

¹²⁵⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/200, 202.

¹²⁵⁹ el-En‘âm 6/93.

Hız. Osman'ın sût kardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh hakkında nâzil olduğu rivayet edilmiştir.¹²⁶⁰ Ayrıca bu âyetin, Hız. Peygamber hayattayken peygamberlik iddiasında bulunan Müseyleme ve Esved el-Ansî hakkında indiğı de nakledilmiştir.¹²⁶¹

Şu var ki bu rivayetlerde geçen İbn Ebû Serh'in, Medine'de vahiy kâtipliğı yazarken şüpheye düştüğü ve bu nedenle irtidat edip Mekke'ye kaçması ile ilgili olan âyetler, Mekki bir sûre olan Mü'minûn (12-14) sûresinde yer almaktadır. Ancak bu ayetleri hiç kimse, Mü'minûn sûresinden istisnâ edip Medine'de nâzil olduğunu ileri sürmemiştir. Hâdi Ma'rifet ise bu sebeptendir ki haklı olarak söz konusu rivayetin uydurma olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶²

Mekki sûrede yer almasına rağmen Medine'de indiğı belirtilen âyetlere bir diğér örnek de Nahl sûresinin son üç âyeti olan 126-128. âyetleridir.¹²⁶³ Bu âyetlerin nüzûl sebebi ile ilgili olarak Ehl-i sünnet ve Şii tefsirlerde üç görüşe dikkat çekilmektedir. İlk görüş; Hız. Peygamber'in, amcası Hız. Hamza'ya yapılan işkence üzerine müşriklerden yetmiş kişiye aynısını yapacağına dair yemin etmesidir. Ancak Şia'nın ahabîri ekolüne mensup olan âlimler, bu görüşe eserlerine yer vermekle birlikte,¹²⁶⁴ Usûli/re'y ekole mensup âlimler, ismet anlayışlarına muhalif gördükleri bu görüşle ilgili rivayetleri eserlerine almamayı tercih etmişlerdir.¹²⁶⁵ İkincisi; Uhud şehitlerine mukabil olarak Müslümanların, Mekke'nin fethi günü müşriklerden bunun hesabını soracaklarına dair yemin etmeleri üzerine bu âyetler inmiştir. Üçüncü olarak; söz konusu âyetler umûmî

¹²⁶⁰ Rivayete göre, Hız. Peygamber, Mü'minûn sûresi 12-14. âyetleri nâzil olunca vahiy kâtiplerinden olan İbn Ebû Serh'i, çağırmiş ve ilgili âyetleri yazdırmıştır. Söz konusu âyetlerde insanın yaratılışındaki ayrıntıya şaşırın İbn Ebû Serh, "أعجَبَ لَخَلْقِهِ" deyince Rasûlüllah da, "Aynen söylediğın şekilde nâzil oldu!" demiştir. Bunun üzerine şüpheye düşen İbn Ebû Serh, "Muhammed'e vahyolunduğı gibi bana da vahyolunuyor!" diyerek, irtidât etmiş ve Medine'den Mekke'ye kaçmıştır.

¹²⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9: 407; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/85; Zerkeşî, *el-Burhân*, 118.

¹²⁶² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/201.

¹²⁶³ Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret, senin sabrın ancak Allah'ın yardımıyladır; onlara üzölme, kurdukları düzenlerden de endişe etme. Şüphesiz Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir. (en-Nahl 16/126-128)

¹²⁶⁴ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/296; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 3/164-165.

¹²⁶⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/440-441; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/160-161.

olup, zalimden intikam almak isterken zâlim konumuna düşen her mazlum kişi hakkında nâzil olmuştur.¹²⁶⁶

Hâdî Ma‘rifet, Nahl sûresi 126. âyetinin önceki ve sonraki âyetlerle münasebeti ve bu âyetlerle arasındaki güçlü bağ nedeniyle son görüşün daha isabetli olduğunu ifade etmektedir. Zira bir önceki âyette “*(Rasûlüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!*”¹²⁶⁷ şeklinde Hz. Allah, Peygamber’e takip etmesi gereken metodu ifade etmiş, peşinden de “*Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin.*”¹²⁶⁸ ifadesiyle karşı çıkmaları halinde misliyle mukabele edilmesini emretmiştir. Daha sonraki âyette ise “*Sabret! Senin sabrın da ancak Allah’ın yardımı ile*”¹²⁶⁹ buyurularak Hz. Peygamber’e sabrı tavsiye etmektedir. Âyetlerin bu siyâkı Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber’in davetine karşı durdukları dönemde O’nu teselli etmek ve sabretmesini istemek üzere nâzil olduğuna delalet etmektedir. Bu ortamda müminlerin de yine müşriklerden intikam alma isteğinin de olduğu bilinmektedir.¹²⁷⁰

Böylece Ma‘rifet, âyetlerin bağlamından ve üslûbundan hareketle, söz konusu âyetlerin Medenî olduğu yönündeki rivayetleri reddetmektedir. Oysa bu konudaki rivayetler, hem Sünnî hem de Şîî tefsirlerde yer almaktadır. Onun bu yaklaşımının, sûrelerin Mekkî-Medenî olmasında sık sık üslûba ve bağlama atıfta bulunan Seyyid Kutub’a yönelttiği eleştirileri hatırlandığında bir çelişki olarak kaydedilmelidir. Zira Ma‘rifet orada, sadece üslûbun ve bağlamın bir sûrenin Mekkî-Medenî olması için yeterli bir delil olmadığını söylerken, burada kendisinin “Mekkî sûrelerde Medenî âyet yoktur.” teorisini desteklemek için üslûp ve siyâka atıfta bulunduğu görülmektedir.

Ancak Hâdî Ma‘rifet’in Mekkî sûrelerdeki bazı âyetlerin Medîne’de nâzil olduğunu gösteren rivayetleri kendi mezhebî kabullerine de uymayarak reddetmesi, bu konuda kendi teorisine ne kadar bağlı olduğu konusunda bizlere

¹²⁶⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 14/402-405; Tûsî, *et-Tibyân*, 6/440-441; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 6/160-161; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/142-143.

¹²⁶⁷ en-Nahl 16/125.

¹²⁶⁸ en-Nahl 16/126.

¹²⁶⁹ en-Nahl 16/127.

¹²⁷⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/211.

bir fikir vermektedir. Bu meseleyle ilgili en güzel örneklerden bir tanesi İsrâ sûresinde yer almaktadır.

Ma‘rifet, Mekkî olan İsrâ sûresinde 17 âyetin¹²⁷¹ Medenî olduğu bilgisini aktardıktan sonra bütün bu âyetleri tek tek alarak bunun doğru olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.¹²⁷² Burada, örnek olması bakımından yalnızca İsrâ sûresi 26. âyetin Medenî olduğuna dair rivayetlere yönelik Ma‘rifet’in değerlendirmesine yer verilecektir. Bazı Sünnî ve Şîî kaynaklarda, “*Bir de akrabaya, yolcuya, yoksula hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma!*”¹²⁷³ mealindeki söz konusu âyetin Hayber’in fethinden sonra, Rasûlullah’ın Fedek’i Hz. Fâtıma’ya vermesi hakkında indiği belirtilmektedir.¹²⁷⁴ Örneğin; Taberî’nin Süddî kanalıyla aktardığı bir rivayete göre Ali b. Hüseyin, Şâm ehlinden bir adama, “Kur’an okuyor musun?” diye sorunca adam, “Evet, okuyurum.” cevabını verir. Bunun üzerine Ali b. Hüseyin, “Benî İsrâîl sûresindeki ‘*Akrabaya hakkını ver*’ âyetini okumadın mı?” diye sorar. Adam da; “Şüphesiz siz, yakınlıktan dolayı Allah’ın hakkının verilmesini emrettiği kimselersiniz, değil mi?” demesi üzerine, Ali b. Hüseyin de “Evet” cevabını verir.¹²⁷⁵

Ma‘rifet’e göre bu âyetin zâhiri, ahkâm içerikli tüm Mekkî âyetlerde olduğu gibi, özetle akrabaya ve miskinlere infâkı emretmekte ve de bunun bütün Müslümanların görevi olduğunu bildirmektedir. Bu infâkın tafsilatı ile ilgili hükümler ise Medine’de nâzil olmuştur. Âyetin lafzı, her bir müslüman gibi Rasûlullah’ın da akrabalarına infâkla memur olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Ma‘rifet, bu âyetin nüzûlü üzerine Hz. Peygamber’in Fedek arazisini Hz. Fâtıma’ya verdiğine dair sahih bir delilin bulunmadığını da ifade etmektedir. Ma‘rifet burada koymuş olduğu ilkedен taviz vermemek adına problemi şöyle çözmeye çalışmaktadır: Söz konusu âyet, infâk konusunda genel bir emri ifade etmek üzere Mekke’de nâzil olmuştur. Fedek arazisinin alınmasından sonra Cebrâîl gelerek söz konusu bu âyeti Rasûlullah’a okumuş ve Fedek’i Hz.

¹²⁷¹ Ma‘rifet’in verdiği bilgiye göre İsrâ sûresinden istisna edilen 17 âyet şunlardır: İsrâ 17/26, 32, 33, 57, 60, 73-81, 85, 88, 107.

¹²⁷² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/212-213.

¹²⁷³ el-İsrâ 17/26.

¹²⁷⁴ el-Haskânî, *Şevâhidü’l-tenzîl*, 1/338-341; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 6/411; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 4/177.

¹²⁷⁵ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 15/53.

Fâtıma'ya vermesinin bu âyetin hükmüne girdiğini hatırlatmıştır ki bu durumda âyet iki defa nâzil olmuş demektir. Ancak ona göre Medine'de gerçekleşen bu ikinci nüzûl, onun Mekkî olmasına zarar vermemektedir. Yahut Fedek arazisinin durumunu bildirmek üzere Medenî olduğu kesin olan Haşr sûresindeki *“Allah'ın (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın Peygamber'ine kazandırdığı mallar, Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.”*¹²⁷⁶ âyeti nâzil olmuştur.

Klasik dönemde Şîî müfessirler, Kur'an'da geçen *“ذِي الْقُرْبَىٰ”* ifadesini hemen her yerde kendi anlayışları çevresinde “Ehl-i Beyt” olarak anlamışlar ve âyetin manasını tahsis yoluna gitmişlerdir.¹²⁷⁷ Ma'rifet'in en azından daha ilkeli davranarak, hemen her yerde âyetlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e tahsisinin Mekkî-Medenî olayında bir çelişkiye sebep olduğunun farkına varması ve kendi mezhebinin yaklaşımını daha mutedil bir temele dayandırmaya gayret etmesidir.

Sonuç olarak Ma'rifet, “Mekkî sûrelerde Medenî ayet yoktur.” tezini kabul etmekte ve mezhep ideolojisine ters düşme pahasına da olsa bunu savunmaya çalışmaktadır. Ancak o bu sırada, âyetin Medîne'de nâzil olduğunu ifade eden birçok rivayeti, bağlamı dikkate alarak reddetmiştir. Oysa onun sûrelerin Mekkî-Medenîliği konusunu tartışırken bağlamı tek başına delil sayanlara ağır eleştiriler yönelttiği göz önüne alındığında, bu noktada kendisiyle çeliştiği söylenebilir.

3. 3. 3. Medenî Sûrelerdeki Mekkî Âyetler

Mekkî sûrelerde Medenî ayetlerin olduğu yönündeki rivayetlerin yanı sıra, Medenî sûrelerde Mekkî ayetlerin bulunduğu dair de rivayetler bulunmaktadır. Hâdî Ma'rifet buna da karşı çıkmakta ve “Medenî sûrelerde Mekkî âyet yoktur.” tezini öne sürmektedir. Burada da özellikle Ehl-i sünnet ile Şîî geleneğin farklı bakış açılarını yansıtan birkaç örnekle iktifa edilecektir.

Enfâl sûresinde geçen *“Ey Peygamber! Sana ve sana uyan müminlere Allah yeter”*¹²⁷⁸ âyetine dair Süyûtî başta olmak üzere Eh-i Sünnet müfessirleri, Hz. Ömer'in Müslüman olması ile Müslümanların sayısının kırka ulaşması

¹²⁷⁶ el-Haşr 59/7.

¹²⁷⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/184; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 3/186-187.

¹²⁷⁸ el-Enfâl, 8/64.

üzerine Mekke’de nâzil olduğu rivayetlerine yer verilmişlerdir.¹²⁷⁹ Gerçi Sünnî müfessirlerin birçoğu, bu âyetin nüzûl sebebi olarak Hz. Ömer’in Müslüman olması hadisesi ile Bedir savaşını birlikte zikretmişlerdir.¹²⁸⁰ Şîî müfessirler ise söz konusu âyetin, Bedir Gazvesi’nden önce Beydâ’da nâzil olduğuna yönelik Kelbî’den gelen rivayeti¹²⁸¹ veya Benî Kurayza ile Benî Nadîr hakkında nâzil olduğuna yönelik Vâkıdî’den gelen rivayeti nakletmişlerdir.¹²⁸²

Ma’rifet, bu âyetin Hz. Ömer’in Müslüman olması üzere indiğine dair rivayetlerin Kelbî’den ve Vâkıdî’den gelen rivayetlerle çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre âyetin siyâkı ister müşriklerle olsun ister Ehl-i kitapla olsun savaş esnasında indiğini göstermektedir ki bu da âyetin Medenî olduğuna en büyük delildir. Ayrıca bu âyetin öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle güçlü bir irtibatı bulunmakta ve bu da bir defa da indiğine işaret etmektedir. Ma’rifet, Hz. Ömer’in müslüman olması ile âyette işaret edilen manada bir yeterlilik ve rahatlama halinin bulunmadığını, zira Medine dönemine kadar müminlerin güçsüz durumunun devam ettiğini ifade etmektedir. O, Taberî’nin bu âyetin tefsirinde Hz. Ömer’in müslüman olması ile alakalı hiçbir rivayete yer vermemiş olmasını da âyetin Mekke’de nüzûlü yönündeki rivayetlerin doğru olmadığını gösterdiğini belirtmektedir.¹²⁸³

Bu konudaki çarpıcı örneklerden bir diğeri de Tevbe sûresi 113-114. âyetleri ilgili tartışmadır. Saîd b. Müseyyeb, babası Müseyyeb b. Hazen’den şöyle aktarmıştır: “Ebû Tâlib’e ölüm alametleri geldiği zaman, Hz. Peygamber onun yanına girdi. Ebû Tâlib’in yanında Ebû Cehil (ve Abdullah b. Ebî Ümeyye) bulunuyordu. Hz. Peygamber: “Ey Amca! Lâ ilâhe illallah kelimesini söyle ki, ben Yüce Allah’ın yanında bununla delil getirip sana şefaet edeyim.” dedi. Bu esnada Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebî Ümeyye: “Ey Ebû Tâlib! Abdülmuttalib’in milletinden (inancından) yüz mü çevireceksin?” dediler. (Hz. Peygamber tevhid kelimesini söylemesini amcasına yineledikçe) yanındakiler de aynı sözü söylemeye devam ettiler. Sonunda Ebû Tâlib’in onlara söylediği son söz şu

¹²⁷⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 230-231; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/227; Süyûtî, *el-İtkân*, 49.

¹²⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/227; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 7/192-193.

¹²⁸¹ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/362.

¹²⁸² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/152; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/362; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 2/313.

¹²⁸³ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/246-247.

olmuştu: “Ben, Abdülmuttalib’in milleti üzereyim.” Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Allah tarafından yasaklanmadığı sürece senin için kesinlikle af dileyeceğim” dedi. Bunun üzerine ise “(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah’a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.”¹²⁸⁴ âyeti ile “Sen, sevdiğini doğru yola erdirmemezsin, ama Allah, dilediğini doğru yola erdirtir. Doğru yola girecekleri en iyi o bilir.”¹²⁸⁵ âyetleri nâzil olmuştur.¹²⁸⁶

Ehl-i sünnet müfessirlerinin bu âyetin nüzûl sebebine dair naklettikleri rivayetler, genel olarak bu âyetlerin, Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib yahut Hz. Peygamber’in kendi anne babası için istiğfar etmeyi istemesi üzerine bunu nehyetmek üzere nâzil olduğu ifade edilmektedir.¹²⁸⁷ Şîî müfessirlerden Tûsî, her âyeti uzun uzadıya tefsir etmesine rağmen kendi yönteminin dışına çıkarak, bu âyeti neredeyse hiç yorumlamadan geçmiştir.¹²⁸⁸ Tabersî ise Sünnî müfessirler tarafından zikredilen rivayetlere hiç yer vermeden bu âyetlerin nüzûl sebebini şöyle zikretmektedir: Müslümanların Hz. Peygamber’e gelerek, Câhiliye döneminde vefat eden ölülerine istiğfar etmesini ondan talep etmeleri üzerine bu âyetler nâzil olmuştur.¹²⁸⁹ Ayrıca Şîî müellifler, bu sûrenin Kur’an’dan en son nâzil olan sûrelerden bir tanesi olduğunu ancak Ebû Tâlib’in ise İslâm’ın erken döneminde vefat ettiğini, dolayısıyla söz konusu âyetin nüzûl sebebini Hz. Peygamber’in amcasına istiğfarı olmayacağını dile getirmektedirler.¹²⁹⁰ Oysa bilinmektedir ki sûrenin geç bir dönemde nüzûlü, içerisindeki bazı âyetlerinin daha önce nâzil olmasına engel teşkil etmemektedir.

Hâdî Ma’rifet ise söz konusu âyetlerin Ebû Tâlib yahut Hz. Peygamber’in anne babası hakkında indiğini ifade eden rivayetlerin, Benî Hâşim’in ve Hz. Peygamber’in yakınlarının sahip olduğu ayrıcalığı ve üstünlüğü çekemeyen Benî Ümeyye’nin uydurması olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Enfâl

¹²⁸⁴ et-Tevbe 9/113.

¹²⁸⁵ el-Kasas 28/56.

¹²⁸⁶ Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 40, “Cenâiz”, 81, “Tefsir”, “Kasas” 1, “Eymân” 19; Müslim “İman”, 39; Nesâî, “Cenâiz”, 102.

¹²⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/19-22; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4/100-101; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/214; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 440.

¹²⁸⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/308.

¹²⁸⁹ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 5/101.

¹²⁹⁰ İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, 2/66; Râmyâr, *Târîh-i Kur’ân*, 639. ¹²⁹⁰

sûresindeki “İman edip de Allah yolunda hicret ve cihat edenler, (muhacirleri) barındıran ve yardım edenler var ya, işte gerçek mümin onlardır.”¹²⁹¹ âyeti, Allah Rasûlü’nü ilk barındıran, O’na ilk önce yardım eden ve arkasında duran Ebû Tâlib’in mümin olduğuna delalet etmektedir.¹²⁹² Âyette “Ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.” şeklinde Hz. Peygamber’in ardından müminlerin getirilmesi de Tabersî’nin belirttiği gibi müminlerin Câhiliye’de ölen yakınları için Hz. Peygamber’den istiğfar talep etmeleri üzerine indiğini göstermektedir.¹²⁹³ Ayrıca Şîî/İmâmî itikadına göre Hz. Peygamber’in, imamların ve onların anne babalarının hiçbir şirke ve sapıklığa bulaşmayan tertemiz bir nesle sahip olduğuna inanılmaktadır.¹²⁹⁴

3. 3. 4. Mükerrer Nüzûl Teorisi

Mükerrer nüzûl, bazı sûre veya âyetlerin Mekke’de mi yoksa Medine’de mi nâzil olduğuna dair farklı rivayetlerin bulunması ve de bu rivayetlerin birbirleriyle telif edilememesi neticesinde âyetin iki defa nâzil olduğunu iddia eden görüştür.¹²⁹⁵

Kaynaklarda, mükerrer nüzûl teorisinin ilk defa Fâtîha sûresi bağlamında Sa’lebî (öl. 427/1035) tarafından dile getirildiği,¹²⁹⁶ daha sonraki dönemde ise Begavî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, İbn Kesîr ve Âlûsî gibi müfessirler tarafından

¹²⁹¹ el-Enfâl 8/74.

¹²⁹² Şîî veya Sünnî hiçbir müfessir tarafından bu âyet, Ebû Tâlib’in imanı ile ilişkilendirilmemiştir. Ancak onun mümin olarak öldüğünü savunan Şîî müellifler, Hz. Peygamber’i her şartta koruyup kollayan Ebû Tâlib’in de mümin olduğuna, bu ayetten hareketle burhanî kıyas metoduyla istidlâlde bulunmuşlardır. bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 147.

¹²⁹³ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 1/248-249.

¹²⁹⁴ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 110.

¹²⁹⁵ Mükerrer nüzûl teorisine eserlerinde yer veren âlimler olarak Begavî, Râzî, Sehâvî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, Zerkeşî, Süyûtî, Zerkânî ve Subhî es-Sâlih, Sâbûnî, İsmail Cerrahoğlu’nun isimleri verilebilir. Buna karşın el-İmâd el-Kindî, Reşîd Rıza, Mennâ‘ el-Kattân, İzzet Derveze, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Muhsin Demirci ve Mehmet Okuyan gibi çoğu çağdaş araştırmacı da buna karşı çıkmışlardır. bk. Muhsin Demirci, “Nas-Olgü İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001): 5-21; Mehmet Okuyan, “Kur’an’ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 91-101.

¹²⁹⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 1/90; Abdullah Aygün, “Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 21 (2014): 39-66.

bir görüş olarak tefsirlerde yer bulmaya başladığı görülmektedir.¹²⁹⁷ Fâtiha sûresi bağlamında dillendirilmeye başlanılan mükerrer nüzûlün, daha sonraki kaynaklarda Tevbe/113, Hûd/114, İsrâ/85. âyetleri ve İhlâs sûresini de içine alacak şekilde genişletildiği görülmektedir.¹²⁹⁸ İbn Teymiyye tarafından tefsir usûlüne dâhil edilen mükerrer nüzûl teorisine,¹²⁹⁹ Zerkeşî de esbâb-ı nüzûlün alt başlığında yer vermiştir. Süyûtî ise esbâb-ı nüzûle dair farklı rivayetlerinin telifinin mümkün olmaması durumunda son çare olarak mükerrer nüzûl teorisini önermekle birlikte o, “nüzûlü tekrar edenler” başlığı altında meseleyi tefsir usûlünde müstakil bir başlık altında ele almıştır.¹³⁰⁰ Ayrıca o, meseleyi daha da ileriye götürerek İskenderiye kadısı el-İmâd el-Kindî (öl. 720/1320) gibi bazı âlimlerin bunu reddettiğini belirterek ona karşı bu teoriyi savunmaktadır.¹³⁰¹

Klasik dönem Şîî tefsir geleneğinde ise Fâtiha sûresinin hem Mekke’de hem de Medîne’de nâzil olduğuna dair temrîz (kîle şeklinde) sîgasıyla ifade edilen bir görüşün Tabersî ile birlikte Şîî tefsirlerde yer almaya başladığı söylenebilir.¹³⁰² Çağdaş dönemde ise Tabâtabâî, Kur’an’da aynı sûre içerisinde veya farklı sûrelerde tekrar eden âyetler olduğu gibi, Fâtiha sûresi gibi nüzûlü tekrar eden sûrelerin de olduğunu belirtmektedir.¹³⁰³ Ancak onun bu sözlerinden mükerrer nüzûlü kabul ya da reddettiğini söylemek güçtür. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla o, tefsirinde herhangi bir âyete mükerrer nâzil olduğu yönünde bir yorum getirmemiştir.

Hâdî Ma’rifet ise Mekkî-Medenî konusunu ele alırken mükerrer nüzûl teorisine atıf yapmaktadır. O, Mekkî sûrelerde Medenî âyetin bulunmadığını ileri sürmekte, ancak zaman zaman kendi mezhep ideolojisi açısından Mekkî sûrelerde yer alan bazı âyetlerin hakkında Medine’de nâzil olduğuna dair güçlü rivayetlerin bulunmasından dolayı kendi tezini savunmakta zorlanmaktadır. Bu noktada

¹²⁹⁷ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 1/49; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/45; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/27; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 1/7; İbn Kesîr, *Tefsîrul-Kur’ânî’l-azîm*, 1/101; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 1/38.

¹²⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 5/114; Zerkeşî, *el-Burhân*, 38-39; Süyûtî, *el-İtkân*, 99.

¹²⁹⁹ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, nşr. Adnan Zarzûr (Kuveyt: Dâru’l-Kur’ânî’l-kerîm, 1972), 49.

¹³⁰⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 94-95.

¹³⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 99-100.

¹³⁰² Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/19; Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/80.

¹³⁰³ Tabâtabâî, *el-Kur’ân fi’l-İslâm*, 153.

muhtemelen, çokça istifade ettiği Süyûti'den aldığı mükerrer nüzûl teorisi imdadına yetişmektedir. Ma'rifet'in özellikle mezhebî kaygıları aşamadığında başvurduğu mükerrer nüzûl teorisi ile ilgili iki örnek vermek yeterli olacaktır.

Birinci örnek; İsrâ sûresindeki “*Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma.*”¹³⁰⁴ âyetidir. Söz konusu âyetin özellikle Şîî kaynaklarda Hayber'in fethinden sonra, Rasûlüllah'ın Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya vermesi hakkında indiği belirtilmektedir.¹³⁰⁵

Ma'rifet'e göre bu âyet, hüküm bildiren tüm Mekkî âyetlerde görüleceği üzere akrabaya ve miskinlere infâk konusunda bütün müslümanlara görev ve sorumluluk yükleyen umûmî bir âyettir. Kısaca bildirilen bu infâkın tafsilatı ile ilgili hükümler ise Medine'de nâzil olmuştur. Ma'rifet bu âyetin nüzûlü üzerine Hz. Peygamber'in Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya verdiğine dair bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir. Ma'rifet burada koymuş olduğu ilkedен taviz vermemek adına problemi şöyle çözmeye çalışmaktadır: Söz konusu âyet, infâk konusunda genel bir emri ifade etmek üzere Mekke'de nâzil olmuştur. Ayrıca Fedek konusunda Cebrâil bu âyeti Rasûlüllah'a okumuş ve Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya vermesinin, bu âyetin hükmüne girdiğini hatırlatmıştır ki bu durumda âyet iki defa nâzil olmuştur. Ancak ona göre bu ikinci nüzûl onun Mekkî olmasına zarar vermemektedir. Zira Ma'rifet'e göre, Cebrâil hatırlatmak amacıyla Hz. Peygamber'e inerek bu âyeti tekrardan okumuştur.

İkinci örnek ise; Secde sûresinde yer alan “*Hiç mü'min fâsık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar. İman edip salih amel işleyenlere gelince, onlar için, yapmakta olduklarına karşılık bir mükâfat olarak Me'vâ cennetleri vardır.*”¹³⁰⁶ âyetleridir. Bu âyetler, muteber birçok rivayetle geldiği üzere Hz. Ali b. Ebû Tâlib ve Velîd b. Ukbe b. Ebû Muayt hakkında nâzil olmuştur. Şöyle ki Velîd ile Hz. Ali arasında Bedir harbinde bir münakaşa olur ve Velîd, Hz. Ali'ye “Sus! Sen daha çocuksun, ben ise yaşlıyım. Vallahî dilim seninkinden daha konuşkan, dişlerim de seninkinden daha keskindir. Kalben senden daha cesur,

¹³⁰⁴ el-İsrâ 17/26.

¹³⁰⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/ 411; Haskânî, *Şevâhiü't-tenzîl li-kavâidi't-tafdîl*, 1/338-341; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4/177.

¹³⁰⁶ es-Secde 32/18-19.

vücut bakımından da senden daha güçlüyüm.” der. Bunun üzerine Hz. Ali de: “Sus! Sen fâsıksın! Olay senin dediğin gibi de değildir.” cevabını verir.

Sünnî ve Şîî birçok kaynakta, bu âyetlerin ilgili hâdiseler üzerine indiği konusunda rivayetler aktarılmıştır.¹³⁰⁷ Hz. Ali hakkında nâzil olan âyetleri detaylı bir şekilde ele alan Haskânî de bu konuda on iki farklı tarik zikretmekte ve bunun tevâtür derecesine ulaştığını iddia etmektedir.¹³⁰⁸

Ma‘rifet ise bu âyetlerin öncesi ve sonrasıyla güçlü bir irtibatının bulunduğunu ve azıcık üzerine düşünmekle âyetlerin umûmî olduğunun ortaya çıkacağını söylemektedir. O, bu âyetlerin Medîne döneminde nüzûlünü reddetmekte ve bu durumda söz konusu rivayetlerle ilgili ortaya çıkan problemi çözmek için mükerrer nüzûl teorisine başvurmuştur. Ma‘rifet’e göre ilgili âyetler Mekke’de nâzil olmuştur; ancak bir nedenden dolayı âyetlerin tekrardan Medîne’de nâzil olmuş olması da mümkündür. Muhtemelen Hz. Peygamber, Hz. Ali ile Velîd arasındaki çekişme kendisine ulaştığında ilgili âyetleri okuyarak durumun bu âyetlerde ifade edildiği üzere gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.¹³⁰⁹ Buna göre, Ma‘rifet aslında tekrar nüzûl dediği bu hadisede Rasûlullah’ın benzer olaylarda geçmişte nâzil olan bazı âyetlere atıfta bulunmasını kastetmektedir.¹³¹⁰

Özetle Ma‘rifet, koymuş olduğu “Mekkî sûrelerde Medenî âyet; Medenî sûrelerde de Mekkî âyet olamaz.” ilkesi ile Şîî kaynaklı rivayetler arasında çıkmaza düştüğünde, daha çok Sünnî kaynaklarda kendisine yer bulan mükerrer nüzûl teorisine yapışmaktadır. Ancak onun söz konusu ilkeye başvurduğu âyetlerle ilgili Sünnî tefsirlerde bu teoriye başvurma ihtiyacı hissedilmediği görülmektedir.

¹³⁰⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 18/265; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 269; Nisâbü’rî, *Teşîru’n-Nisâbü’rî*, 21/72; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 8/332; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 11/705; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 16/270.

¹³⁰⁸ el-Haskânî, *Şevâhidü’t-tenzîl*, 1/445-453.

¹³⁰⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/226-227.

¹³¹⁰ Mevdûdî (öl. 1979)’nin de Felak ve Nâs sûreleri ile ilgili Mekkî-Medenî tartışmasında mükerrer nüzûl meselesine dair benzer bir yorum yaptığı görülmektedir. Ona göre, “Daha önce nâzil olmuş bir sûre veya âyetin bazen benzer bir olay nedeniyle Hz. Peygamber’e tekrar okuması bildirilir ve muhataplara cevap olarak okunan bu âyet veya sûrenin o anda yeni nâzil olduğu zannedilir.” bk. Ebü’l-A‘lâ el-Mevdûdî, *Teşhîmü’l-Kur‘ân*, çev. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 7/264, 303, 314. Bazı araştırmacılar Mevdûdî’nin bu yorumunu “diğerlerinden farklı yeni bir yorum” olarak niteleseler de bu yorumun Süyûtî’nin bu teoriye yöneltilen itirazlara yer verirken ele aldığı görüşlerden biri olduğu görülmektedir. bk. Aygün, “Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl”, 46; Süyûtî, *el-İtkân*, 100.

3. 4. MUHKEM-MÜTEŞÂBİH

Sünnî kaynaklarda muhkem ve müteşâbih, tefsir ilminde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Muhkem ve müteşâbihin tanımı ile müteşâbihlerin bilinip bilinemeyeceği meselesi, bu kavramlarla ilgili olarak öne çıkan tartışma konularını oluşturmaktadır. Ayrıca, şayet müteşâbih âyetlerin te'vili bilinebiliyorsa bunun kimler tarafından bilinebileceği meselesi de önemlidir. Gerek tefsir gerekse tefsir usûlü kaynaklarında muhkem ile müteşâbihin ne olduğuna dair oldukça fazla tanım bulunmaktadır.¹³¹¹

Şii/İmâmî âlimler ise öncelikle muhkem ve müteşâbihi birbirinin karşıtı olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda onlar da Kur'an'ın tamamının muhkem veya tamamının müteşâbih olduğuna delil getirilen âyetlerin¹³¹² varlığına işaret etmekle birlikte, Kur'an'ın bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğunu kabul etmektedirler.¹³¹³ Erken dönem Şii müfessirlerinden Kummî, Kur'an'da muhkem ve müteşâbih âyetlerinin varlığına işaret etmekte ve bu hususa bazı örnekler vermektedir. Örneğin; ona göre, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın...*”¹³¹⁴ âyeti muhkemdir. Ayrıca o, ahkâm âyetlerini ve tefsir etme ihtiyacı duymadığı diğer birçok âyeti zikrettikten sonra, söz konusu âyetin “muhkem” olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle onun, açıklanmaya ihtiyaç duyulmayan tüm âyetler için “muhkem” ifadesini kullandığı anlaşılmaktadır.¹³¹⁵ Kummî'ye göre müteşâbih ise lafzî bir, manası farklı olan kelimelerdir. Örneğin; lafzî bir olmakla birlikte çeşitli âyetlerde azâb,¹³¹⁶ küfür,¹³¹⁷ sevgi¹³¹⁸ ve imtihan¹³¹⁹ gibi farklı anlamlara gelen “fitne” kelimesi ona göre müteşâbihtir.¹³²⁰

¹³¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 294-297; Süyûtî, *el-İtkân*, 475-476.

¹³¹² Hûd 11/1; ez-Zümer 39/23.

¹³¹³ Molla Sadrâ, *Müteşâbihâtü'l-Kur'an*, 74; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/31-33.

¹³¹⁴ el-Mâide 5/6.

¹³¹⁵ Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 221.

¹³¹⁶ وَمِنْ آيَاتِنَا الَّتِي يُؤْتِيكَهَا وَمِنْ آيَاتِنَا الَّتِي يُؤْتِيكَهَا (ez-Zâriyât 53/13).

¹³¹⁷ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّكُمْ مِنَ الْغَالِبِينَ (el-Bakara 2/191).

¹³¹⁸ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَآلِهِمْ هُمُ الْغَالِبُونَ (el-Enfâl 8/28).

¹³¹⁹ أَجْرَبَ النَّاسُ أَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ قَلِيلًا وَمَنْ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَآلِهِمْ هُمُ الْغَالِبُونَ (el-Ankebût 29/2).

¹³²⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/7.

Ayyaşî ise Kummi'nin aksine muhkem ve müteşâbihin tanımına dair imamlardan gelen bazı rivayetleri örnek vermeden aktarmaktadır. Ca'fer-i Sâdık'a nispet edilen bir rivayete göre onun; kendisi ile amel edilen âyetleri muhkem; bazısı bazısına benzeyen âyetleri de müteşâbih olarak tanımladığı nakledilmiştir.¹³²¹

Tûsî'ye göre ise muhkem, herhangi bir karîne olmaksızın ayetin zâhirinden murâd edilen mana anlaşılan ve açıklığından dolayı manaya delalet eden herhangi bir delile de ihtiyaç duymayandır. Bu bağlamda o, “Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez.”¹³²² ve “Allah zerre miktarı zulmetmez.”¹³²³ âyetlerini muhkeme örnek olarak vermektedir. Müteşâbih ise murâd edilen manaya delâlet eden bir karine gelinceye kadar zâhirinden maksadın ne olduğu bilinmeyen âyetlerdir. Tûsî müteşâbihe, “... فَلَرَّيْتُ مَنْ تَخَذَ لَهُهُ وَضَلَّهُ اللَّهُ عَنِّي / Arzularını ilâh yerine koyan, Allah'ın kendi ilmi dahilinde saptırdığı, kimseyi görmedin mi?...”¹³²⁴ âyetini örnek vermektedir. Ona göre bu âyetteki “idlâl”, “وَضَلَّكُمْ لِسَانُكُمْ / Sâmirî onları yoldan çıkardı”¹³²⁵ âyetindeki “idlâl”den farklıdır. Çünkü Sâmirî'nin saptırması çirkinken, Allah'ın saptırması ise kulun sapmış olduğuna hükmetmesi anlamında olup güzeldir. Tûsî, kendi görüşünü zikrettikten sonra muhkem ve müteşâbihe dair farklı tanımlara da yer vermektedir.¹³²⁶

Tûsî'den sonra gelen Şîî müfessirlerin de muhkem ve müteşâbih hususunda Tûsî'nin tanımına sâdık kaldıkları görülmektedir.¹³²⁷ Nitekim çağdaş Şîî âlimlerden Tabâtabâî, muhkem ve müteşâbihle ilgili on altı görüşe yer vermekte ve bunları tek tek eleştirmektedir. Ona göre müteşâbih; bir âyetin âyet olmakla beraber, şüpheli ve değişken bir anlam üzerine delalet etmesidir. Ancak bu şüpheli anlam, umûmun tahsîsi ve mutlakın takyîdi gibi dil ehlinin yöntemleri

¹³²¹ Başka bir rivayette ise Ca'fer-i Sâdık muhkemi, “kendisine inandığımız ve amel edip hüküm çıkardığımız âyetler” olarak tanımlamaktadır. Bir başka rivayette ise Sâdık, muhkemi kendisi ile amel edilen; müteşâbihi ise câhil olana karmaşık gelen âyetler olarak tavsif etmektedir. bk. Ayyaşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/11-12.

¹³²² Yunus 10/44.

¹³²³ en-Nisâ 4/40.

¹³²⁴ el-Câsiye 45/23.

¹³²⁵ Tâhâ 20/85.

¹³²⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/394-395.

¹³²⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/699-700; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 4/174-175.

ile çözülebilecek lafzî bir problemlerden de kaynaklanmamaktadır. Aksine bu şüpheli anlam, âyetin manasının, muhkem olan başka bir âyetin manası ile çelişmesinden meydana gelmektedir.¹³²⁸

Hâdî Ma'rifet ise “engellemek” ve “önünü kapamak” gibi anlamlara gelen “حَكَمَ /hakem” kökünden türediğini belirttiği muhkem kelimesini; “şüphe olmayan söz veya fiil” olarak tanımlamaktadır. Nitekim “atın dizgini” anlamına gelen “حَكَمَةُ” ifadesinde geçen “حَكَمَ” kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Sözün muhkem olması ise “kastedileni sağlam ve eksiksiz olarak ifade etmesi” demektir. Ma'rifet, muhkemin aksine “benzerlik” anlamına gelen “شَبَّهَ” kökünden türediğini belirttiği müteşâbih kelimesini ise “kendisine şüphenin sirayet etmesi muhtemel olan söz veya fiil” olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifadeyle, “gerçekte kendisinde şüphe bulunmasa da zâhiri şüphe uyandıran söz veya fiile müteşâbih” denilmektedir.¹³²⁹

Ma'rifet, müteşâbih kelimesini tanımlarken özellikle “müteşâbih” ile “müphem” ayırımına dikkat çekmektedir. Müteşâbih, “manası kapalı olan ve de kendisinde şüphe uyandıran bir şey olandır. Bu nedenledir ki müteşâbih, hem bu kapalılığın hem de şüphenin ortadan kaldırılması için te'vile ihtiyaç duymaktadır. Müphem ise yalnızca manası kapalı olan ve kendisinde şüphe uyandıran herhangi bir durum bulunmayandır. Müphemdeki bu kapalılığı ortadan kaldırmak için ise te'vile değil, tefsire ihtiyaç vardır.

Ma'rifet, müteşâbih ve müphemden birbirinden ayrılmasında, bunları ortaya çıkaran nedenlerin farklılığının etkili olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre, kelimelerin müphem olmasına neden olan sebepler genellikle lafzîdir. Kelimenin garip olması,¹³³⁰ tarihsel bağlamının bilinmemesi¹³³¹ veya üzerinde iyice düşünmeden anlaşılamayan istiârelerden kaynaklı kapalılıklar¹³³² bu duruma örnek olarak verilebilir.¹³³³ Oysa kelimenin müteşâbih olmasındaki en büyük

¹³²⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/41.

¹³²⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/11-12.

¹³³⁰ Hüzeyl kabilesinin dilinde “قِيَا” anlamına gelen “ضِلَّادَا” kelimesinin kullanılması. (el-Bakara 2/264).

¹³³¹ Evlere kapı yerine arkadan açılan bir delikten girmenin nehyedilmesi. (el-Bakara 2/189).

¹³³² Yeryüzünün etrafından eksiltilmesi. (er-Ra'd 13/41).

¹³³³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/11-13.

etken, müteâl/aşkın olan manaları ifade etmede kelimelerin yetersizliğidir. Kelimelerin yetersiz kaldığı bu ulvî hakikatleri ise ancak ilimde derinleşenler bilebilirler. Bu bağlamda sonuç olarak, Ma‘rifet’in müteşâbihi tanımlarken kapalılığın lafzî olmadığına özellikle göndermede bulunan Tabâtabâî’nin tanımından etkilendiği söylenebilir. Ancak Tabâtabâî’nin aksine Ma‘rifet, müteşâbihi aslî ve arazî olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.

3. 4. 1. Aslî ve Arazî Müteşâbih

Hâdî Ma‘rifet, Kur’an’da teşâbühün aslî ve arazî olmak üzere iki şekilde vâki olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre aslî müteşâbih; anlamın ve içeriğin muhataba ulaştırılmasında lafzın yetersiz kalmasıdır. Şöyle ki Arap dilindeki sözcük ve kavramların çoğu, günlük iletişim gibi yüzeysel anlamlar için uygundur. Ancak Arapların günlük konuşmaları için vaz‘ edilen bu kelimeler, ulvî mana ve hakikatleri olduğu gibi yani birebir hakikatiyle muhataba ulaştırma kapasitesini hâiz değildir. Dolayısıyla Kur’an’ın bir taraftan anlaşılma için Arapların konuşma üslubunu kullanmak zorunda olması, diğer taraftan ise âşinâ olmadıkları ulvî hakikatleri onlara ulaştırmak için istiâre, mecâz ve kinâye gibi çeşitli sanatları kullanması doğal olarak müteşâbih ifadelerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.¹³³⁴

Bu bağlamda Ma‘rifet; mebdî’ (yaratılış), meâd (âhiret), insanın kudret ve iradesi, insanın âlemdeki tasarrufu, yaratılış âyetleri, mükellefiyetin nedenleri, Allah’ın sıfatları gibi hususları ele alan âyetleri aslî müteşâbih sınıfına dâhil etmektedir. Zira bunları ifade eden manalar oldukça ulvî ve geniştir. Bu nedendir ki söz konusu manaları ve hakikatleri ifade için kullanılan lafız ve sözcükler ise eksik ve yetersiz kalmaktadır. Ma‘rifet, “*Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. (Oku) attığın zaman da sen atmadın, Allah attı.*”¹³³⁵ âyetini aslî müteşâbihe örnek olarak vermektedir. Ona göre bu âyette insanın güçsüzlüğüne ve zayıflığına işaret vardır. İnsanoğlu kendi

¹³³⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/19-22; Ma‘rifet, *Ulûm-i Kur’ânî*, 277-278.

¹³³⁵ el-Enfâl 8/17.

iradesiyle yaptığı işlerde bile âcizdir; çünkü onun yaptıkları Allah'ın izniyle gerçekleşen birtakım faktörlere bağlıdır.¹³³⁶

Ma'rifet'e göre müteşâbihin ikinci kısmını oluşturan arazî müteşâbih ise İslâm'ın ilk yıllarında müslümanların sağlıklı bir şekilde mana ve maksadını bildiği halde sonraki asırlarda müteşâbih addedilen âyetlerdir. Diğer bir ifadeyle bu âyetler, ilk dönemde müteşâbih olarak kabul edilmemiştir. Ma'rifet, müteşâbih sayılan âyetlerin çoğunlunun arazî müteşâbih olduğunu öne sürmektedir. İlk asırda muhkem olan ve rahatlıkla anlaşılan bu âyetler, kelâmî tartışmalar ve bazı felsefî konuların Yunan düşüncesinden İslâm dünyasına girmesi neticesinde müteşâbih âyetlerin arasında sayılmaya başlanmıştır.

Hâdî Ma'rifet, muhkem-müteşâbih meselesini ele alırken, çoğunlukla arazî müteşâbih olarak gördüğü âyetlere yer vermekte ve bunların hakikatte müteşâbih olmadığını, tamamen kelâmcıların taassubu neticesinde müteşâbih sayıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Örneğin; ona göre “*Yüzler vardır ki o gün ısl ısl parlar ve Rablerine bakar.*”¹³³⁷ âyetinden Araplar, müminlerin Kıyâmet günü Yüce Allah'ın dergâhına teveccüh edeceğini ve o mekâna bakacaklarını anlamaktaydılar. Görüldüğü üzere Arabın sâlim tabiatıyla bu âyetten, bir mekâna bakmak ve beklenti içerisinde olmaktan başka bir anlam anlaşılmıyordu. Ancak sonraları, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî bu âyetten anlaşılan yaygın anlamı değiştirip âyeti, “Allah'ın zâtını görmek” şeklinde yorumlamıştır. Şöyle ki Eş'arî, söz konusu âyette geçen “nazar” kelimesinin “ibret almak”,¹³³⁸ “beklemek”¹³³⁹ ve “gözle görmek”¹³⁴⁰ olmak üzere üç anlama geldiğini belirtmektedir. Eş'arî'ye göre söz konusu âyetteki “nazar” kelimesi, “ibret almak” anlamına gelemez. Zira âhiret ibret alma yeri değildir. Aynı şekilde bu kelime âyette “vecih (yüz)” kelimesi ile birlikte kullanıldığından dolayı “beklemek” anlamına da gelemez. Zira “beklemek” anlamına gelen nazar kelimesi “لَيَّ” ile kullanılmaktadır.

¹³³⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/19; Ma'rifet, *Ulûm-i Kur'ânî*, 277-278.

¹³³⁷ el-Kıyâme 75/22-23.

¹³³⁸ فَلَا يَخْشَوْنَ إِلَى إِلَهِهِمْ يَخْشَوْنَ (el-Gâşiye 88/17).

¹³³⁹ مَخْشَوْنَ الْأَصْحَاحَ وَاحِدَةً (Yâsîn 36/49).

¹³⁴⁰ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَضِرَةٌ لَّيَّ بِأَنَّا ظَرَفَةٌ (el-Kıyâme 75/22-23).

Böylece Eş‘arî bu kelimenin âyetle Allah’ın zatını görme anlamında kullanıldığını savunmaktadır.¹³⁴¹

Ancak Ma‘rifet’e göre söz konusu âyet, harfî cerrin takdim etmesinden de (لَيْ يَظُنُّوا أَنَّا نَظَرْنَا) anlaşılacağı üzere tamamen o korkunç günde müminlerin durumunu açıklamaktadır. Dolayısıyla âyet, gözle görmeyi değil müminlerin bütün varlıklarıyla Allah’a yönelmelerini ve onun dışındaki bütün herşeyden sıyrılmalarını ifade etmektedir. Zira dünyada iken çeşitli deliller ile yakînî olarak bildikleri melekûtun sırları, o gün tamamıyla onlar için inkişâf etmiştir.¹³⁴² Böylece Ma‘rifet, başta Kıyâme sûresi 22-23. âyetleri olmak üzere, Hz. Allah’ın görüleceğine delil olarak getirilen tüm âyetlerin arazî müteşâbih olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu âyetler, son derece açık olup Eş‘arîler tarafından yanlış te’vil edilmek sûretiyle üzerlerine teşâbüh perdesi çekilmiştir. Oysa bu âyetlerin sahih te’vili, Ehlü’l-adl ve’t-tenzîh (Mu‘tezile ve İmâmiyye) âlimleri tarafından yapılmıştır.¹³⁴³

Ma‘rifet’in arazî müteşâbihe dair verdiği diğer bir örnek, “*Rahman, Arş’a istivâ etmiştir.*¹³⁴⁴” âyetidir. Ona göre bu âyetteki istivâdan maksat, arşın idaresini hükümranlığı altına almaktır. “Arş” kelimesi ise kâinatı idare anlamında kinaye olarak kullanılmıştır. Ancak zâhir ile yetinenler, bu âyetteki istiva kelimesini saltanat tahtına oturmak olarak anlamışlar ve âyetin manasında arazî teşâbühe neden olmuşlardır.¹³⁴⁵

Hülâsa Ma‘rifet, kendi mezhebî görüşünü yegâne doğru olarak kabul etmiş ve söz konusu âyetlerdeki müteşâbihliğin müsebbibi olarak Ehl-i sünnet’i hedef göstermiştir.

¹³⁴¹ Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire, Dâru’l-ensâr, 1397), 35; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/77-96.

¹³⁴² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/77-85.

¹³⁴³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/81-96.

¹³⁴⁴ Tâhâ 20/5.

¹³⁴⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/22, 77-96; Ma‘rifet, *Ulûm-i Kur’ânî*, 279-281.

3. 4. 2. Kur'an'da Müteşâbih Âyetlerin Bulunma Sebebi

Kur'an'da muhkem âyetler olduğu gibi müteşâbih âyetlerin de bulunduğunu Âli İmrân Sûresi'nin yedinci âyeti¹³⁴⁶ açıkça haber vermektedir. Ancak tarihsel süreç içerisinde, özellikle inkâr ehlinden bazıları, Kur'an'da müteşâbih âyetlerin varlığını sorgulamışlar, müteşâbih âyetlerin çeşitli ihtilaflara neden olduğunu, dolayısıyla insanlığın hidayetini amaçlayan bir kitabın bu tarz müteşâbihlerden uzak olmasının daha uygun olacağını ileri sürmüşlerdir.¹³⁴⁷

Hâdî Ma'rifet, sözkonusu âyete istinaden müteşâbih âyetlerin varlığı konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını belirttikten sonra, Kur'an'da muhkem âyetlere nispetle müteşâbih âyetlerin oldukça az olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, tekrarlar çıkartıldığında Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin sayısı yaklaşık olarak iki yüz civârındadır. Dolayısıyla, Kur'an'ın hidayet kitabı olduğu ön plana çıkartılarak, “... Bu (Kur'an), hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri muhkem (sağlam) kılınmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.”¹³⁴⁸ meâlindeki âyetlerden hareketle, onda müteşâbih âyetlerin bulunmadığını ve müteşâbih âyetlerin varlığına inanmanın tamamen kalplerinde eğrilik bulunanlara mahsûs olduğunu öne sürmek doğru değildir. Zira gerek müteşâbihlerin muhkemlere nispetle azlığı, gerekse müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere ircâ edilerek anlaşılabilmesi sebebiyle müteşâbihin varlığı Kur'an'ın hidayet kitabı olması ile çelişmemektedir.¹³⁴⁹

Ma'rifet, Kur'an'ın bütün âyetlerinin müteşâbih olduğu ve bu nedenle de mâsûm imamın delaleti olmadan onunla istidlâl edilemeyeceği iddiasını bazı kimselerin (Ahbârîler) öne sürdüklerini aktarmaktadır.¹³⁵⁰ O, bu görüşün, gerek Kur'an'ın birçok âyetinde akletmeye yapılan vurguya, gerekse Hz. Peygamber'in fitneler zuhur ettiğinde Kur'an'a yapışmanın gerekliliği hususundaki beyanlarına ters düştüğüne dikkat çekmektedir. Onların Kur'an'ın tamamının müteşâbih

¹³⁴⁶ “... / مَوْالَ الَّذِي رَزَلْنَاكَ لِلْأَنْبَاءِ فِي هَذِهِ آيَاتُ مُحْكَمَاتٍ مِّنْ أُمِّ الْكِتَابِ وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا... ” Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir...”

¹³⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/171; Süyûtî, *el-İtkân*, 499-500.

¹³⁴⁸ Hûd 11/1.

¹³⁴⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 3/14.

¹³⁵⁰ Bahrânî, *el-Burhân*, 1/18.

olduğuna dair delil getirdikleri “Allah, müteşâbih bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi...”¹³⁵¹ âyetiyle, “ifadedeki güzellik ve doğruluk” bakımından birbirbirine benzerlik kastedilmektedir.¹³⁵²

Ma‘rifet, Kur’an’da müteşâbih âyetlerin varlığının sebebine dair ise İbn Rüşd, Fahreddîn er-Râzî, Muhammed Abduh ve Tabâtabâî gibi isimlere atıfta bulunmaktadır. İbn Rüşd ve Râzî’ye göre; Kur’an hem havâsa hem de avâma yönelik davet içerdiği için onda her iki grubun da anlayabileceğı tabirler ve lafızlar yer almaktadır. Böylece avâm, âyetlerin zâhirleriyle yetindiklerinden, âyetlerde verilen misâller onların anlam dünyasında birşeylerin canlanması için yeterlidir. Bu kişiler, zahiri anlamla yetinip daha ilerisini de talep etmezler. Havâs ise bu misallerde gizli olan hakikatleri idrak ederler.¹³⁵³ Aynı şekilde Abduh’un da müteşâbihin varlık sebebine dair zikrettiğı üç gerekçeden üçüncüsü aynı hususa işaret etmektedir.¹³⁵⁴

Hâdî Ma‘rifet ise söz konusu bu gerekçelerin mebd’ ve meâdla ilgili müteşâbihler âyetlere dair problemleri çözmekle birlikte, bütün müteşâbihlerin varlık gerekçesini tam olarak izah etmediğini belirtmektedir. Meselâ ona göre; tedbir, kazâ, kader, cebir, ihtiyâr, adl ve ismet gibi hususlara yönelik âyetlerin müteşâbihliğini bu gerekçelerle izâh etmek mümkün değildir. Ayrıca Ma‘rifet’e göre, Kur’an gibi ebedî olan ilâhî bir kitâbın bu meselelerle ilgili müteşâbih âyetlere yer vermekten kaçınması söz konusu olamaz. Zira Kur’an, aşkın hakikatleri Arapların günlük hayatta kullandıkları ifade kalıpları ile aktarmaktadır. Dolayısıyla ona göre, Kur’an’da müteşâbihin varlığının en önemli gerekçesi, Arapların kullandıkları ifade kalıplarının Hz. Allah’ın işaret ettiği yüksek manaları ihata etmekten uzak olmasıdır. Aslında müteşâbih âyetlerin varlık sebebine dair Ma‘rifet’in zikrettiğı bu gerekçe, Tabâtabâî’nin zikrettiğı

¹³⁵¹ ez-Zümer 39/23.

¹³⁵² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 3/15.

¹³⁵³ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fî akâidi’l-mille* (Beyrut: Merkezü vahdeti dirâsâti’l-Arabiyye, 1998), 99-107; Râzî, *Meîâtîhu’l-gayb*, 7/172.

¹³⁵⁴ Diğer iki gerekçe ise, müteşâbih âyetler göndermek sûretiyle insan aklını araştırmaya teşvik etmek ve inananları imtihan etmektir. Zira Abduh’a göre, Kur’an’da zikredilen bütün âyetler yalnızca anlaşılan hususlar olsaydı, bu takdirde bunlara inanmakla Allah’ın emirlerine boyun eğilmiş olmayacak, tamamen akla uygun olduğu için tasdik edilmiş olacaktı. bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 3/141.

gerekçelerden sadece bir tanesidir.¹³⁵⁵ Fakat bu arada Ma‘rifet’in, birçok âyette müteşâbihin varlığının asıl nedenini kelâmî mezhepler arasındaki tartışmalarda aranması gerektiğine dair vurgusu unutulmamalıdır.¹³⁵⁶

3. 4. 3. Müteşâbih Âyetlerin Te’vilini Kimlerin Bilebileceği Meselesi

Müteşâbih âyetlerin te’vilinin bilinip bilinemeyeceği meselesi âlimler arasında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Ehl-i sünnet’te Selef âlimlerinin çoğunluğu, bu tür müteşâbih âyetlerin te’vilini Allah’tan başkasının bilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Bu âlimlere göre Âl-î İmrân sûresinin yedinci âyetindeki vakf, bu anlamı verecek şekilde yapılmalı ve “Allah” lafzı üzerinde vakfedilmelidir. Bu durumda âyet, müteşâbih âyetlerin te’vilini yalnızca Allah’ın bildiğini ifade etmektedir. Hâlef mezhebi olarak bilinen ve çoğunluğunu kelimcilerin oluşturduğu diğer Ehl-i sünnet âlimleri ise gerek Allah’ın sıfatlarını içeren âyetler, gerekse mukattaâ harflerinin te’vil edilebileceğini; zira bunda birtakım faydaların bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda ise söz konusu âyet, müteşâbihleri Hz. Allah ile birlikte ilimde derinleşenlerin de bilebileceğini ifade etmiş olmaktadır.¹³⁵⁷

Şî‘î/İmâmîyye’den gerek Ahbârî gerekse Usûlî ekolün müteşâbih âyetlerin te’vilini “râsihûn” yani ilimde derinleşenlerin bilebileceği konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Bu durumda onlar, “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinin başındaki vâv harfini atıf harfi olarak kabul ederler.¹³⁵⁸ Ancak çağdaş Şî‘î müfessirlerden Tabâtabâî, buradaki vâv’ın atıf harfi değil de istinâf edatı; yani yeni bir anlatım ve cümlelerin başlangıcı olduğunu ileri sürmektedir. O, bu tavrıyla, âyetteki “وَالرَّاسِخُونَ” ifadesini, “Kalplerinde eğrilik bulunanlar” ifadesinin karşısına konumlandırmış olmaktadır. Tabâtabâî, söz konusu âyetteki vâv’ın atıf harfi olup ilimde derinleşenlerin de te’vili bildiğinin

¹³⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/58-62.

¹³⁵⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 3/19-24.

¹³⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 477-480; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 284-285. Süyûtî, *el-İtkân*’da sahâbe, tâbiûn ve sonra gelen Sünnî âlimlerin çoğunluğunun müteşâbihlerin te’vilini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği düşüncesinde olduğunu nakletmektedir. Ma‘rifet, Süyûtî’nin bu yorumunun mübalağalı olduğunu, zira selefin sözlerine bakıldığında böyle bir yorumdan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 477; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 3/145-152; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 3/39-40.

¹³⁵⁸ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/7; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 2/699-701.

kastedilmesi halinde, te'vili bilenlerin en üstünü olarak Hz. Peygamber'in mutlaka âyette ayrı olarak zikredilmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kur'an'ın birçok âyetinde, içerisinde Hz. Peygamber'in bulunduğu bir topluluktan bahsediliyorsa en başta ona işaret edilmektedir.¹³⁵⁹ İşte burada Hz. Peygamber zikredilmediği içindir ki bu âyetten müteşâbih âyetleri Hz. Allah'tan başkasının bilebileceği anlamı çıkarılamaz. Ancak Tabâtabâî'nin bu yorumundan hareketle onun ilimde derinleşenlerin müteşâbihlerin te'vilini bilemeyeceği görüşünde olduğu çıkartılmamalıdır. Zira Tabâtabâî, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilimde derinleşenlerin müteşâbihlerin te'vilini bilebileceğini bu âyet üzerinden olmasa da Ahzâb sûresi 33. âyet üzerinden açıklamaktadır.¹³⁶⁰

Hâdî Ma'rifet ise Tabâtabâî'nin Fahreddîn Râzî'nin görüşüne tabi olarak söz konusu âyetteki vâvı istinâf harfi kabul ettiğine dikkat çekmektedir. Ma'rifet, ancak dil âlimlerinin buradaki vâvın atıf olmasını istinâf olmasına tercih ettiklerini belirterek, Tabâtabâî'yi eleştirmektedir. Ayrıca o, vâv'ın atıf olması durumunda Hz. Peygamberin müstakil olarak zikredilmesi gerektiği şeklindeki Tabâtabâî'nin tezine de karşı çıkmaktadır. Zira onun iddiasının aksine, “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler.”¹³⁶¹ âyetinde ve daha birçok âyette Hz. Peygamber'in ayrıca zikredilmediği görülmektedir.¹³⁶²

Öte yandan Şîi/İmâmî âlimlerin Âl-i İmrân sûresi 7. âyette “râsihûn” olarak tanımlananların kimler olduğu sorusuna verdikleri cevap da önem arz etmektedir. Şîi/Ahbârî âlimlere göre âyette “râsihûn” olarak tanımlananlar mâsûm imamlardır.¹³⁶³ Zira onlar, sadece müteşâbihlerin değil; muhkem âyetlerin de ancak imamlardan gelen haberlerle anlaşılabilceğini iddia etmektedir. Örneğin; Câbir el-Cu'fî, naklettiği bir rivayette imamların, Kur'an'ın sırlarına vakıf olduklarından, muhkem ile müteşâbihi de onların bildiklerini

¹³⁵⁹ Tabâtabâî bu tezine, “...مَنْ لَدَيْهِمْ أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ بَابٍ وَلَا مَوْجُونَ...” (Bakara 2/285), “...وَهَذَا الْقَبِيلُ وَالْأَنبِيَاءُ...” (Âl-i İmrân 3/68) ve “...ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ مَوْجِبَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَفِي الْمَوْجِبِ...” (Tevbe 9/26) âyetlerini delil olarak getirmektedir. bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/27-28.

¹³⁶⁰ O, Ehl-i beyt imamlarının her türlü kirden temizlenmiş olmasının aynı zamanda onların müteşâbihlerin te'vilini bilmeye delalet ettiğini savunmaktadır. bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/52-55.

¹³⁶¹ Âl-i İmrân 3/18.

¹³⁶² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 3/38-39.

¹³⁶³ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/22-23; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23/172; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfî*, 1/318; el-Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 27/201; Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, 1/315-317.

ilim bahşettiği âlimlerin her asırda bulunacağını belirtmektedir. Tabâtabâî'nin aksine o; “*Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah’a ve âhiret gününe inananlar başkadır...*”¹³⁷¹ âyetini, dini kâmil derecede bilenlerin de ilim de rusha erdiğine ve te’vili bilebileceğine delil kabul etmektedir.¹³⁷²

Sonuç olarak Ma’rifet’in, “ilimde derinleşenler” ifadesini Ehl-i beyt’in dışına da teşmil etme gayretinde olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle o, açıkça bu ifadeyi Ehl-i beyt’e tahsis etmemektedir.

3. 5. ZÂHİR-BÂTIN

Zâhir kelimesinin türediği z-h-r (ظهر) kökü, “açık ve belirgin olmak, ortaya çıkmak, muttali‘ olmak” anlamlarına gelmektedir.¹³⁷³ Zâhirin aksi olan bâtın kelimesinin türediği b-t-n (باطن) kökü ise “gizli olmak, bilmek ve bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak” anlamlarını ifade etmektedir.¹³⁷⁴

Sünnî kaynaklarda lafızlarda farklılıklar olmakla birlikte “*Her âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır.*” ve “*Kur’an’ın bir zâhiri, bir bâtını bir haddi bir de matla’ı vardır.*” şeklinde bir takım rivayetler aktarılmaktadır.¹³⁷⁵ Ancak bu rivayetlerin, *Kütüb-i Tis’a* olarak bilinen dokuz sahih hadis eserinin hiçbirisinde yer almadığı görülmektedir. Öte yandan bu rivayetlerdeki “zâhir” ve “bâtın” kelimelerinin ne anlama geldiğine dair yapılan te’viller de farklılık arz etmektedir. Kabul gören yoruma göre zâhir; şer’î/zâhirî ilimlerle uğraşanlara açılan manalar, bâtın ise Allah’ın hakikat erbabına açtığı manalardır.¹³⁷⁶ Hakikat erbabına açılan bu manaların tefsir olarak kabul edilip edilemeyeceği noktasında bazı itirazlar olmakla birlikte genel olarak belli şartlar dahilinde Sünnî âlimler bunu hüsnü kabulle karşılamışlardır.¹³⁷⁷

¹³⁷¹ en-Nisâ 4/162.

¹³⁷² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/54-55; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 3/41-42.

¹³⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 474; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 4/520.

¹³⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 474; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 13/52.

¹³⁷⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/221.

¹³⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/406.

¹³⁷⁷ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/81.

Şîî rivayet kaynaklarında ise Kur'an'ın hem zâhirini hem de bâtını gerçek anlamda bilenlerin mâsûm imamlar olduğuna dair çok sayıda rivayet yer almaktadır.¹³⁷⁸ Öyle ki bu rivayetlerde, Kur'an'ın gerçek manasını imamların bilebileceğine dair yapılan vurgu, Kur'an'ın zâhiriyle amel edilip edilemeyeceği noktasında insanların zihninde birtakım kuşkular uyandırmıştır. Nitekim müteahhir dönemde özellikle Şîî/Ahbârî âlimler, İmâmların sözleriyle desteklenmediği sürece Kur'an'ın zâhiriyle amel edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³⁷⁹

Klasik dönem Şîî müfessirlerinden Tûsî, Kur'an'ın zâhirinden hiçbir şeyin anlaşılmasında durumunda bunun apaçık bir Arapça'yla inzâl edilmiş ve içerisinde herşeyin açıklandığı Kur'an gerçeğiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre Sekaleyn hadisinde ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber'in geriye bıraktığı İtret/imamlar nasıl huccetse Kur'an da aynı şekilde huccettir. Ayrıca Tûsî, hadisleri Kur'an'a arz etmenin gerekliliği konusundaki rivayetlere de işaret etmekte ve kendisinden hiçbirşey anlaşılmayan bir kitaba hadislerin arzının yapılamayacağını belirtmektedir.¹³⁸⁰ Tûsî'nin bu açıklamalarından, Kur'an'ın zahirinin delil olup olmayacağı yönündeki tartışmanın Şîa içerisinde erken dönemden itibaren mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Ahbârî ekole mensup bazı âlimler, Şîî rivayet kaynaklarında Kur'an'ı anlamının ancak mâsûm imamlara mahsus olduğu yönündeki rivayetlerden hareketle Kur'an'ın zâhiriyle amel etmenin câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³⁸¹ Nitekim Ahbârî ekolün kurucusu kabul edilen Esterâbâdî'ye göre Usûlîlerin yaptığı gibi Kur'an'ın zâhirinden hükümler çıkarmak, sıradan insanların değil imamların görevidir; çünkü Kur'an âyetlerinin nâsihi-mensûhu ve hangilerinin zâhir olup olmadığı ancak Hz. Ali ve evlâdının bilebileceği hususlardır.¹³⁸² Bunlar, Kur'an'ın re'yle tefsirini yasaklayan rivayetler, Kur'an'da nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mutlak-mukayyed gibi hususların bulunması

¹³⁷⁸ bk. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/146; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/227-230.

¹³⁷⁹ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-şevâhidü'l-mekkiyye*, thk. Rahmetü'llah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1424), 47-48.

¹³⁸⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/ 4-6.

¹³⁸¹ Hûî, *el-Beyân*, 267-273; Uyar, *Ahbârîlik*, 251.

¹³⁸² Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, 172-175.

ve yine Kur'an'ın tahrif edildiğine dair rivayetleri söz konusu görüşlerine delil getirmişlerdir. Aynı şekilde muhaddis el-Hurrü'l-Âmilî de Kur'an'ın zahirinin nesih, takyid, tahsis ve te'vil gibi birçok hususları barındırdığını; imamlardan bir nas gelmediği müddetçe zâhirî anlama amel etmenin câiz olmadığını söylemiştir.¹³⁸³

Usûlî âlimler ve Ahbârî ekolden mu'tedil isimler ise Kur'an'ın zâhiri ile amel etmenin câiz olmadığı düşüncesini reddetmişlerdir.¹³⁸⁴ Ancak sözkonusu iddianın Şîî gelenekteki önemi, müteahhir dönem Şîî âlimlerini söz konusu meseleye gerek fıkıh usûlü gerekse tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında müstakil bir başlık altında yer verme mecburiyetinde bırakmıştır.¹³⁸⁵

Çağdaş Şîî âlimlerinden Hûî ise öncelikle birçok âyette düşünmeye ve akletmeye yapılan vurgunun Kur'an'ın zâhiriyle de amel etmenin vücûbiyetine delalet ettiğini belirtmektedir. Öte yandan Hûî; Hz. Peygamber'in Kur'an'la müşriklere meydan okuması, Kur'an ve İtret'i miras bıraktığına dair beyanları, imamların Kur'an'ın zâhirinden yapmış oldukları istidlâllerin ve hadisleri Kur'an'a arzedilmesi yönündeki rivayetlerin de bu görüşü teyit ettiğini vurgulamaktadır.¹³⁸⁶

Hâdî Ma'rifet'e gelince o, Kur'an'ın zâhiriyle amel etmenin gerekliliği hususunda hocası Hûî ile aynı görüşü paylaşmakta ve aksini iddia edenlere karşı hemen hemen benzer delilleri öne sürmektedir. Ancak Hûî ile Ma'rifet, Şîa'dan Kur'an'ın yalnızca bâtınıyla amel edileceği görüşünde olanların kim olduğu konusunda ayrışmaktadır. Şöyle ki Hûî, bu görüşe sahip olanların muhaddislerden (Ahbâriyye) bir grup olduğunu belirtmektedir.¹³⁸⁷ Ma'rifet ise Kur'an'ın zâhiriyle amel etmenin câiz olmadığı görüşünü mutlak olarak Ahbâriyye'ye nispet etmenin

¹³⁸³ Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Hür el-Âmilî el-Meşgarî, *el-Fevâidü't-Tûsiyye* (Kum: el-Matbaatü'l-ilmîyye, t.y.), 163.

¹³⁸⁴ Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Kâşânî, *el-Mehaccetü'l-Beyzâ' fî tehzîbi'l-ihyâ* (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1339), 1/52-204; Yusuf Âli Usfûr el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-nâzıra*, 1/32.

¹³⁸⁵ Bahrânî, *el-Burhân*, 1/9; Hûî, *el-Beyân*, 261-271.

¹³⁸⁶ Hûî, *el-Beyân*, 263-267; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/74-78.

¹³⁸⁷ Hûî, *el-Beyân*, 267.

hatalı olduğunu belirtmekte ve bu görüş sahipleri için “bazıları” ifadesini kullanarak konuyu kapalı bırakmaktadır.¹³⁸⁸

Ayrıca Ma‘rifet, Kur’an’ın zâhirinin delil olamayacağına yönelik Ahbârîlerin kitaplarında herhangi bir ifadenin bulunmadığını, bu iddianın tamamen başkaları tarafından onlara nispet edildiğini ileri sürmektedir. Zira ona göre Ahbârîler, Kur’an’ın imamlardan gelen rivayetlerden uzak bir şekilde tek başına ele alınmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını câiz görmemektedir. Zaten bu durum, Kur’an ve İtret’in asla birbirinden ayrılmayacağına dair rivayetlerin de bir sonucudur. O; Esterâbâdî ve Hür el-Âmilî gibi Ahbârî isimlerin, Kur’an ve Sünnet’ten hüküm çıkarmak için önce imamların o nas hakkındaki görüşünün bilinmesi gerektiğine işaret ettiklerini belirtmektedir.¹³⁸⁹

Sonuç olarak Şîî rivayet kaynaklarında Kur’an’ın bătınına yapılan aşırı vurgu, bazı Ahbârî âlimlerin, Kur’an’ın imamların onayı olmadan asla delil olamayacağını öne sürmelerine gerekçe oluşturmuştur. Ma‘rifet’in bu konuda mezhep birlikteliğini sağlamak adına oldukça savunmacı bir tavır takındığını ve bu düşüncüyü Ahbârîler’e dahi nispet etmekten uzak durduğunu belirtmeliyiz.

3. 6. NÂSİH-MENSÛH

Ehl-i sünnet ve Şîa’nın tefsir ve ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında müşterek olarak yer verdikleri Kur’an ilimlerinin başında nesh meselesi gelmektedir.¹³⁹⁰ Çağdaş döneme kadar iki ekolden neredeyse hiçbir âlimin Kur’an’da neshin varlığını inkâr etmemiş olması, en azından teorik olarak nesh meselesinin varlığı konusunda ittifak ettiklerini göstermektedir.

Sünnî ve Şîî âlimlerin, nâsîh ve mensûhu bilmenin önemine dair eserlerinde yer verdikleri rivayetler de birbirleriyle paralellik arz etmektedir. Bu rivayetlerden birine göre, Hz. Ali bir kâdînin yanına uğramış ve ona “Sen nâsîh ve mensûhu biliyor musun?” diye sormuştu. Kâdî: “Hayır” cevabını verince Hz. Ali

¹³⁸⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/74.

¹³⁸⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/79-85.

¹³⁹⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/25-26; Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12-14; Zerkeşî, *el-Burhân*, 273-281; Süyûtî, *el-İtkân*, 517-533.

de o kişiye; “O halde hem kendin helak oldun, hem de başkalarının helakine sebep oldun.” demiştir.¹³⁹¹

Teorik olarak neshin varlığı konusunda her iki ekolün ittifakından söz edilse de Şîa’nın mezhep temelli yaklaşımının burada da öne çıktığı görülmektedir. Ca’fer-i Sâdık’a isnad edilen bir rivayette İmam Ca’fer, Ebû Hanîfe’ye Kur’an’ın nâsih ve mensûhunu ayırt edip edemediğini sorunca Ebû Hanîfe, “Evet” cevabını verir. Ebû Ca’fer de “Ey Ebû Hanîfe! Gerçekten büyük bir ilmi (bildiğini) iddia ettin. Sana yazıklar olsun! Allah onu yalnızca kitabı kendisine indirdiği kimselere tahsis etmiştir. Sana yazıklar olsun! Allah onu Peygamberinin zürriyetinden özel kullarına vermiştir.” diyerek, nâsih-mensûh ilmini bilmenin yalnızca mâsum imamlara has kılındığını söylemiştir.¹³⁹² Bu bağlamda Şîî âlimler, Hz. Ali’nin cem’ ettiği mushafın özelliklerinden birisinin de nâsih ve mensûh âyetleri ihtiva etmesi olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁹³

Sünnî ve Şîî gelenek, mensûh âyetlerin oranı konusunda da klasik dönemden modern döneme birbirleriyle aynı doğrultuda hareket etmektedir. Şöyle ki mensûh âyetlerin sayısının yüzlerle ifade edildiği klasik dönemden günümüze gelindikçe mensûh olduğu söylenen âyetlerin sayısında da ciddi bir azalma olduğu gözlemlenmektedir. Klasik dönemde mensûh âyetlerin sayısının yüzün üzerinde olduğunu belirten müelliflere örnek olarak; Sünnî isimlerden İbn Hazm (216 âyet), Ebû Ca’fer en-Nehhâs (136 âyet), Hibetullah b. Selâme (213 âyet), İbnü’l-Cevzî (267 âyet) ve Şîî İbnü’l-Atâ’îkî’yi (222 âyet) verebiliriz.¹³⁹⁴ Nispeten daha geç dönemde ise Süyûtî, mensûh âyetlerin sayısını 20 olarak tespit ederken,¹³⁹⁵

¹³⁹¹ Ayyâsî, *Tefsîru’l-Ayyâsî*, 1/12; Zerkeşî, *el-Burhân*, 273-274; Süyûtî, *el-İtkân*, 517. Benzer rivayetler için bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2006), 19-20; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *en-Nâsih ve’l-mensûh* nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendâri (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1406/1986), 5-6; İbnü’l-Atâ’îkî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 72.

¹³⁹² Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/22; Bahrânî, *el-Burhân*, 1/49-50; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 2/266.

¹³⁹³ Aynı şekilde İbn Sîrîn’den nakille Sünnî kaynaklarda yer alan ve İbn Hacer tarafından munkatı’ olduğu için zayıf kabul edilen şu rivayette de nâsih-mensûh konusunda Hz. Ali’ye Şîî kaynaklardakine benzer bir rol yüklenmektedir. Bu rivayete göre Hz. Ali şöyle demiştir: “Rasûlullah vefat ettiğinde, Cuma namazları dışında ridamı üzerime almayacağıma dair yemin ettim”. (İbn Sîrîn) O, Kur’an’ı cem’ etmiş ve mushafına nâsih ve mensûhu da yazmıştı.” bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 9/13; Süyûtî, *el-İtkân*, 154; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 19/24.

¹³⁹⁴ Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsih ve’l-mensûh* (Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1379/1960), 11-105; İbnü’l-Atâ’îkî, *en-Nâsih ve’l-mensûh*, 77-142; Hüseyin Cevân Âraste, *Dersnâme-i ulûm-i Kur’ânî* (Kum: Müessese-i Ferhengî, t.y.), 280.

¹³⁹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 526.

18. yüzyılda yaşayan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) bu sayıyı beşe kadar indirmektedir.¹³⁹⁶ Yine çağdaş araştırmacılardan Mustafa Zeyd de Kur'an'da 6 âyetteki beş hükmün nesh edildiğini belirtmektedir.¹³⁹⁷

Klasik dönemde bilebildiğimiz kadarıyla neshi kabul etmeyen olarak Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) ve Şîî âlim Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd'in (öl. 381/992) isimleri ön plana çıkmaktadır.¹³⁹⁸ Bunların dışında ilk defa 20. yüzyılda birçok Müslüman araştırmacı, neshin varlığını sorgulamış ve neticesinde de reddetmişlerdir. Sünnî çevrede yetişen bu isimlere Muhammed Tevfik Sıdkî (öl. 1920), Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952), Muhammed Ebû Zehre,¹³⁹⁹ Muhammed Esed (öl. 1992), Süleyman Ateş¹⁴⁰⁰ ve Mehmet Sait Şimşek¹⁴⁰¹ gibi müellifler örnek olarak verilebilir. Bu isimler, nâsih-mensûh ilişkisi bulunan âyetleri uzlaştırma yoluna giderek neshin vukuunu reddetmişlerdir. Burada dikkat çeken husus ise neshe yönelik Şîî cenahta da klasik dönemden çağdaş döneme benzer bir evrilmenin yaşanmış olmasıdır. Mesela; çağdaş dönemin önde gelen Şîî âlimlerinden Hûî; Ebû Ca'fer en-Nehhâs tarafından mensûh olduğu belirtilen 136 âyeti tek tek ele almış, bunlardan yalnızca Necvâ âyetinin (Mücâdele Sûresi 58/12) mensûh olduğu kanaatine varmıştır.¹⁴⁰² Seyyid İsmâil Sadr, Necvâ âyetine ilâve olarak Enfâl 65. âyetin de mensûh olduğu görüşündedir. İmâmiyye'nin önde gelen müfessirlerinden Tabâtabâî ise Bakara 109 ve 187, Nisâ 15, Enfâl 72 ve Mücâdele 12. âyet olmak üzere toplamda beş âyetin mensûh olduğu kanaatindedir.¹⁴⁰³

¹³⁹⁶ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1429/2008), 68.

¹³⁹⁷ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/294-325, 335-336.

¹³⁹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 277; İbnü'l-Atâ'ikî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 38. Kur'an âyetlerinde nesh iddiasını reddetmek üzere Ebû Müslim el-İsfahânî, "*Câmi'u'r-resâil fî'n-nâsih ve'l-mensûh*"; Şîî âlim Ebu Ali İbnü'l-Cüneyd de "*el-Fesh alâ men ecâze'n-nesha li-mâ temme şer'uhu ve celle nef'uhu*" isimli kitaplarını telif etmişler; ancak iki eser de günümüze ulaşmamıştır. bk. Zeyyâd Halil ed-Değâmîn, *Da've'n-nesh fî'l-Kur'âni'l-kerîm fî dav'i vâki'iyeti'l-Kur'âni* (Ürdün: Câmîatü Âli'l-beyt, 2006-2007), 20-21.

¹³⁹⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2002), 1/41, 7/4269-70; Muhammed Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 126.

¹⁴⁰⁰ Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 15.

¹⁴⁰¹ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 127-157.

¹⁴⁰² Hûî, *el-Beyân*, 287, 376.

¹⁴⁰³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/257, 2/45, 4/234, 9/141, 19/189; Ârâste, *Durûs*, 274-278.

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o, dinin hükümlerinin geniş halk kitlelerine yayılması için neshin kesinlikle gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda câhil bir ümmetin bir anda parlak medeniyet seviyesine çıkmasının mümkün olamayacağını belirten Ma‘rifet, neshin bu tedriciliği sağladığını vurgulamaktadır.¹⁴⁰⁴ Ma‘rifet, Kur’an’da bazı âyetlerin ebedî olarak mensûh sayılmasının, İslâm düşmanlarının eleştirileri sebebiyle günümüzde ciddi bir tartışma konusu haline geldiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca o, söz konusu kişilerin okunmasında hiçbir fayda bulunmayan hükmü mensûh bir âyetin Kur’an’da mevcut olmasını garipsediklerini belirtmektedir. Bu bağlamda Ma‘rifet, Kur’an’daki altı bin küsur âyetin yaklaşık beş yüz tanesinin hüküm ihtiva ettiğini, onun tek amacının da teşri olmadığını söyleyerek bu eleştiriyi reddetmektedir. Fakat o, bu ve benzeri tenkitlerden dolayı Müslüman araştırmacılardan bazılarının Kur’an’da mensûh âyetin bulunduğu fikrini reddettiklerini ifade etmektedir.¹⁴⁰⁵

Öte yandan Ma‘rifet, selef âlimlerinin kullandıkları nesh tabirinin tahsis, takyid ve ıstilahî anlamda neshi içine alan umûmî bir kavram olduğunu ifade etmekte¹⁴⁰⁶ ve *et-Temhîd*’in eski baskılarında görüldüğü üzere sadece 8 konuda nâsih-mensûh âyetlerin olduğunu kabul etmektedir. Ancak Ma‘rifet, daha sonra bu görüşünden dönmüş; cumhurun neshe yüklediği ıstilahî anlama itiraz ederek “yeni gelen bir hüküm ile önceki bir hükmün süresiz kaldırılması” anlamında bir neshin Kur’an’da bulunmadığını öne sürmüştür.¹⁴⁰⁷

Sonuç olarak Hâdî Ma‘rifet, Ehl-i sünnet ve Şîî kaynaklarda mensûh olduğu iddia edilen âyetleri tek tek incelemesinin neticesinde Kur’an’da ıstilahî anlamda hiçbir âyetin mensûh olmadığı düşüncesine ulaşmıştır. Aslında bu durum, Şîî âlimlerin Kur’an ilimleri noktasından da Ehl-i sünnet âlimlerinden

¹⁴⁰⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/263.

¹⁴⁰⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/266-267.

¹⁴⁰⁶ Hûî de sahâbe ve tâbiîn dilindeki nesh ifadesinin tahsis ve takyîd anlamında kullanımının bir hayli fazla olduğuna dikkat çekmiştir. bk. Hûî, *el-Beyân*, 277. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî’ye göre ise sahâbe ve tâbiîn nesh kelimesini “bir şeyi bir şeyle izale etmek” anlamında, lügavi manasıyla kullanmış, usûl âlimlerinin kullandıkları ıstilahî anlamda kullanmamışlardır. O, neshin en zor yönlerinden birisinin bu mesele olduğunu ifade etmektedir. bk. Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebîr*, 57.

¹⁴⁰⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/266, 295. “Mensûh Olduğu İfade Edilen Âyetlere Dâir Görüşleri” başlığı altında, Kur’an’da mensûh âyetin bulunmadığına dair Ma‘rifet’in görüşü etraflıca ele alınacaktır.

etkilenmeye devam ettiklerine bir işaret olarak görülebilir. Çağdaş Şîî müfessirlerdeki genel eğilimin ise neshi kabul etmekle birlikte mensûh âyetlerin sayısı konusunda aşırıya gitmemek olduğunu söyleyebiliriz.

3. 6. 1. Neshin Tanımı

Neshin tarih boyunca çeşitli şekillerde tarifinin yapıldığını ifade eden Hâdî Ma'rifet, bu tanımların ortak bir noktaya işaret ettiğini belirtmektedir. Ma'rifet'in tanımına geçmeden önce klasik ve çağdaş dönemden diğer Şîî müelliflerin nesh tanımlarına yer vermek istiyoruz.

Klasik dönem Şîî âlimlerinden Tûsî ve Tabersî'nin neshe dair yapmış oldukları tanımlar hemen hemen aynıdır. Onlara göre nesh; “İlk nasla sâbit olan hükmün mislinin (benzerinin)¹⁴⁰⁸ gelecekte sona erdiğine bir vecihle delalet eden her şer'î delildir.” Bunlar, şayet ikinci nas gelmemiş olsaydı, sonraki hükmün ilk nasta yer alacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁰⁹ Tabâtabâî'ye göre ise nesh; “mensûh hükme tâbi olma vaktinin sona ermesidir”. Diğer bir ifadeyle, birinci nas husûsî bir vakitle muvakkat ve sınırlı bir maslahat olup nâsîh olan ikinci hüküm bu sınırlı vaktin sona erdiğini ilan etmektedir.¹⁴¹⁰

Hâdî Ma'rifet'e göre ise nesh; “zâhirine bakıldığında devam ettiği düşünülen bir şer'î hükmün, sonra gelen ve önceki hükümle aralarındaki açık tezatlık sebebiyle yahut icmâ veya sarîh nastaki özel bir delil sebebiyle bir araya gelmesi mümkün olmayan şer'î bir hükümle ortadan kaldırılmasıdır”.¹⁴¹¹ Ancak Hâdî Ma'rifet, önceleri klasik anlamda neshi kabul ederken, daha sonra bu görüşünden dönmüş, ilelebet bir âyetin hükmünün kaldırılması anlamında nesh anlayışını reddetmiştir. Bunun yerine ileride ele aldığımız üzere “şartlı nesih” ve

¹⁴⁰⁸ Tûsî neshin tanımında getirmiş olduğu lafızları tek tek izâh ederken tanımda “hükmün sona ermesi” ifadesinin değil de “hükmün mislinin sona ermesi” şeklinde bir ifade kullanmasının sebebini şöyle açıklamaktadır: “Biz “hükmün sona ermesi” ifadesini kullanmadık. Zira emredilen hükmün aynıyla neshedilmesi bizi bedâya götürür. bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12. Tûsî'nin burada kastettiği, nasla emredilen hükmün mislinin yani bir daha uygulamasının kaldırılmasıdır. Dolayısıyla bir hükmün konulduktan sonra hiç uygulanmadan kaldırılmasının nesh değil bedâ olacağını ifade etmektedir.

¹⁴⁰⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/247. Aslında aynı tanımın Tûsî ve Tabersî'den önce Şerîf el-Murtazâ tarafından da yapılmış olması söz konusu tanımın bu müelliflere ait olmadığını göstermektedir. bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra fî ilmi'l-keîâm*, 355.

¹⁴¹⁰ Tabâtabâî, *el-Kur'ân fî'l-İslâm*, 50.

¹⁴¹¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/267.

“tedrîcî nesih” görüşünün benimsemiştir.¹⁴¹² Dolayısıyla onun bu tanımının, daha sonra ileri sürdüğü “şartlı nesih” ve “tedrîcî nesih” anlayışına göre yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Bazı araştırmacılar da muhtemelen bu tanımdan hareketle Hâdî Ma‘rifet’in, icmâ yoluyla neshi caiz gördüğünü ileri sürmüşlerdir.¹⁴¹³ Çağdaş şîî âlimlerden Hûî’nin de savunduğu belirtilen bu görüşe göre, neshin bulunduğu dair mâsumdan gelen katî icmâ ile bir âyetin neshi mümkündür. Hûî’ye göre neshin bu kısmı aklen ve naklen mümkün olup bunda herhangi bir sakınca da bulunmamaktadır.¹⁴¹⁴ Sünneti, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takriri olarak tanımlayan Ehl-i sünnet’e göre bu tür bir nesih, kesinlikle mümkün değildir. Ancak sünneti, mâsumun (Hz. Peygamber ve on iki imam) söz, fiil ve takriri olarak tanımlayan ve imamlardan sadır olan sözleri Hz. Peygamber’den sadır olan hadislerle eşit gören¹⁴¹⁵ Şîa düşüncesi içerisinde bu tür bir yargı normaldir.

Hûî’nin neshe dair yaptığı tanımından hareketle onun icmâ ile neshi savunduğu söylenebilir de Ma‘rifet için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kanaatimizce Ma‘rifet, icmâ ile bir âyetin neshini mümkün görmekten ziyade, bir âyetin başka bir âyetle neshine yönelik olarak oluşan bir icmâdan bahsetmektedir. Örneğin (neshi kabul ettiği ilk görüşünde); Bakara sûresi 240. âyet ile yine aynı sûrenin 234. âyeti ve Nisâ sûresinin 11. âyetleri arasında görünürde bir tezatlık olmadığını ifade eden Ma‘rifet, ancak katî Sünnet ve müslümanların icmâsının burada neshi ortaya koyduğunu belirtmektedir.¹⁴¹⁶ Dolayısıyla onun ifadesine göre burada icmâ, nâsîh değil tamamen neshin vâkî olduğuna dair bir delil mesâbesindedir.

Neshin, evvel emirde Allah hakkında muhal olan “yeni bir görüşün doğması”¹⁴¹⁷ anlamında olduğunu belirten Ma‘rifet, bunun da zorunlu olarak önceki hükümdeki hata ya da noksanlık sebebiyle hükmü koyanın fikrinin

¹⁴¹² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/285-286.

¹⁴¹³ Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 217.

¹⁴¹⁴ Hûî, *el-Beyân*, 286; Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 217.

¹⁴¹⁵ Bekir Kuzudışlı, *Şîa ve Hadis -Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis ve İsnad-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 87.

¹⁴¹⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/283.

¹⁴¹⁷ Müellif, her ne kadar neshin hakikatinin “yeni bir görüşün doğması” olduğunu belirtse de Ehl-i sünnet kaynaklarında neshe böyle bir çerçeve çizildiği görülmemektedir. Ma‘rifet’in bedâ düşüncesini nesh çerçevesine sokabilmek adına böyle bir yoruma gittiği söylenilebilir.

değişmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Oysa koymuş olduğu hükümlerin arkasındaki iyilik ve kötülüklerin tamamen farkında olan Hz. Allah için böyle bir şey asla mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Allah’a nispet edilen bu anlamda bir nesh, tamamen zahirî anlamıyla olup hakiki manada bir nesh söz konusu değildir. Burada, Hz. Allah ilk emirde belirli bir süre için teşrî kılmış olduğu bir hükmün müddetini bir maslahattan dolayı kullarından gizlemiştir. Dolayısıyla hükmün müddetinin dolduğunu belirten ikinci hükmün gelmesi ile de ilk emrin süresi nihayete ermiştir.

Sonuç olarak Ma’rifet’in nesh anlayışı, süreç içerisinde değiştiği için onun neshe dair tanımının daha sonra ileri sürdüğü “şartlı nesih ve “tedrîcî nesih” anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

3. 6. 2. Nesh ve Bedâ Ayrımı

Bedâ sözlükte; “açık olmak, belirlemek, bir bilginin yok iken ortaya çıkması, zihinde bir görüş ve düşüncenin açığa çıkması” gibi manalara gelmektedir.¹⁴¹⁸ Bazıları ise “bedâ” kelimesinin “zuhûr” kelimesinin aksine yalnızca kasıt olmayan işlerde kullanıldığına dikkat çekmektedir.¹⁴¹⁹ Terim olarak ise bedâ, “Allah’ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın, iradesinin değişimi sonucunda farklı bir şekilde meydana gelmesi” olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bedâ, Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelmesi muhtemel değişimleri ifade etmektedir.¹⁴²⁰

Bedâ düşüncesini târîh boyunca benimseyenlerin Şîî fırkalar olması, söz konusu meselenin imâmetle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bazı insanların zihninde, imamlarının önceden belirlendiği düşüncesi olmasaydı belki de “Allah’ın bedâ yaptığı” şeklinde bir düşünce hiç gündeme gelmeyecekti. Böylece nas ile tayin edildiğine inandıkları imamlarının ansızın ölümü karşısında

¹⁴¹⁸ Şeyh Müfid, *Tashihü’l-i’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 65; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 62; Ma’rifet, *et-Temhîd*, 3/370.

¹⁴¹⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrâhim Selim (Kahire: Dâru’l-ilmi ve’s-sekâfe, t.y.), 344.

¹⁴²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/234; Fahrüddîn b. Muhammed b. Alî et-Turayhî en-Necefi, *Mecma’u’l-bahreyn*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1428/2007), 1/34-35; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

şaşkınlığa düşmeyecekler ve Allah'ın fikir değiştirerek başka birini imam atadığını da öne sürmeyeceklerdi.¹⁴²¹

Klasik fıkıh usûlü eserlerinde Yahûdilikte olduğu gibi Şîa'nın da nesh ile bedâyı aynı gördüğüne dair tartışmalar mevcuttur.¹⁴²² Ancak bedâ ve nesih ayrımıyla ilgili tartışmalar, Zürkânî'ye kadar Sünnî ulûmü'l-Kur'ân eserlerine girmemiş, yalnızca neshin Yahûdîlerin iddia ettiği gibi bedâ ile aynı şey olmadığına dikkat çekilmekle yetinilmiştir.¹⁴²³

Tûsî'nin, tefsirinin mukaddimesinde neshi tanımlarken “emredilen hükmün aynıyla neshedilmesi bedâyâ götüreceğinden hükmün mislinin neshedilmesi” ifadesini tercih ettiğini belirtmesi¹⁴²⁴ dışında genel olarak Şîi tefsir mukaddimelerinde ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde de konuya değinilmemiştir. Aslında bu bilinçli bir tercih olup, bedânın direkt ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili olmamasının bir sonucudur. Hûî de aslında bedâ konusunun tefsirin giriş bölümüyle ilgili bir konu olmadığını belirtmesine rağmen eserinde bu konuya yer vermiştir.¹⁴²⁵ Çağdaş Sünnî müelliflerin bedâ konusunu ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde ele alması ve bu hususta Şîa'yı eleştirmesi muhtemelen onu da bu konuyu eserinde işlemeye sevketmiş olmalıdır.¹⁴²⁶

Şîi rivayet kaynaklarında bedâ ile ilgili çok sayıda rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerde özellikle bedâ düşüncesi övülmekte ve onun büyük bir ibâdet olduğuna vurgu yapılmaktadır. Küleynî'nin aktardığı, “Allah'a, bedâda olduğu gibi başka hiçbir şeyle tazîm edilmiş veya ibadet edilmiş değildir.” rivayetleri buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca bu rivayetlerde bedânın ne olup ne olmadığı ile ilgili birtakım bilgiler de verilmektedir. Örneğin; Ca'fer-i Sâdık'a nispet edilen “Bedâ, yalnızca Allah'ın önceden bilgisinin olduğu şeylerde olur.” rivayeti bedâ konusunda İmâmiyye'ye yöneltilen eleştirilere bir nevi cevap vermeyi amaçlamaktadır. Başka bir rivayette ise Yüce Allah'ın iki türlü ilminin bulunduğu; bunlardan ilkinin sadece kendisinin bildiği ilm-i meknûn (gizli ilim);

¹⁴²¹ Cemil Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi ve Şîi İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2006): 29-31.

¹⁴²² Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirayeti'l-usûl*, nşr. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf-Sa'd b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1416/1996), 6/2239-2240.

¹⁴²³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 274; Süyûtî, *el-İtkân*, 518.

¹⁴²⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/12.

¹⁴²⁵ Hûî, *el-Beyân*, 381.

¹⁴²⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/142-144.

ikincisinin ise “meleklerle, rasûllerine ve nebilerine öğrettiği ilim” olduğu belirtilmekte ve bedânın ise sadece bu gizli ilimde gerçekleştiği nakledilmektedir.¹⁴²⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şîî kaynaklardaki bedâ ile ilgili rivayetlerde bedânın nesih gibi olduğu yönünde bir ifade yer almamaktadır.

Îmâmiyye’de bedâ düşüncesi Şeyh Sadûk ile birlikte günümüze kadar sürecek olan mecrâsına girmiş gözükmemektedir. Şeyh Sadûk, kendi dönemine kadar, genelde “Allah’ın görüş değiştirmesi” olarak algılanan bedâyı, sözlük anlamında kabul ettirmeye çalışmıştır. O, bedâyı “zuhûr etmek, belirgin olmak” anlamında yorumlayarak, bazı imamların bedâ ile belirlendiği yönündeki ithamlardan mezhebini uzak tutmak istemiştir.¹⁴²⁸ Şeyh Sadûk, Ca‘fer-i Sâdık’ın “Oğlum İsmail hakkında olduğu kadar başka hiçbir şeyde Allah’tan bedâ meydana gelmemiştir.” sözünü ise te’vil etmektedir. Ona göre bu sözle, Hz. Allah’ın Ca‘fer-i Sâdık henüz hayattayken oğlunun canını alarak kendisinden sonra oğlunun imam olmadığını ortaya çıkarması kastedilmiştir.¹⁴²⁹

Şîî/Îmâmî müellifler, nesh ile bedânın temelde aynı şey olduğunu savunmakla birlikte, muhaliflerinin kendilerine nispet ettiği bedâ anlayışı ile kendilerinin ifade ettikleri bedâ düşüncesi arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri, genel olarak bedâ anlayışını Allah’a cehalet isnadı olarak görüp bu düşüncede olmayı küfür saymışlardır.¹⁴³⁰ Ancak bazı çağdaş araştırmacılar, Îmâmiyye’ye Allah’a cehalet isnadı anlamında mutlak bir bedâ anlayışını nispet etmenin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.¹⁴³¹ Bedâyı daha mutedil bir şekilde yorumlayan Îmâmiyye Şîası’na göre ise “sonradan elde edilen bir bilgi sebebiyle önceden verilmiş kararın değiştirilmesi” anlamında bir bedâ, Allah’a nispet edilemez. Bedâ, Hz. Allah’ın insanlar tarafından gerçekleşmesi beklenmeyen bir olayı yaratması, şer‘î hükümlerde geçerli olan neshin alternatifi olarak tekvinde değişikliğin olması, yani iradenin kesin olarak taalluk etmediği

¹⁴²⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/146-149.

¹⁴²⁸ Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi”, 43.

¹⁴²⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlû ‘d-dîn ve tamâmü ‘n-ni ‘me*, 69.

¹⁴³⁰ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fî ilmi ‘l-usûl*, 87-88; el-Hindî, *Nihâyetü ‘l-vusûl*, 6/2239.

¹⁴³¹ Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi”, 47.

birbirine zıt iki hükümden birinin elverişli şartlar ve uygun maslahatlar dikkate alınarak tercih edilmesidir.¹⁴³²

Hâdî Ma‘rifet ise bedâyı, varlık safhasında Hz. Allah için birşeyin zuhûru olarak tanımlamaktadır. Ma‘rifet, nesh ile bedâ arasında bir farkın bulunmadığını, neshin şer‘î hükümlerde, bedânın ise tekvînî emirlerde meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre nasıl ki nesh, insanlar için gizli olan bir şer‘î hükmün daha sonra zuhûrunu ifade ediyorsa bedâ da Allah katında malum olup ancak insanlar için gizli olan bir emrin veya vaktin zuhûru demektir. Hâdî Ma‘rifet, Hz. Yûnus’un kavminden azabın kaldırılması, Hz. İsmail’in kurban edilecekken yerine koçun fidye olarak gönderilmesi ve Hz. Mûsâ’nın otuz gün için Hz. Allah ile sözleşmişken bunun kırk güne çıkartılmasını Kur’an’dan bedâyâ örnek olarak vermektedir. Ayrıca hem Sünnî hem Şîî kaynaklarda yer alan duanın kazâyı değiştireceğine dair rivayetleri de buna ilave etmektedir.¹⁴³³

Ma‘rifet, bedânın imamlardan gelen rivayetlerde en büyük ibadetlerden sayılmasını ise onun İslâm akidesine dair iki esâsı içermesinde aramaktadır. Ona göre bedâ, hem Hz. Allah’ın mutlak hâkim olduğunu, hem de kulun cebire maruz kalmaksızın fâil-i muhtâr olduğunu ifade ettiğinden en yüce ibadet kabul edilmiştir.¹⁴³⁴ Ma‘rifet, nesh ile bedâyı birbirine benzetirken Allah’a cehalet isnadı anlamında bir bedâyı ise Şîa’ya isnad etmenin büyük bir iftira olduğunu belirtmekte ve gerek klasik gereke çağdaş Sünnî âlimlerin bu konuda Şîa’yı suçladıklarını dile getirmektedir.¹⁴³⁵ Ancak İmâmî âlimler her ne kadar bedânın nesh gibi olduğunu ifade etseler de Şîî rivayet kaynaklarında bedâyâ yüklenen anlamın ve ona atfedilen faziletin nesh için bulunmadığı dikkat çekmektedir.

3. 6. 3. Neshin Çeşitleri

Klasik ve çağdaş dönem Sünnî tefsir ve ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında neshin; hükmü ve tilâveti mensûh, tilâveti mensûh ancak hükmü bâkî, hükmü

¹⁴³² İlhan, “Bedâ”, 5/290-291.

¹⁴³³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 3/399-406.

¹⁴³⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 3/378.

¹⁴³⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/269-271.

mensûh ama tilaveti bâki olmak üzere üç kısma ayrıldığı görülmektedir.¹⁴³⁶ Şîi geleneğin tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarına bakıldığında da çağdaş döneme kadar Sünnî müelliflerin bu taksimine benzer bir taksim yapıldığı görülmektedir.

Nitekim klasik dönem Şîi müfessirlerinden Tûsî, neshi üç kısma ayırmaktadır:

a) Hükümü mensûh, metni bâki olan âyetler: Tûsî neshin bu kısmına, kocası ölen kadının iddetinin bir yıl olduğunu belirten Bakara sûresi 240. âyetin, aynı sûrenin “İçinizden ölen birinin geriye bıraktığı hanımı, (evlenmeden, süslenmeden, görücüye çıkmadan) kendi başına dört ay on gün bekler...”¹⁴³⁷ mealindeki 234. âyetiyle, Hz. Peygamberle görüşmeden önce sadaka vermeyi emreden Mücâdele sûresi 12. âyetinin “Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi?”¹⁴³⁸ mealindeki bir sonraki âyetle ve yine müminlerin savaşta düşmana karşı sayı bakımından durumlarını bildiren Enfâl sûresi 65. âyetinin aynı şekilde bir sonraki âyetle neshedilmesini örnek olarak vermektedir.

b) Lafzı mensûh, ancak hükümü bâki olan âyetler: Tûsî, neshin bu kısmına ise hükümü geçerli olmakla birlikte lafzı neshedildiği belirtilen “الشَّيْءُ الشَّرِيعَةُ إِذَا زُفِيَا”¹⁴³⁹ şeklindeki recm âyetini örnek olarak vermektedir.

c) Hem lafzı hem de hükümü mensûh olan âyetler: Tûsî'nin bu kısma örneği, Sünnî hadis kaynaklarında Hz. Âişe'den nakledilen ve sütkardeşliğinde haramlığı gerektiren on emmenin beş emmeyle neshedildiği, daha sonra beş emmenin de tilâvet ve hükümünün neshedildiğine dair rivayettir.¹⁴³⁹

Tûsî'nin üçüncü kısım için verdiği söz konusu örneği, Sünnî hadis kaynaklarında yer alan bir rivayete dayandırmasından hareketle, onun neshin bu türünün bir bakıma Kur'an'da mevcut olmadığını söylemeye çalıştığı ifade edilmiştir. Zira bu tür neshin varlığını kabul etmek, Kur'an'da tahrif olduğu iddia etmekle aynı kapıya çıkmaktadır.¹⁴⁴⁰ Ancak bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, klasik dönem Şîa âlimlerinin neshin üç türünü kabul etme noktasında olumsuz bir tavrı söz konusu değildir. Neshin hem hükümü hem de tilaveti mensûh ve tilâveti

¹⁴³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 277-279; Süyûtî, *el-İtkân*, 527-529; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/167-169; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis*, 215.

¹⁴³⁷ el-Bakara, 2/240.

¹⁴³⁸ el-Mücâdele 58/13.

¹⁴³⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/13.

¹⁴⁴⁰ Demir, *Kur'an'ın Şîi Yorumu*, 224.

mensûh hükmü bâki türlerinin Kur'an'ın tahrifine sebep teşkil ettiği yönündeki bir söylemin daha çok çağdaş dönemde bazı Şîî müellifler tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir. Diğer taraftan, şayet Tûsî neshin üçüncü türüne Kur'an'ın tahrifine götüreceği nedeniyle olumsuz bir tavır takınmış olsaydı, bunu neshin ikinci türü olan tilâveti mensûh, hükmü bâki kısmı için de takınması gerekirdi. Zira çağdaş dönem Şîî müellifler, neshin her iki türünü de Kur'an'ı tahrif olarak nitelemekte ve bu konuda Ehl-i sünnet'i suçlamaktadırlar. Dolayısıyla Tûsî'nin olumsuz tavrının tamamen söz konusu Hz. Âişe rivayetine yönelik olduğu; yoksa neshin üçüncü türüne karşı olmadığı söylenebilir.

Şîa'nın en önde gelen müfessirlerinden Tûsî'nin neshin üç türüne karşı olumlu yaklaşımını diğer Şîî müelliflerde de görülmektedir.¹⁴⁴¹ Örneğin; Tabersî de Tûsî gibi neshin üçe taksimini benimsemiş, ancak onun neshin üçüncü türü için Hz. Âişe'den nakledilen on emmeyle ilgili rivayetin yerine Hz. Ebû Bekir'den aktarılan “Babalarınızdan yüz çevirmeyin; zira babalarınızdan yüz çevirmeniz küfürdür.”¹⁴⁴² şeklindeki rivayete yer vermektedir. Bunun yanında Tabersî de neshin ikinci türü için örnek verdiği recm âyeti için temrîz sîgasıyla “Bu ayet inzâl olunmuştu; ancak lafzı kaldırıldı denildi.” ifadesini kullanarak, söz konusu rivayete karşı temkinli olduğu izlenimini vermektedir. Ancak peşi sıra başka örnekler vererek neshin bu türünün gerçekleştiğine dair birçok haber geldiğini de ifade etmektedir.¹⁴⁴³ Bir başka Şîî müellif İbnü'l-Atâ'îkî de neshi benzer şekilde üç kısma ayırırken, bunun ikinci ve üçüncü kısmının Kur'an'ı tahrif olduğu yönünde hiçbir görüş ya da îmâda bulunmamaktadır.¹⁴⁴⁴

Görüldüğü üzere klasik dönemde neshin çeşitleri konusunda Sünnî ve Şîî âlimler aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Ancak çağdaş döneme gelindiğinde ise neshin yalnızca lafzı bâki hükmü mensûh olan kısmının Şîî âlimler tarafından

¹⁴⁴¹ Ebû'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cenân*, 1/ 6-7.

¹⁴⁴² Buhârî, “Ferâiz”, 6386.

¹⁴⁴³ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/248.

¹⁴⁴⁴ İbnü'l-Atâ'îkî de neshin hükmü bâki metni mensûh kısmına aynı şekilde recm âyeti örneğini verirken, hem hükmü hem de metni mensûh kısmına ise Tûsî ve Tabersî'nin aksine “Âdemoğlunun iki vadi dolusu altın ve gümüşü olsa üçüncüsünü ister. Şayet üç vadi dolusu altın ve gümüşü olsa dördüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur” rivayeti ile İbn Mes'ûd'dan nakledilen “Rasûlüllah bana bir âyet okuttu. O âyeti ezberledim ve yazdım. Gece olduğunda ezberime müracaat ettim, ancak hiçbir şey hatırlayamadım. Mushafa müracaat ettiğimde bir de ne göreyim, sayfa bembeyaz! Rasûlüllah'a bu durumu haber verdiğimde bana ‘O âyet kaldırıldı’ cevabını verdi”. bk. Atâ'îkî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 74.

kabul edildiğini, diğer iki kısmın ise tahrif ile eşdeğer tutularak bu noktada Ehl-i sünnet'in suçlandığını görmekteyiz. Neshin bu kısımlarının tahrif olarak değerlendirildiği ilk tefsirin Cevâd Belâgî'nin eseri olduğu söylenebilir.¹⁴⁴⁵ Zira o, tefsirinin mukaddimesinde bu konuyu derinlemesine ele almakta ve her ne kadar nesh bağlamında olmasa da neshin tilâveti mensûh kısmına örnek olarak verilen recm âyetine dair rivayetlerin ve “Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa...” şeklinde nakledilen sözün kesinlikle Kur'an'ın yüceliği ile bağdaşmadığını ifade etmektedir.¹⁴⁴⁶ Bu yaklaşım çağdaş dönemde Şii âlimler arasında kabul görmüş; Tabâtabâî, Hûî ve Cevâd Muğniyye gibi isimler de bu görüşü paylaşmışlardır.¹⁴⁴⁷

Hâdî Ma'rifet ise önceki âlimlerin ve muhaddislerin neshi üç kısma ayırdıklarını belirttikten sonra, bu kısımları tek tek ele almaktadır. Ancak o da neshin sadece “hükmü mensûh lafzı bâkî” kısmını caiz görmekle birlikte neshin diğer iki türünü Kur'an'ın tahrifiyle eş değer tutmaktadır. Onun bu konudaki görüşlerinin, daha çok hocası Hûî'nin görüşleriyle paralellik arzettiği görülmektedir.

Ma'rifet, hem tilavet hem de hükmün beraberce nesh edilmesine delil olarak getirilen ve Hz. Âişe'den sahih bir isnatla geldiğini belirtilen rivayeti¹⁴⁴⁸ de sert bir şekilde eleştirmektedir. Ma'rifet, böyle bir neshi kabul etmenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir âyetin Kur'an'dan iskâtı anlamına geldiğini, bunun da apaçık tahrif olduğunu söyleyerek, “Kur'an'da tahrif olmadığını belirtenlerin, böyle bir görüşü benimsemelerinin garip olduğunu” iğneleyici bir üslûpla dile getirmektedir. Ayrıca Ma'rifet, bu tür bir neshin vukûunu

¹⁴⁴⁵ Belâgî, bunu “الأصقبك رامة القرآن الكريم” Kur'an-ı Kerîm'in yüceliğine karşı ilâştirilen bazı şeyler” başlığı altında vermekte, ancak tahrif ifadesini kullanmamaktadır. bk. Cevâd Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/16.

¹⁴⁴⁶ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/16-23. İlginç olan husus ise erken dönem Şii kaynaklarda söz konusu rivayetlerin Kur'an'dan niye çıkarıldığı sorgulanıp bu Kur'an'ın tahrifine yönelik bir delil olarak kabul edilirken, çağdaş dönemde ise bu rivayetlerle Kur'an'ın korunmuşluğuna zarar verildiği dile getirilip yine Ehl-i sünnet'in tahrifle suçlanmasıdır. bk. İbn Seyyâr, *et-Tahrîf ve't-tenzîl*, 112.

¹⁴⁴⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/256, 20: 266; Hûî, *el-Beyân*, 201-206; Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, 1/169-170; Ahmet Karadağ, *Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif'inde Kur'an'ı Yorumlama Metodu* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 59; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/275-282, 8/137-150.

¹⁴⁴⁸ Söz konusu rivayete göre Hz. Âişe, “Bilinen on defa emmenin (nikâhı) haram kılacağı, Kur'an kapsamında nâzil olan âyetlerdendi. Sonra bu âyet, “Bilinen beş emmenin nikâhı haram kılacağı âyeti ile neshedildi. Bu âyet, Kur'an âyetleri içinde okunuyorken Allah Rasûlü vefat etti.” demiştir. bk. Müslim, “Radâ”, 24; Tirmizî, “Radâ”, 3.

Müslümanların icmâsıyla isbata çalışan Zürcânî'yi de eleştirmektedir.¹⁴⁴⁹ O, haber-i vahidle Kur'an âyetlerinin sâbit ya da mensûh olamayacağı konusunda Müslümanların ittifakının bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Ma'rifet, Zerkeşî gibi âlimlerin bu rivayetleri te'vil etmeye çalıştıklarını;¹⁴⁵⁰ Serahsî, Abdurrahman el-Cezîrî, Ali es-Sâyis ve Ali Hasan el-Arîd gibi isimlerin de bu tür âhad haberleri reddettiklerini ifade etmektedir.¹⁴⁵¹

Şu var ki Serahsî'nin kaynaklarda birçok örneği aktarılan âyetin tilavetinin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra¹⁴⁵² neshinin caiz olmadığını söylemesi, klasik dönem âlimleri içerisinde bu görüşü dile getiren nadir isimlerden olması açısından önemlidir. Zira Serahsî; recm âyeti, on emme ile ilgili rivayet ve benzeri rivayetlerin İslam'a zarar vermek isteyen mühlidler tarafından uydurulduğunu ifade etmekte ve Şâfiî'nin bunu ictihadında delil olarak kullanmasını da tenkit etmektedir. Ona göre, bu rivayetin batıl olmasındaki en önemli gerekçe, Kur'an'ın korunmuşluğudur. Zira vahyin bir kısmı hakkında bu tarz bir neshin caiz görülmesinin, Kur'an'ın tamamında da böyle bir neshi caiz görmeyi gerektireceğini belirtmektedir.¹⁴⁵³

Ehl-i sünnet ve Şîî âlimleri hem tilavet hem de hükmün beraberce neshine tarih boyunca eserlerinde yer vermişler ve çağdaş döneme kadar kimse bunun tahrif olduğunu dile getirmemiştir. Ancak Ma'rifet, burada söz konusu rivayetlerin daha çok Ehl-i sünnet kaynaklarında yer almasından hareketle olsa gerek, kendi mezhebinden birçok âlimin neshin bu kısmına eserlerinde yer vermesine yönelik en ufak bir eleştiri yapmamaktadır.

Ma'rifet, neshin ikinci kısmını oluşturan "lafzı mensûh ama hükmü baki olan âyetler" iddiasına da karşı çıkmakta ve İmâmiyye'ye göre bunun da batıl

¹⁴⁴⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/214.

¹⁴⁵⁰ Zerkeşî, Hz. Âişe'nin "Rasûlullah vefat ettiğinde o âyetler Kur'an'dan okunuyorlardı" ifadesinin, söz konusu âyetin Rasûlullah'ın vefatına yakın bir zamanda nesholunduğuna ve bu durumun insanların bir kısmına ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra ulaştığına delalet ettiği şeklinde yorumlamıştır. bk. Zerkeşî, *el-Burhan*, 279.

¹⁴⁵¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/275-279.

¹⁴⁵² Serahsî, "*Sana (Kur'an'ı) okutacağız; artık Allah'ın dilediği hariç, sen hiç unutmayacaksın...*(el-A'lâ 87/6-7)" âyetinin, neshin bu türünün Hz. Peygamber hayattayken caiz olduğuna delil olduğunu belirtmekte, ancak herhangi bir örnek vermemektedir. Buna örnek olarak verilen rivayetleri ise o Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleştiğini söyleyerek onun vefatından sonra nesh olmayacağı gerekçesiyle reddetmektedir. bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/78-80.

¹⁴⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/78-80.

olduğunu ifade etmektedir. Ehl-i sünnet'in fakihlerinden ve muhakkik imamlarından çoğunun, sahih zannettikleri ahad haberlere dayanarak bu tür bir neshi kabul ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca Ma'rifet, rivayetler sahih olsa dahi Kur'an'a bir takım şüphelerin girişine zemin hazırlayan bir meselede isnadın sahihliğinin önemli olmadığını söylemektedir.¹⁴⁵⁴

Neshin tilaveti mensûh hükmü bâki kısmına verilen örneklerden en önemlisi, recm âyeti olarak da bilinen “الشَّيْخُ الْكَبِيرُ إِذَا زَنَى فَرَجَ حَمِيمٍ هُمُ الْيَتِيمُ أَلَمْ يَنْزِلْ اللَّهُ وَاللَّهُ” / Yaşlı kadın ve erkek zina yaptıkları zaman Allah'tan bir ceza olarak onları recmedin...” rivayetidir. Hâdî Ma'rifet'in de içinde olduğu çağdaş dönem Şîî âlimleri, recm âyeti olarak bilinen bu âyetin, tilâveti mensûh ama hükmü bâki olan bir âyet olduğuna kesinlikle karşı çıkmakta ve bunu tahrif olarak nitelemektedirler. Ancak ne ilginçtir ki aynı âlimler, söz konusu rivayetin Şîa'nın en temel hadis kaynağı olan Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde de zikredilmiş olmasına¹⁴⁵⁵ ve Şîa müfessirlerinin neshin kısımlarını zikrederken her defasında recm âyetini örnek vermesine sessiz kalmaktadırlar.¹⁴⁵⁶

Hâdî Ma'rifet, neshin bu kısmını değerlendirirken, yemin keffâreti ile ilgili “فَبِمَنْ لَمْ يَجْزِ فَصْرِي الْمُبْتَغَىٰ ذِيَّامٍ” *Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*¹⁴⁵⁷ âyetini İbn Mes'ûd'un “ثَلَاثَ أَيَّامٍ يَتَعَلَّعَات” üç gün peşpeşe oruç tutmaları gerekir.” şeklindeki okumasından hareketle, Serahsî'nin yemin keffaretini “üç gün peş peşe oruç tutma” olarak belirtmesini de eleştirmektedir. Ma'rifet, Serahsî'nin söz konusu âyete yönelik olarak; “Bu şekliyle âyetin, İbn Mes'ûd hariç bütün herkesin kalbinden silindiği, ancak haber-i vahidle amel caiz olduğundan dolayı tilavetin neshinden sonra da hükmün bu şekilde kaldığı” yönündeki istidlâlinin zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁵⁸ Ona göre bu tür rivayetlerin *Kütüb-i Sitte* dâhil Ehl-i sünnet'in birçok sahih hadis eserinde yer alması Sünnî âlimleri yanıltmış ve

¹⁴⁵⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2: 280.

¹⁴⁵⁵ Küleynî'de Yûnus→Abdullah b. Sinân kanalıyla nakledilen bir rivayette Ebû Abdullah'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “أَذَانُ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ إِذَا زَنَى فَرَجَ حَمِيمٍ هُمُ الْيَتِيمُ أَلَمْ يَنْزِلْ اللَّهُ وَاللَّهُ” *Recm (cezası), Kur'an'da yer alan Yüce Allah'ın şu âyetidir: Yaşlı kadın ve erkek zina yaptıkları zaman onları kesinlikle recmedin. Çünkü onlar şehvetlerine mahkûm olmuşlardır.*” bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 7/114.

¹⁴⁵⁶ bk. İbn Seyyâr, *et-Tahrîf ve't-tenzîl*, 110.

¹⁴⁵⁷ el-Mâide 5/89.

¹⁴⁵⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/81; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/280.

her ne kadar tenkit ve tahkik usullerine aykırı olsa da Sünnîler bu rivayetleri kabul etmek zorunda kalmışlardır.¹⁴⁵⁹

Müellif, neshin üçüncü kısmı olan “tilavetin değil de yalnızca hükmün neshedilmesi” hususuna dair bütün âlimlerin hem câiz hem de Kur’an’da vaki olduğuna dair ittifak ettiklerini belirtmekte ve neshin bu kısmını üçe ayırmaktadır:

Birincisi; katî sünnet veya icmâ ile bir âyeti kerimenin muhtevasının neshedilmesidir. Bunun örneği; kocası ölen kadının evden çıkarılmaksızın kocasının malından bir yıla kadar faydalanabileceğini bildiren âyetin (Bakara 2/240), iddet ve miras âyetleriyle (Bakara 2/234 ve Nisâ 4/11) neshedilmesidir. Ona göre bu âyetler arasında zahiren bir çelişki bulunmuyorsa da katî sünnet ve Müslümanların icmâsı söz konusu âyetler arasında neshin vukuunu haber vermektedir.¹⁴⁶⁰

İkincisi; bir âyetin hükmünün peşi sıra zikredilen ve aynı hükümle ilgili diğer bir âyetle neshedilmesidir. Zira bu nesih gerçekleşmeyecek olsa bu takdirde ikinci âyetin nüzûlü anlamsız hale gelmektedir. Mesela; Mücâdele sûresi 12. âyetle emredilen sadakanın hemen bir sonraki 13. âyetle neshedilmesi bu kısma örnektir. Ma‘rifet’e göre, neshin bu kısmında ihtilaf bulunmamaktadır.

Üçüncüsü; bir âyetin hükmünün, peşi sıra gelmeyen ancak aralarındaki çelişkiden dolayı cem’ edilmesi mümkün olmayan başka bir âyetle neshedilmesidir. Ancak şu var ki Ma‘rifet’e göre iki âyet arasındaki bu çelişkinin tahsis ve takyid ile giderilemeyen küllî bir tezatlık içermesi gerekir. Bu iki âyet arasında küllî bir çelişkinin bulunduğu kesin olarak hüküm verebilmek de ancak mâsumdan gelen bir haberle mümkündür.¹⁴⁶¹ Hocası Hûi ise iki âyet arasındaki bu tür bir çelişkinin asla bilinemeyeciğine istinâden neshin bu kısmının Kur’an’da vâki olmadığını söylemiştir.¹⁴⁶²

Hâdî Ma‘rifet, önceleri neshin “yalnızca hükmü mensûh” kısmını kabul ettiği için onu yukarıda görüldüğü şekilde üçe taksim etmiştir. Ancak daha sonra bu görüşünden dönmüş ve yalnızca hükmü mensûh olduğu söylenen âyetlerdeki neshi “şartlı nesih ve tedricî nesih” olarak kavramsallaştırmıştır.

¹⁴⁵⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/282.

¹⁴⁶⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/283.

¹⁴⁶¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/283-84.

¹⁴⁶² Hûi, *el-Beyân*, 306.

a) Şartlı Nesih: Onun “nesh-i meşrûṭ” (النسخ المشروط) veya “nesh-i muvakkat” (النسخ الموقت) olarak kavramsallaştırdığı neshin bu türü, belli şartlara bağlı olan birinci hükmün, şartların değişmesi sonucunda yeni bir hükümle neshedilmesidir. Ancak mensûh olan evvelki hükmün, bir başka bölgede yahut zamanda tekrar geri dönmesinin mümkün olmasıdır.

Müellif, Allah yolunda verilmesi vacip olan sadakayı bu kısma örnek olarak vermektedir. Şöyle ki Hz. Allah, infâk adı altında devletin mâlî yapısının takviye edilmesini müminlere vacip kılmıştır. Ancak sonrasında zekât, humus¹⁴⁶³ ve haracın farz kılınması ile birlikte bu vucûbiyet ortadan kalkmıştır. Fakat bu teklifin ortadan kalkması tamamen mevcut şartlar gereği olup, devletin yardıma muhtaç olduğu bir dönemde söz konusu infak ile ilgili hükümler yeniden devreye girmekte ve geçerliliğini devam ettirmektedir. Ma‘rifet’e göre, İslam’ın ilk dönemlerinde kâfirlere karşı müsamahakâr davranılmasının emredilmesi de böyledir. Zira İslâm’ın garip olduğu dönemlerde inanmayanlara karşı hoşgörüyü emreden âyetlerin geçerliliği, söz konusu şartların tekrar ortaya çıkması durumunda yeniden devreye girmektedir.¹⁴⁶⁴

b) Tedrîcî nesih: Neshin bu türü, hükmün başlangıçta açık bir şekilde neshedilmeyip, tedricen neshedilmesini ifade etmektedir. Ma‘rifet’e göre, içkiyle mücadele ve serkeşlik halinde kadının dövülmesinin caiz olması ile ilgili hükümler buna örnektir. Meselâ; İslâm, kadınların gelişigüzel şekilde zulüm gördüğü Câhiliye âdetini kaldırmış ve kadının dövülmesini sınırlandırmıştır. Daha sonra da Hz. Peygamber, “Sizden biriniz kölesini dövdüğü gibi günün başında hanımını dövüp günün sonunda onunla birlikte yatağa girmekten utanmıyor mu?” buyurmak suretiyle bu Câhiliye uygulamasına tümüyle son vermiştir.¹⁴⁶⁵

Aslında Hâdî Ma‘rifet, Sünnî çevrelerde bazı araştırmacılar tarafından da gündeme getirilmiş olan Kur’an âyetleri arasında neshin vaki olmadığı fikrini savunmaktadır. Ancak o direkt olarak bunu söylememekte, neshin cumhur

¹⁴⁶³ Humus, genel İslâmî anlayışa göre ganimetten ve bu hükümde sayılan belli başlı mallardan alınan beşte birlik payı ifade etmektedir. Şîa’da ise humus, V/XI. Yüzyıldan itibaren daha geniş kapsamlı değerlendirilmiş, fıkıh kitaplarında zekattan sonra bir bölüm olarak ele alınmış ve giderek kurumsallaşmıştır. bk. Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/369-370.

¹⁴⁶⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/269-271

¹⁴⁶⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/285-86.

¹⁴⁶⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/286-291.

tarafından kabul görmüş ıstılahî anlamını reddetme yoluna gitmektedir. Esasen Sünnî çevrelerde neshi kabul etmeyenlerin de itirazı, bir âyetin hükmünün ilelebet kaldırılmasınadır. Bu bağlamda örneğin; neshi reddeden çağdaş araştırmacılardan M. Sait Şimşek de aralarında nâsih-mensûh ilişkisi olduğu ifade edilen Enfâl sûresinin 65 ve 66. âyetleri arasında neshin vaki olmadığını belirtirken iki âyetin de farklı zemin ve şartlarda geçerli olduğunu söylemektedir.¹⁴⁶⁶

Sonuç olarak Ma‘rifet, bir âyetin hükmünün başka bir âyet tarafından bir daha uygulanmamak üzere kaldırılması diye bir şeyin Kur’an’da mevcut olmadığını iddia etmektedir.

3. 6. 4. Mensûh Olduğu Belirtilen Âyetlere Dair Görüşleri

Hâdî Ma‘rifet’in tilaveti bâki olup hükmü mensûh olduğu ifade edilen âyetlere dair iki farklı görüşü bulunmaktadır. Müellif, önceleri bu şekilde mensûh olan âyetlerin sayısının sadece on küsur olduğunu belirtmektedir. Ayrıca mensûh âyetlerin sayısını, iki yüzün üzerine çıkaranların ise neshi tahsis ve takyid gibi manalarda kullandığını vurgulamaktadır. Ancak müellif daha bu görüşünden dönmüş ve “hükmün ebediyyen kaldırılması anlamında” bir neshin Kur’an’da bulunmadığını öne sürmüştür. Aşağıda verdiğimiz örneklerde müellifin yaşamış olduğu bu fikri dönüşümü görmek mümkündür.

Hâdî Ma‘rifet, *et-Temhîd*’in eski baskılarında da görüldüğü üzere önceleri 8 konudaki âyet grubu arasında nâsih-mensûh ilişkisi olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda Ma‘rifet, Mücâdele sûresi 12. âyetin hemen peşinden gelen 13. âyetle; Enfâl sûresi 65. âyetin 66. âyetle; Bakara sûresi 240. âyetin yine Bakara 234. âyet ve miras âyetleriyle; Nisâ sûresi 15 ve 16. âyetin Nûr sûresi 2. âyetle; Enfâl sûresi 72. âyetin Ahzâb sûresi 6. âyetle neshedildiği görüşündedir. Yine Ma‘rifet, müşriklere ve Ehl-i kitaba karşı iyi davranma ve onlarla anlaşma yapmayla ilgili âyetlerin savaşa izin veren âyetlerle neshedildiğini söylemiştir. Son olarak o, cihadı emreden âyetlerin önce sadece cihada izin verme, sonra inanmayanlara baş kaldırma ve son olarak da topyekûn imha şeklinde bir tadrîcilik içerdiğini ve her bir aşamanın kendisinden sonraki aşamayı ifade eden âyetlerle neshedildiğini

¹⁴⁶⁶ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 326-328.

savunmuştur.¹⁴⁶⁷ Fakat Ma‘rifet’in yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu görüşünden döndüğü anlaşılmaktadır. Zira *et-Temhîd*’in onun vefatından sonra yapılan baskılarında bu âyetler arasında klasik anlamda neshin olmadığına dair ifadeler yer verilmiştir.¹⁴⁶⁸

Şimdi ise müellifin daha önce mensûh olduğunu belirttiği âyetlere karşı daha sonraki yaklaşımının anlaşılması için burada birkaç örneğe yer vermek istiyoruz:

a) Necvâ âyeti olarak da bilinen Mücâdele Sûresi 12. âyeti: Yüce Allah, müminlerin Hz. Peygamber’e gereksiz soru sorup onun vaktini almaları üzerine, “*Baş başa konuşmanızdan önce sadaka vermekten ürktünüz mü? Bunu yapmadınız ve Allah da sizin tövbelerinizi kabul etti. Şu halde namazı dosdoğru kılın ...*” buyurarak, Hz. Peygamber’le özel görüşme öncesinde sadakayı vermeyi emretmiş, ancak hemen peşinden gelen, “*Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın...*”¹⁴⁶⁹ âyetiyle de bu yükümlülüğü kaldırmıştır. Sadaka vermenin emredildiği söz konusu âyetle amel eden tek sahâbenin Hz. Ali olduğu, onun bir dinarını on dirhem mukabilinde bozdurarak Rasûlullah’la her görüşmesinden önce bir dirhem tasadduk ettiği, gerek Sünnî gerekse Şîî tefsirlerde zikredilmektedir.¹⁴⁷⁰

Müellifin, mensûh âyete örnek olarak ilk önce necvâ âyetini örnek vermesinin sebebi muhtemelen, bu âyetin hocası Hûî’ye göre Kur’an’da neshin vaki olduğu tek âyet olmasıdır. Hûî’ye göre bu âyetlerde neshe hükmetmekten başka çare yoktur. Zira Hz. Allah, ilk âyette Rasûlullah’ın tüm hayat evresini kapsayacak bir emirde bulunmuş, ancak ümmetin mala olan düşkünlüğü emrin devam etmesine engel olmuştur. Hûî’ye göre, necvâ sadakasının farz kılınmasının hikmeti ise Hz. Ali’nin ashab içerisindeki konumunun ortaya çıkarılmasıdır.¹⁴⁷¹ Ma‘rifet de *et-Temhîd*’in eski baskılarında bu âyetler arasında nesh olduğu konusunda hiçbir ihtilafın olmadığını kaydetmektedir.¹⁴⁷²

¹⁴⁶⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 300-316 (2006 Câmiatü’l-müderrişîn baskısı).

¹⁴⁶⁸ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/295-307.

¹⁴⁶⁹ el-Mücâdele 58/13.

¹⁴⁷⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 28/15; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/309; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/186.

¹⁴⁷¹ Hûî, *el-Beyân*, 375-380.

¹⁴⁷² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/300-301 (2006 Câmiatü’l-müderrişîn baskısı).

Hâdî Ma‘rifet, *et-Temhîd*’in yeni baskısında ise hocasının aksine Râzî’nin tefsirinde naklettiği Ebû Müslim el-İsfahânî’nin görüşünün isabetli olduğunu dile getirmektedir. Ebû Müslim’e göre, söz konusu âyette nesh yoktur ve imtihan maksadıyla muvakkat olarak bu sadaka müminlere farz kılınmıştır. İmtihanın maksadının yerine gelmesiyle de emrin müddeti sona ermiştir. Râzî de Ebû Müslim’in bu görüşünün güzel olduğunu ifade etmiştir. Ma‘rifet, Ebû Müslim’in bu görüşünü zikrettikten sonra bu görüşü “son derece ince” olarak nitelemekte ve bu âyetten maksadın, emir sahiplerinin vakitlerinin zayi olmaması için müminlerin terbiye edilmesi olduğunu söylemektedir. O, bu hükmün farz kılınması ve kaldırılmasını ebedî bir düstûr olarak müminlerin terbiyesi için ortaya konulmuş bir tiyatro gösterisine benzetmekte ve bu âyetin dâimî olarak mensûh olmasını reddetmektedir.¹⁴⁷³

b) Enfâl Sûresi 65. âyet: Allahü Teâlâ, Enfâl sûresi 65. âyette “...*Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, (savaşta) iki yüz inkârcıya galip gelir. Eğer sizden (sabırlı) yüz kişi olursa, inkârcılardan bin kişiye galip gelir...*” buyurmuş, akabinde ise “*Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir...*”¹⁴⁷⁴ âyetini inzâl etmiştir.

Sünnî ve Şîî birçok müfessire göre bu iki âyet arasında nâsih-mensûh ilişkisi vardır. Şöyle ki birinci âyet nâzil olmuş, daha sonra müminlerin zaafiyeti belirince, bu seferde hükmü daha hafif olan bir sonraki âyet nâzil olmuştur.¹⁴⁷⁵ Hâdî Ma‘rifet de *et-Temhîd*’in eski baskılarında görüldüğü üzere önceleri bu iki âyet arasında nesh olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁷⁶

Ma‘rifet, daha sonra bu görüşünden dönmüş ve bu iki âyet arasında klasik anlamda nesh olmadığını savunmuştur. Ona göre bu iki âyet, müminlerin hayatlarında her daim karşılaşılan güçlülük ve zayıflık hallerine göre onları eğitmeyi amaçlamaktadır. Eğer müminler güçlü ve ihlaslı olurlarsa on kişiye karşı koyabilir; ancak zayıf ve güçsüz olurlarsa bu takdirde yalnızca iki kişiye karşı koyabilirler. Dolayısıyla iki âyet arasında nesh söz konusu olmayıp müminler

¹⁴⁷³ Ma‘rifet, *et-Temhid*, 2/296-297.

¹⁴⁷⁴ el-Enfâl 8/65.

¹⁴⁷⁵ Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/676.

¹⁴⁷⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/301-302 (2006 Câmîatü’l-müderrişîn baskısı).

güçlü olduklarında birinci teklif; güçsüz olduklarında ise ikinci teklif geçerli olmaktadır. Ma‘rifet burada hocası Hûî’nin yaklaşımını da eleştirmektedir.¹⁴⁷⁷ O, hocası Hûî’nin necvâ âyeti ile bu âyet arasında nesih meselesi açısından bir fark olmamasına rağmen necvâ âyetini mensûh sayarken bunu mensûh addetmemesini tutarsızlık olarak görmektedir.

c) Bakara sûresindeki “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler...”¹⁴⁷⁸ âyetinin yine aynı sûresindeki “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler...”¹⁴⁷⁹ âyetiyle neshedildiğine dair hem Sünnî kaynaklarda hem de Şîî kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır.¹⁴⁸⁰ Hatta Şîî rivayet kaynaklarında bu hususun tevâtür derecesine ulaştığına dikkat çekilmektedir.¹⁴⁸¹ Hâdî Ma‘rifet de önceleri Bakara 240. âyetin aynı sûrenin 234. âyetiyle veya miras âyetleriyle neshedildiğini düşünmektedir. Hatta hocası Hûî’nin bu âyetin muhkem olduğunu savunması üzerine onunla tartıştığını anlatmaktadır. Ma‘rifet, Hûî’ye bu iki âyet arasındaki neshe dair çok sayıda rivayet olduğundan bahsetmiş, ancak Hûî bunların hepsinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Ma‘rifet, neden fetvalarında hiç Bakara 240. âyete göre verilmiş bir fetvasının olmadığını sorarak hocasını sıkıştırmış, bunun üzerine Hûî de bu konuda fetva yazacağından söz etmiştir. Ma‘rifet, 20 yıl geçmesine rağmen hala hocasının bu konuda bir şey yazmadığını belirterek hocasının bu âyeti mensûh kabul etmemesini eleştirmiştir.¹⁴⁸²

Ma‘rifet, *et-Temhîd*’in yeni baskısında yer alan ifadelerine göre ise bu âyetler arasındaki nesh olduğuna dair görüşünden dönmüştür. Zamanında hocasıyla bu konuda tartıştığını, fakat artık hocasının görüşündeki inceliği

¹⁴⁷⁷ Zira Hûî nesh olabilmesi için nâsîh ve mensûh âyetin peşi sıra gelmesini şart koşturmaktadır. Dolayısıyla ona göre doğru olan, necvâ âyetinde olduğu gibi burada da neshin vukuuna hükmetmesidir. Ancak Hûî bu iki emrin arasında amel edecek kadar bir müddetin olmadığını, siyâkın da buna işaret ettiğini dile getirerek iki âyet arasında neshin vukuunu reddetmektedir. Bu durumda ona göre birinci hüküm vacip değil müstehap hükümdür. Ancak Ma‘rifet hocasının aksine siyak-sibakın iki âyet arasında nüzûl açısından bir zaman aralığının olmadığına delalet etmediğini belirtmekte ve birinci hükmü müstehap saymaya gerek olmadığını ifade etmektedir. bk. Hûî, *el-Beyân*, 354-355; Ma‘rifet, *et-Temhid*, 2/297-298.

¹⁴⁷⁸ el-Bakara 2/240.

¹⁴⁷⁹ el-Bakara 2/234.

¹⁴⁸⁰ Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/204; Şübbî, *Tefsîru Şübbî*, 76; Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 1/309.

¹⁴⁸¹ Hür el-Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, 15/451.

¹⁴⁸² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/302-316 (2006 Câmiatü’l-müderrişîn baskısı).

gördüğünü belirterek hocası gibi bu âyetler arasındaki neshi reddetmiştir. Buna göre âyet, eşleri ölen kadınların evlerinden çıkarılmaları konusunda aceleci davranılmaması gerektiğine dair ahlâkî bir hüküm koymaktadır. Ma‘rifet, hocasının bu hükmün müstehap olduğuna dair görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, Ebû Müslim el-İsfahânî’nin de bu görüşte olduğunu ve Râzî’nin de onun görüşünü beğendiğini zikretmektedir.¹⁴⁸³

d) Ma‘rifet birçok âyette ise Şîi müellif İbnü’l-Atâ’ikî’nin mensûh olduğunu ifade ettiği âyetlere itiraz etmektedir. Örneğin; İbnü’l-Atâ’ikî, “(Rasûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?”¹⁴⁸⁴ âyetinin, “seyf âyeti” olarak bilinen Tevbe sûresi 5. âyet ile neshedildiğini belirtmektedir. Ma‘rifet ise bu ve benzeri âyetlerin, “Sen, onlara zor kullanacak değilsin”¹⁴⁸⁵ âyetinde belirtildiği gibi, Rasûlullah’a teselli için indirildiğini, böylece iki âyet arasında neshin söz konusu olmadığını ifade etmektedir.

Özetle Ma‘rifet, önceleri sekiz konudaki âyetler arasında klasik anlamda nesh olduğunu savunmuş, ancak daha sonra gerek tefsirlerde gerekse nâsih-mensûh türü eserlerde mensûh olduğu öne sürülen âyetlerin hiçbirisinin bir daha amel edilmemek üzere neshedildiği düşüncesine karşı çıkmış ve âyetleri birbirleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır.

3. 7. İ‘CÂZÜ’L-KUR’ÂN

“İ‘câz” kelimesi, sözlükte “gücü yetmemek ve yapamamak” gibi anlamlara gelen “جَعَجَ” kökünden türemiştir.¹⁴⁸⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de “i‘câz” ve yine aynı kökten türemiş olan “mu‘cize” kelimeleri yer almazken, bunların yerine “âyet” ve “beyyine” kelimeleri tercih kullanılmıştır.¹⁴⁸⁷ “İ‘câzü’l-Kur’ân” kavramı ise “Kur’an’ın, sahip olduğu edebî yönü ve muhtevası sebebiyle bir benzerinin getirilememesi” olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁸⁸ Ancak i‘câzın hangi yönden olduğu

¹⁴⁸³ Ma‘rifet, et-Temhîd, 2/299-301.

¹⁴⁸⁴ Yûnus 10/99.

¹⁴⁸⁵ el-Gâşiye 88/22.

¹⁴⁸⁶ Râfî, İ‘câzü’l-Kur’ân, 139; Ma‘rifet, et-Temhîd, 4/23.

¹⁴⁸⁷ Seyyid Rızâ Müeddeb, İ‘câzü’l-Kur’ân, 16.

¹⁴⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’ân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

hususundaki görüş farklılığına göre tanımdaki sebebin değişeceği de gözden ırak tutulmamalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı noktasında Şîi-Sünnî bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Kur'an, benzerini getirme noktasında müşrik Araplara meydan okumuş, onlar ise buna oldukça ihtiyaç duymalarına rağmen bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalmışlardır. Ancak İslâm âlimleri, Kur'an'ın hangi yönden mu'ciz olduğunda ise ihtilaf etmişlerdir.¹⁴⁸⁹ Bazıları onun mu'cizeliğini lafzında; yani fesahat ve belâgatında ararlarken, bazıları ise i'câzın gaybtan verdiği haberlerde olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı âlimler de Kur'an'ın i'câzını, onun dışında bir sebepte aramışlar ve Yüce Allah'ın Kur'an'a muârazada bulunma gücünü Araplardan almasını (sarfe teorisi) bir i'câz olarak kabul etmişlerdir. Neticede Kur'an'ın i'câz yönünü ortaya koymaya yönelik çalışmalar, hem tefsirlerde hem de müstakil ulûmü'l-Kur'an eserlerinde asırlar boyu devam edegelmiştir.

İmâmiyye âlimleri, Kur'an'ın i'câzı noktasında Sünnî âlimlerle müşterek bir tarihe sahip olmakla birlikte, Ehl-i sünnet'e nazaran Şîa'da i'câzü'l-Kur'an konusunun müstakil bir ilmî disiplin haline geldiğini söylemek zordur. Şîi âlimlerin genellikle usûl, kelâm ve tefsir eserlerinde bu meseleye değindiklerini görülmektedir.¹⁴⁹⁰ Klasik dönemde bunun tek istisnası Şerîf Murtazâ'dır. Şerîf Murtazâ, i'câz konusunda benimsemiş olduğu sarfe teorisini savunmak ve bu konudaki itirazlara cevap vermek için daha çok "*Kitâbü's-Sarfe*" adıyla bilinen *el-Mûzih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır. Bu sebeptendir ki sarfe görüşü ilk olarak Mu'tezilî âlim Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm'a nispet edilse de bu görüşü kapsamlı bir şekilde ele alanların başında Şerîf Murtazâ gelmektedir.¹⁴⁹¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İmâmiyye'de Şerîf Murtazâ'dan önce i'câzü'l-Kur'ân konusunda görüş belirten ilk isim olarak Şeyh Müfid öne

¹⁴⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn Kutbüddîn er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409), 3/976-981.

¹⁴⁹⁰ bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 63; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-itikâd* (Beyrut: Dâru'l-advâ', 1406), 269-293; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/14; Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, 3/971-1010; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 17/159-225; Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/4-16; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/58-88.

¹⁴⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân*, 15; *ez-Zahîra fî 'ilmi'l-kelâm*, 378.

çıkılmaktadır. Fakat o, halefi Şerîf Murtazâ gibi sarfe görüşünü tercih etmekle birlikte meseleyi yüzeysel olarak ele almaktadır.¹⁴⁹² Aynı dönemde yaşayan başka bir Şîî âlim İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1067) de aynı şekilde Kur'an'ın i'câzının sarfe teorisine dayandığını öne sürmüştür.¹⁴⁹³ Ancak sarfe teorisini savunan Murtazâ'dan sonra, İmâmiyye'de i'câz konusuna en kapsamlı bir şekilde değinen ise Tûsî'dir. O, Kur'an'ın i'câzının sadece fesahat, nazım veya sarfede olduğuna dair görüşleri reddetmektedir. Tûsî'ye göre Kur'an'ın i'câzı, kendisine has nazmıyla birlikte yüksek fesahatindedir (el-fesâhatü'l- müfrita).¹⁴⁹⁴ Dolayısıyla o, bu ifadeleriyle nazım ve fesahati birlikte i'câz yönü olarak kabul etmiş, böylece İmâmiyye içerisinde i'câzı sarfe teorisinde gören düşünceyi tersine çevirmiştir. Nitekim ondan sonra gelen Şîî âlimler, genel olarak Kur'an'ın i'câzını sarfede aramaktan vazgeçmişlerdir. Örneğin; Tabersî, zayıf olan bir kelimayı belîğ konumuna yükseltmek anlamına gelen sarfe düşüncesine karşı çıkmış ve Kur'an'ın nazımının güzelliği, lafızlarının sağlamlığı, kendine mahsus olan fesahati ve gaybî hadiselerden haber vermesi açısından mu'ciz olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁹⁵

İ'câz meselesini değinen bir başka Şîî âlim Râvendî ise öncelikle Kur'an'ın tek bir mu'cize olmayıp sayılamayacak kadar çok mu'cizeyi ihtiva ettiğini ifade etmektedir. O, geçmiş ulemânın Kur'an'ı; sarfe teroisi, fesâhat, akla uygun sahih manaları ihtiva etmesi, ihtilaf ve tenâkuzdan salim olması, gaybî haberleri ihtiva etmesi ve Araplarca bilinen söz sanatlarına muhalif kendine has bir nazımının olması gibi bir takım hususlar açısından mu'cize kabul ettiğini aktarmaktadır. Ancak Râvendî, aslında bu vecihlerin tamamının Kur'an'ın i'câzını ortaya koyduğunu söylemenin daha güzel olacağını belirtmektedir.¹⁴⁹⁶ Fakat Râvendî yine de bu i'câz vecihlerinden doğruya en yakın olanın sarfe düşüncesi olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁹⁷ Aynı şekilde İbn Meysem (öl. 636/699), Seyyid Şübber, Hibetüddîn eş-Şehristânî, Kâşifü'l-gıta, Cevâd Belâgî, Tabâtabâî ve Hûî

¹⁴⁹² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 63.

¹⁴⁹³ Ebû Muhammed Abdullah İbn Sinân el-Hafâcî el-Halebî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402/1982), 99-101.

¹⁴⁹⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, 277-278; *et-Tibyân*, 5/457.

¹⁴⁹⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/126; 5/250.

¹⁴⁹⁶ Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, 3/982; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 4/73-74.

¹⁴⁹⁷ Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, 3/984, 107.

gibi klasik ve çağdaş dönem Şîî âlimler de Kur'an'ın tek bir vecihle değil de birçok açıdan mu'ciz olduğunu savunmuşlardır.¹⁴⁹⁸

Bu isimlerden Belâgî, sarfe teorisini savunan Şerîf Murtazâ bir kenara bırakılacak olursa Şîa'da i'câzı tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân özelinde kapsamlı bir şekilde ele alan ilk isimdir. Zira Belâgî'den önce Şîa'da, i'câzü'l-Kur'ân ilminin detaylı olarak kelimeler ve usûl kitaplarında ele alındığı görülmektedir. Belâgî, Kur'an'ın Araplara bakan i'câz yönünün onun edebî üstünlüğü ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre, her türlü ilimden uzak yaşayan Arapların bilgileri dil ile sınırlıdır. Onlara başka bir mu'cize gelmiş olsaydı, onların sihir vesaire olduğu düşüncesiyle onu inkâr etmeleri çok daha kolay olurdu.¹⁴⁹⁹ Ancak Belâgî, i'câzı yalnızca onun belâgatına hasretmemektedir. Ona göre Kur'an, dil yönünün yanı sıra; verdiği tarihi bilgiler, istidlâl için getirdiği deliller, en ufak bir ihtilafın ve çelişkinin bulunmaması, getirmiş olduğu medeniyet prensipleri ve ahlâkî ilkeler açısından da mucizedir.¹⁵⁰⁰ Onun i'câz anlayışını Kur'an'ın lafzından daha çok muhtevası üzerine bina ettiği ve tek yönden değil de çeşitli yönlerden i'câz savunduğu görülmektedir.

Tabâtabâî ve Hûî ise tehaddînün yalnızca Kur'an'ın belâgati ve üslûbu ile ilgili olması durumunda bunun yalnızca dili bozulmamış hâlis Araplara mahsus olacağını ifade etmektedirler. Oysa Kur'an'ın zaman ve mekân sınırı olmaksızın bütün insanlara ve cinlere meydan okuduğu açıktır. Dolayısıyla Kur'an'ın i'câzı yalnız bir toplulukla sınırlandırılmayacağı gibi, yalnız bir yön ile de sınırlandırılmaz. O halde Kur'an; belâgatının yanı sıra getirmiş olduğu ahlâkî ilkeler, gaybî haberler, ilmî kânunlar ve her türlü tenâkuzdan sâlim olması gibi açılardan da mucizedir. Bu bağlamda Kevser ve Asr gibi Kur'an'ın en kısa sûreleri dahi bu i'câz için yeterlidir. Tabâtabâî, Hz. Peygamber'in herhangi bir eğitim almamış olmasını da i'câza dâhil etmektedir.¹⁵⁰¹ Hûî, Tabâtabâî'nin aksine yukarıdaki i'câz yönleriyle birlikte Hz. Ali'yi de bir i'câz vechi olarak saymaktadır. Ona göre, ilim ve marifet sahasının kahramanı olan Hz. Ali'nin

¹⁴⁹⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/86, 103, 104, 130-136.

¹⁴⁹⁹ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/4-9.

¹⁵⁰⁰ Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/9-16.

¹⁵⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/59-70; Hûî, *el-Beyân*, 33-77.

Kur'an'ın vahiy olduğunu tasdik etmesinin de onun mu'cize olduğunun en güzel delili olduğunu belirtmektedir.

Hâdî Ma'rifet'e gelince o, *et-Temhîd*'in üç cildini i'câz meselesine tahsis ederek bu konuyu Şîa tarihinde en kapsamlı şekilde ele alan isim olmuştur. Ancak Hâdî Ma'rifet, özellikle de i'câz konusunu ele aldığı bu ciltlerde, diğer Kur'an ilimleri meselelerine olan yaklaşımının aksine çok az yerde kendi ve Şîa âlimlerin görüşüne yer vermektedir. O, bölümde daha çok Sünnî âlimlerden yaptığı nakillere yer vermektedir. Bize göre bunun sebeplerinden bir tanesi, Şîa âlimlerin i'câz konusunda yazdıklarının Hâdî Ma'rifet'e yeterli derecede malzeme sağlamamasıdır. Diğer bir sebep de onun i'câz meselesi ile yakından ilgili olan meânî, beyân ve bedî ilimlerinde yetkin olmamasıdır.

Ma'rifet, husûsî olarak "i'câzü'l-Kur'an'ın" tanımını yapmamakta; ancak o mu'cizeyi, "Risâletlerinin doğruluğuna delil olmak üzere Hz. Allah'ın peygamberleri eliyle izhar ettiği ve kendisiyle meydan okunan, muâraza edilmekten uzak hârikulâde iş" olarak tanımlamaktadır. Hâdî Ma'rifet, genel olarak Kur'an'ın i'câzı meselesini beyânî i'câz, ilmî i'câz ve teşrîî i'câz olmak üzere üç ana başlık altında ele almaktadır. Kur'an'ın bir teşrîî kitabı olmakla birlikte aynı zamanda mu'cizevî özelliğinin bulunduğu dikkat çeken Ma'rifet, teşrîî ile i'câzı cem etmek sûretiyle, adeta Kur'an'ın doğruluğunu bizzat kendisinin ispat ettiğine işaret etmektedir. Ma'rifet, Arapların fesahat ve belâgatta tarihin en parlak dönemini yaşadığı bir devirde Kur'an'ın dört aşamada onlara meydan okuduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰²

Müellifimiz, i'câz konusunda eser telif edenlerin Kur'an'ın; fesahat, belâgat, üslûp, iç mûsikîsî, yüksek öğretileri ihtiva etmesi, gaybî haberler vermesi, birtakım ilmî bilgilere işaret etmesi, her türlü tenâkuzdan sâlim olması ve sarfe olmak üzere on farklı yönden mu'cize olduğunu belirttiklerini nakletmektedir.¹⁵⁰³ Ancak o, Kur'an'ın meydan okumasının bütün i'câz vecihleri ile mi yoksa sadece fesahat ve belâgat yönünden mi olduğunu da sorgulamaktadır. Ona göre, vahyin nâzil olduğu ilk dönemde i'câz vecihlerinden fesahat ve belâgat özelliği öne çıksa da Kur'an'ın beşeriyetin tamamına meydan okuduğu göz önüne alındığında onun

¹⁵⁰² Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/23, 26.

¹⁵⁰³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/35-37.

i‘câzının bütün vecihlerle olduğunu söylemek daha doğrudur. Ayrıca Kur’an’ın tahaddîsinin bir sınırı olmadığını belirten müellif, bu çağrısının Arap olsun ya da olmasın her çağdaki tüm milletlere yönelik olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Hâdî Ma‘rifet, Mısırlı yazar Âişe Abdurrahman’ın (öl. 1998) bütün asırlarda Kur’an’ın i‘câzının devam ettiğini belirtmekle birlikte tahaddî meselesinde asıl olanın, vahyin nüzûlü dönemindeki Arap ediplerinin onun benzerini getirmekten acizliği olduğunu söylemesini sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre, Âişe Abdurrahman’ın bu söyleminin arkasında, Müslüman olmayan günümüz Araplarının ona nazîre yapacağı endişesi olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁰⁴

Şimdi öncelikle Şîî âlimlerin ve Hâdî Ma‘rifet’in sarfe teorisine yaklaşımı ele alınacak ardından ise müellifimizin diğer i‘câz vecihlerine dair değerlendirmelerine yer verilecektir.

3. 7. 1. Sarfe Teorisi

Sarfe kelimesi, “geri çevirmek, engel olmak, bir şeyi bir halden başka bir hale çevirmek veya bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek” gibi anlamlara gelen s-r-f (صرف) kökünden türemiştir.¹⁵⁰⁵ Terim olarak ise sarfe; “belâgat yönünden Kur’an’ın benzerini meydana getirme gücünün müşriklerde bulunduğu, ancak onların bu gücü kullanmalarını Allah tarafından engellendiği” şeklindeki i‘câzü’l-Kur’ân teorisini ifade etmektedir.¹⁵⁰⁶

İlk defa Mu‘tezilî âlim Ebû İshâk en-Nazzâm tarafından ortaya atıldığı nakledilen sarfe teorisi,¹⁵⁰⁷ zaman itibarıyla diğer i‘câz teorilerini önelemektedir. Ancak Nazzâm’a sarfe teorisi nispet edilmekle birlikte bunun mahiyetine dair ondan herhangi bir şey nakledilmemiştir.¹⁵⁰⁸ Bu teorinin, özellikle hicrî dördüncü

¹⁵⁰⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/31-32.

¹⁵⁰⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 7/109-110; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 287.

¹⁵⁰⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/137-138.

¹⁵⁰⁷ Muhammed Ebû Zehre, bu teoriyi ilk defa açıkça dillendiren ve savunanın Nazzâm olduğunu kabul etmekle birlikte bu düşüncenin ondan önce Abbâsî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr (öl. 158/775) döneminde Hint düşüncesinden İslâm dünyasına intikal ettiğini öne sürmüştür. bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu‘cizetü’l-Kübrâ: el-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, ty.), 77-78.

¹⁵⁰⁸ Bazı Şîî/İmâmî araştırmacılar, Nazzâm’ın ilk üç halifenin meşruiyeti ve Hz. Ali’nin diğerlerinden daha faziletli olduğu konusunda Sünnîlere muhâlif olduğunu ve sarfe teorisinin de Sünnî âlimler tarafından ona nispet edildiğini söyleyerek bu teorinin ona nispetinin mezhebî saiklerle yapıldığını îmâ etmektedirler. bk. Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i‘câzi’l-Kur’ân*, 12-13.

ve beşinci asırlarda oldukça yaygınlaştığı, gerek Mu‘tezilî gerekse Şîî ve Sünnî bazı âlimler tarafından kabul edildiği görülmektedir.¹⁵⁰⁹ Sünnî âlimlerden Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî; İmâmiyye’den Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, İbn Sinân Hafâcî ve Kutbüddîn Râvendî; Zeydiyye’den ise Yahyâ b. Hamza el-Alevî’nin sarfe görüşünü kısmen de olsa benimseyip savundukları söylenebilir.¹⁵¹⁰

Şöyle ki İmâmiyye âlimlerinin önde gelen isimlerinden Şerif Murtazâ ve İbn Sinân el-Hafâcî’nin, Kur’an’ın i‘câz vechi olarak sarfe görüşünü benimsedikleri açıktır.¹⁵¹¹ Ancak Şeyh Müfid ve Ebû Ca‘fer Tûsî’nin görüşlerinde ise ikircikli bir tavır sezilmektedir. Zira Şeyh Müfid *Evâilü’l-makâlât* isimli eserinde Kur’an’ın i‘câz vechini, “Hz. Allah’ın fesahat ehlini Hz. Peygamber’e muâraza etmekten alıkoyması” olarak açıklamaktadır. Ayrıca Müfid, bu görüşün söz konusu meselede Mu‘tezile’nin çoğunluğuna muhalefet eden Nazzâm’n fikri olup en açık ve en güzel görüş olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹² Ancak gerek Kutbü’r-Râvendî, gerekse Meclisî, Şeyh Müfid’in ulemanın cumhuruna muvafakat ederek Kur’an’ın i‘câzının fesahat, belâgat, gaybî bilgilerden haber vermesi ve ilâhî ilimlerin inceliklerini içermesi yönünden mu‘ciz olduğunu savunduğunu aktarmaktadır.¹⁵¹³ Ma‘rifet ise Şeyh Müfid’in *Evâilü’l-makâlât* isimli eserinde sarfeyi benimsediğini, muhtemelen başka bir eserinde diğer i‘câz vecihlerini tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁵¹⁴

Şeyh Müfid’in bize ulaşan kendi beyanları, onun gerçekte sarfe teorisini benimsediğini göstermektedir. Ayrıca, ona bu konuda farklı görüşler nispet eden Şîî âlimler de onun sarfe dışında bir i‘câz vechini savunduğuna dair herhangi bir eserine referansta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Müfid’in kendi ifadeleri ortadayken, onun adına yapılan aksi yöndeki açıklamaları ihtiyatla karşılamak gerektiğini düşünmekteyiz.

Ebû Ca‘fer Tûsî’ye gelince o, hocası Şerif Murtazâ’nın *Cümelü’l-ilmi ve’l-amel* isimli eserine şerh olarak yazdığı *Temhîdü’l-usûl* adlı eserinde sarfeyi

¹⁵⁰⁹ Seyyid Rızâ Müeddeb, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, 111-112.

¹⁵¹⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/151-152.

¹⁵¹¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/151-152.

¹⁵¹² Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 31; Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/151.

¹⁵¹³ Râvendî, *el-Harâic ve’l-cerâih*, 981; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, 17/224.

¹⁵¹⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/73.

savunmaktadır. Fakat o, daha sonra yazdığı *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd* isimli eserinde hocasının söz konusu *Cümel* isimli kitabını şerh ederken, sırf ona hürmeten sarfe görüşüne muhalefet etmediğini belirterek kendince bir mazeret beyan etmektedir. Sonrasında ise Tûsî bu eserinde, Kur'an'ın i'câzının yalnızca fesâhatında, nazmında ya da sarfede olduğuna dair görüşleri reddetmekte ve i'câzı, kendine mahsûs nazmındaki yüksek fesahatinde görmektedir.¹⁵¹⁵ O, tefsirinin mukaddimesinde ise i'câz meselesini Murtaẓâ'nın *Cümelü'l-ilmî ve'l-amel* adlı eserine yazdığı şerhte açıkladığını ifade ederek, her ne kadar burada da sarfe düşüncesini kabul ettiğini ima etse de Hûd sûresi 13. âyetinin tefsirinde Kur'an'ın i'câzının onun fesahatinde olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁵¹⁶

Görüldüğü üzere ilk dönem Şîi/Usûlî âlimlerin sarfe görüşünü daha isabetli buldukları veya bir şekilde ona meylettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Tûsî'den itibaren İmâmî âlimler sarfe teorisinden vazgeçmişler, çoğunlukla Kur'an'ın i'câzının tek bir vecihte değil de birtakım vecihlerin tamamında olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Sadece altıncı asırda yaşayan Kutbüddîn Râvendî, i'câzı birçok vecihte görmekle birlikte, bu vecihlerin içerisinde en önemli olarak sarfe teorisini kabul etmektedir.¹⁵¹⁷ Sarfe teorisine yönelik İmâmî âlimlerin genel yaklaşımını ele aldıktan sonra şimdi de Ma'rifet'in meseleyle ilgili görüşlerine geçebiliriz.

Hâdî Ma'rifet, sarfe teorisi olarak bilinen; Hz. Allah'ın inkâr edenleri Kur'an'a karşı muâraza etmekten alıkoyması düşüncesinin haddizatında hârikulâde bir görüş ve de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna delalet eden bir delil olduğunu kaydetmektedir. Ancak bununla birlikte söz konusu teori, cumhurun görüşüne muhalif olmasının yanısıra, bizâtihi Kur'an'ın kendisinde insanları âciz bırakan bir nitelik olmadığını ifade ettiği için İslam'a ve Hz. Peygamber'in mucizesine dil uzatma anlamını taşımaktadır. Ayrıca bu düşünce,

¹⁵¹⁵ Tûsî, *el-İktisâd*, 277-278.

¹⁵¹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/3; 5/457.

¹⁵¹⁷ Râvendî'nin, i'câz vecihlerini ele alırken Sarfe görüşünün ardından, "bundan sonra doğruya en yakın görüş i'câzın fesahatte olduğu görüşüdür" şeklindeki ifadesi Sarfe görüşünü daha doğru bulduğunu göstermektedir. Çağdaş Şîi araştırmacılardan Seyyid Müeddeb Rızâ'nın onun en önemli i'câz veçhi olarak sarfeyi değil de belâgatı tercih ettiğine dair görüşüne katılmıyoruz. Zira Müeddeb Rızâ, müellifin genel olarak i'câzdan bahsettiği bölümü göz önüne alarak bu sonuca varmaktadır. Ancak Râvendî'nin i'câz vecihlerini tafsilatıyla ele aldığı bölümde onun Sarfe'yi öne çıkardığı son derece açıktır. bk. Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, 3/984, 107; Müeddeb Rızâ, *İ'câzü'l-Kur'an*, 50.

Kur'an'ın i'câzını Kur'an dışında bir sebebe yani cebire bağlayarak ihtiyarı da ortadan kaldırmaktadır.¹⁵¹⁸

Ma'rifet, sarfe görüşünü savunanların ortak bir düşünceye sahip olmadıklarını sarfenin mahiyeti konusunda şu üç farklı yorumun olduğunu belirtmektedir:

a) Sarfe, inkârcıların muârazaya yönelik gerekçelerini ve sebeplerini Yüce Allah'ın ortadan kaldırmasıdır. Şöyle ki aslında inkârcıların muârazaya teşebbüs etmeleri için Kur'an'ın kendilerini bulundukları konumdan indirmesi ve itaat etmeyi emretmesi gibi birçok gerekçeleri bulunmakla birlikte onlar muârazaya teşebbüs edememişlerdir.

b) Sarfe, Kur'an'a muâraza etmelerini sağlayacak ilimleri Hz. Allah'ın inkârcılardan çekip almasıdır.

c) Sarfe, inkârcıların muârazaya güçleri olmaskla birlikte Hz. Allah'ın muâraza etmelerine cebren engel olmasıdır.

Ma'rifet, sarfe torisini savunan âlimlerin fazilet ve kemal sahibi kimseler olduğunu belirterek, bu üç yorumdan ikincisinin, yani inkârcıların ilmi birikimlerinin alınması sebebiyle muârazadan engellenmesinin kendisine göre daha makul olduğunu ileri sürmektedir. Özellikle de Şerîf Murtazâ'nın bu görüşte olduğuna dair ulemânın beyanı bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁵¹⁹ Nitekim İbn Meysem el-Bahrânî ve Teftâzânî gibi isimler; Murtazâ'nın inkârcıların ilimlerinin alınması suretiyle muârazadan engellendiği görüşünü savunduğunu aktarmışlardır.¹⁵²⁰ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Teftâzânî ve İbn Meysem; Ma'rifet gibi sarfenin bu üç yorumundan Murtazâ'nın tercih ettiği yorumun "daha güzel olduğu" şeklinde bir tercihte bulunmamaktadır.

Kanaatimizce sarfe, bu üç yorumdan hangisiyle yorumlanırsa yorumlansın sonuçta Kur'an'ın bizatihi kendisinde i'câzı gerektirecek bir meziyyet olmadığını ifade edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla Ma'rifet'in ve onu takiben bazı Şîi

¹⁵¹⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/137.

¹⁵¹⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/139.

¹⁵²⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd fî ilmi'l-keîâm* (Pakistan: Dâru'l-maârif, 1401/1981), 2/184; Kemâlüddîn Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâ'idü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Enmâr Me'âd el-Muzaffer (Kerbela: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1435/2014), 323; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/139-140.

araştırmacıların, “Araplardan ilimlerin çekilip alınması” şeklindeki sarfe yorumunu en makul görüş olduğunu belirtirlerken ¹⁵²¹ hangi gerekçeye dayandıkları açık değildir.

Şunu da ifade etmeliyiz ki çağdaş dönemde bazı Şîî âlimler, özellikle Şeyh Müfid ve Şerif Murtazâ gibi Şîa’nın önde gelen isimlerine sarfe teorisinin nispet edilmesini yakıştıramamışlar ve bunun hem Şîa akidesiyle uyuşmadığını hem de bu isimlerin söz konusu düşünceden uzak olduğunu öne sürmüşlerdir. ¹⁵²² Ancak söz konusu Şîî âlimler, özellikle de Murtazâ’nın sarfe meselesini ele aldığı *el-Mûzih* ve *ez-Zahîra* isimli eserlerini incelemeden böyle bir kanaate varmışlardır. Zira bu kitaplarda zaten Murtazâ, açık bir şekilde sarfe düşüncesini savunmaktadır. Ayrıca, mezhebin önde gelenlerinden Ebû Ca’fer Tûsî de Murtazâ’nın sarfe görüşünü savunduğunu açıkça ifade etmişken ¹⁵²³ meseleyi tahkik etmeden yapılan böyle bir savunmacı yaklaşım, mezhebî sâiklerle hareket etmenin ne denli fahiş hatalara sebep olabileceğini ortaya koymaktadır. Ma’rifet de Murtazâ’nın sarfe konusuna muhtelif kitaplarında yer verdiğini belirterek, onun sarfe görüşünü benimsemediği şeklindeki iddialara katılmamaktadır. Ayrıca o, Murtazâ ve ashabının kısa sûreler ile Arap kelimelerinin önde gelen metinleri arasında açık bir farkın bulunmadığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. ¹⁵²⁴ Nitekim Murtazâ, Kur’an’ın fasih bir kelâm olduğunu kabul etmekle birlikte, onun fesahatinin Arap şiiri karşısında hârikulâde denebilecek bir düzeyde de olmadığını iddia etmektedir. ¹⁵²⁵

Öte yandan, klasik ve çağdaş dönemde Şîa’dan bazı isimlerin sarfe terosine açıkça karşı çıktıkları görülmektedir. Bu isimlerin başında ise sarfe teorisini savunan Murtazâ’nın öğrencisi Ebû Ca’fer et-Tûsî gelmektedir. Şöyle ki Tûsî’ye göre, Murtazâ’nın dediği gibi Arapların ilminin Hz. Allah tarafından çekilip alınması ile Kur’an’ın i’câzı gerçekleşseydi bu takdirde onların

¹⁵²¹ Seyyid Rızâ Müeddeb, *İ’câzü’l-Kur’ân*, 114.

¹⁵²² Muhammed Hüseyin Kâşifü’l-gitâ, *ed-Dîn ve’l-İslâm*, nşr. M. Câsim es-Sâidî (Kum: el-Mecma’u’l-âlemî li-Ehli’l-beyt, 1429), 2/137; Muhammed Ali b. Hüseyin b. Murtazâ el-Hüseynî Hibetüddîn eş-Şehristânî, *el-Mu’cizetü’l-hâlîde fî vücûhi i’câzi’l-Kur’ân ve şerhi esrârih ve halli talâsimih* (Bağdat: y.y., 1951), 97-98; Tefik el-Fükeykî, “İ’câzü’l-Kur’ân fî mezhebi’ş-Şîati’l-İlmâmiyye”, *Risâletü’l-İslâm el-Garrâ* 3: 300-301.

¹⁵²³ Tûsî, *el-İktisâd*, 172-173.

¹⁵²⁴ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 4/158.

¹⁵²⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra fî ‘ilmi’l-keîâm*, 379.

davranışlarında bir değişiklik ve akıllarında da noksanlık meydana gelirdi. Ayrıca, böyle bir durum gerçek olsaydı, bu görüş şöhret bulur ve nesilden nesile aktararak i'câz konusunda en önemli vecih olurdu.¹⁵²⁶ Çağdaş Şîî âlimleri de Kur'an'ın bizatihi değil de sarfe yönüyle mu'cize olduğu iddiasını ancak belâgatten nasibi olmayan âciz kimselerin söyleyebileceğini ifade etmektedir. Bunun yanında Hz. Allah'ın insanları ve cinleri Kur'an'a muârazaya davet ettikten sonra onların güç ve kudretlerini ellerinden alarak muârazayı engellemesinin onun şanına yakışmayacağını belirtmektedir.¹⁵²⁷

Son olarak sarfe teorisini reddedenlerden biri olan müellifimizin bu konuya yaklaşımı özetle şu şekildedir: Hâdî Ma'rifet, sarfe teorisini reddederken özellikle üç hususu ön plana çıkarmaktadır. Birincisi; sarfe teorisi, karşılıklı rekabete dayanan meydan okuma (tehaddî) olgusuyla çelişmektedir. Zira Kur'an'ın bizzat kendisinde i'câz yönünden bir ayrıcalık bulunmuyorsa bu takdirde Hz. Allah'ın Kur'an'ın bir benzerinin getirme noktasındaki tahaddîsinin bir anlamı kalmamaktadır. İkinci olarak eğer Hz. Allah Arapları muâraza konusunda engellemiş olsaydı, bu durum onlarda büyük bir şaşkınlığa sebep olurdu. Oysa onlardan bu tür ani bir değişikliğe dair bir şaşkınlık nakledilmemiştir; aksine Kur'an'ın bizzat nazmının ve üslûbunun eşsizliği noktasında birçok rivayet nakledilmiştir. Üçüncü olarak ise kudreti elinden alınmış bir kimse ölü ile eşdeğerdir ve böyle birisini muârazaya davet etmek de ölüyü muârazaya davet etmek kadar anlamsız bir tavidir.¹⁵²⁸

3. 7. 2. İ'câz Vecihleri

Kur'an'ın i'câz yönüne dair klasik ve çağdaş Şîî âlimlerin görüşlerine geride yer verilmişti. Şimdi de Hâdî Ma'rifet'in Kur'an'ı hangi yönlerden mu'ciz gördüğüne dair detaya yer verilecektir. Öncelikle onun Kur'an'ın i'câz yönünü beyânî, ilmî ve teşrîî i'câz olmak üzere üç ayrı başlık altında incelediği görülmektedir.

¹⁵²⁶ Tûsî, *el-İktisâd*, 175-176.

¹⁵²⁷ Kâşifü'l-gıta, *ed-Dîn ve'l-İslâm*, 2/137; Hibetüddîn eş-Şehristânî, *el-Mu'cizetü'l-hâlîde*, 98; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/174.

¹⁵²⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/167-168.

3. 7. 2. 1. Beyânî İ‘câz

Hâdî Ma‘rifet, Kur’an’ın beyânî yönden mu‘cize oluşunu on iki alt başlıkta ele almaktadır. O; garîbü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân, aksâmü’l-Kur’ân, hurûfî mukattaa ve tekrâru’l-Kur’ân gibi genelde müstakil Kur’an ilmi olarak ele alınan bazı meseleleri de “beyânî i‘câz” başlığı altında ele almakta, böylece bu konuları beyânî i‘câzın bir parçası olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşımının bir benzerinin daha önce Sünnî âlimlerden Süyûtî tarafından yapıldığı görülmektedir. Nitekim Süyûtî, *Mu‘terekü’l-akrân* isimli eserinde Kur’an’ın i‘câz yönlerinden otuz beş tanesine yer vermekte ve emsâlü’l-Kur’ân, münâbebâtü’l-Kur’ân, nâsih-mensûh ve sûre başlangıçları gibi konuları da bu i‘câz vecihlerinin içerisinde değerlendirmektedir.¹⁵²⁹

Ma‘rifet, beyânî i‘câz meselesini ele alırken kendisine özgü bir düşünce ve yöntem ortaya koymamaktadır. O, Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078), Ziyâeddîn İbnü’l-Esîr (öl. 637/1239), Süyûtî, Mustafa Sâdık er-Râfî, Seyyid Kutub gibi Sünnî isimlerden yaptığı nakilleri çoğunlukla üzerine yorum yapmadan aktarmaktadır. Örneğin; birçok yerde nazım teorisine yani Kur’an’dan bir kelime bulunduğu yerinden çıkarılacak olsa onun yerine ondan daha uygun ve güzelinin konulamayacağı görüşünü onaylayarak nakletmekte ve bu konuda hiçbir itirazda bulunmamaktadır.¹⁵³⁰ Ancak Ma‘rifet’in aktarmış olduğu bu husus, onun eserinin başka yerinde doğru olduğunu belirterek yer verdiği şu rivayetle çelişmektedir: Hz. Ali, bir adamın “وَلَوْ كُنَّا كُنَّا”¹⁵³¹ şeklinde âyeti okuduğunu işitir ve kendi kendine: “هل هذا أصله؟ Olsa olsa bu, “لَوْ كُنَّا كُنَّا”¹⁵³² âyetinde olduğu gibidir”, der. Ancak Hz. Ali, okuyan adama her hangi bir müdahalede bulunmaz ve o kelimeyi değiştirmesini de istemez. Hz. Ali’yi işitenler, onu düzeltmeyecek misin diye sorunca onların bu önerisine kızan Hz. Ali; “Kur’an, artık kesinlikle değiştirilemez”¹⁵³³ cevabını verir. Bu nevi rivayetlerin doğruluğunu kabul eden Ma‘rifet’in, diğer yandan nazım teorisini herhangi bir eleştiri getirmeden

¹⁵²⁹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Mu‘terekü’l-akrân fî i‘câzi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1408/1988), 1/12-387.

¹⁵³⁰ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/19, 21, 138, 147.

¹⁵³¹ el-Vâkıa 56/29.

¹⁵³² Kâf 50/10.

¹⁵³³ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 27/104; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 9/218.

benimsemesi doğru değildir. Hz. Ali'nin rivayeti doğruysa –ki Ma'rifet'e göre doğrudur- o zaman bunun Kur'an'ın i'câzına zarar vereceği son derece açıktır.

Şimdi de Hâdî Ma'rifet'in “beyânî i'câz” ile kastettiği on iki hususu birkaç maddede özetlemek istiyoruz. Zira bunların birçoğu, birbirinin içerisinde değerlendirilebilecek konulardan meydana gelmektedir.

1-Kur'an'ın lafız ve nazmının eşsiz olması: Belâgat âlimlerine göre, Kur'an'da herhangi bir âyetten bir kelime çıkartılsa ve sonra da o kelimeye denk bir kelime bulmak için Arap lisanı alt üst edilse yine de o kelimeye denk bir kelime bulunamaz.¹⁵³⁴ Ma'rifet, Kur'an'ın beyânî açıdan mu'cize olmasındaki asıl unsurun, onun kelimelerin lügavî farklılıklarını dikkate alması olduğunu belirtir. O, Kur'an'daki lügavî anlam farklılıklarının beşer sözünde asla mümkün olmayacağına dikkat çekmektedir.¹⁵³⁵ Örneğin Ma'rifet; Kur'an'da birçok âyette “işitmek” anlamına gelen “سمي‘a” kelimesinin “görmek” anlamına gelen “بصارا” kelimesinden önce getirildiğini,¹⁵³⁶ nitekim günümüzde artık anatomi bilimi tarafından duymanın görme üzerine üstünlüğünün kabul edildiğini ifade etmektedir. Yine Ma'rifet, Câhiliye'de kısas hükmünü ifade etmek üzere birçok kalıp ifadelerinin olduğunu, ancak bunların hiçbirisinin “لَا تُفِي الْقِصَاصِ”¹⁵³⁷ âyeti kadar belîğ olmadığını belirtmektedir. Hatta o, söz konusu âyetin, Araplar tarafından kısası ifade eden en belîğ özdeyiş olarak kabul edilen “الْقَاتِلُ ظِي”¹⁵³⁸ ifadesinden yirmi açıdan daha üstün olduğunu Süyûtî'den nakille aktarmaktadır.

Kur'an'ın dile en ağır gelen kelimeleri bile yerli yerinde kullanarak onlardan hoş bir üslup ortaya çıkardığını ifade eden Ma'rifet, bu özelliğin başka bir kelâm için söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bu duruma Râfî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinden nakille, Kamer sûresi 36. âyette geçen “لَا تُدْر” kelimesini örnek vermektedir. Şöyle ki söz konusu kelimenin harflerin sert olmakla birlikte nûn ve dâl harfinin peşpeşe zammeli olması lisana ağır gelmektedir. Üstelik bu kelime âyetin sonunda fâsıla olarak geldiğinde söylenmesi

¹⁵³⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/16.

¹⁵³⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/28.

¹⁵³⁶ bk. el-Bakara 2/7; en-Nisâ 4/134.

¹⁵³⁷ el-Bakara 2/179.

¹⁵³⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5: 59-63.

daha da zorlaşmaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen, “لَقَدْ لَدَّرَ مُبَطَّنٌ فَتَنَّمَ أَرْوَالُ الدُّرِّ”¹⁵³⁹ âyetinde, söz konusu kelimenin dile ağır gelmediği görülmektedir. Zira âyetin bütünü üzerine tefekkür edildiğinde, “د/dâl” ve “ط/tı” harflerindeki kalkale, peşpeşe gelen fethaların meydana getirdiği hafifliği dengelemekte ve de adeta “لَلدُّر” kelimesindeki zammelerin lisana daha hafif gelmesini sağlamaktadır. Ayrıca, “فَتَنَّمَ أَرْوَالُ” kelimesindeki “ر/râ” harfinin “لَلدُّر” kelimesindeki “ر/râ” harfini desteklediği de gözden kaçırılmamalıdır. Aynı şekilde, “لَلدُّر” kelimesindeki gunneye eşlik etmek üzere öncesinde iki gunnenin getirilmiş olması da dikkat çekilmesi gereken bir başka husustur.¹⁵⁴⁰

2-Kur'an'ın Arapların âşına olmadığı yeni bir üslûba sahip olması:

Ma'rifet'e göre Kur'an, Arapların yazım üslûbundan farklı olarak ne nesre ne de şiire benzememekte ancak her ikisinin ihtiva ettiği güzellikleri bünyesinde toplamaktadır. Nitekim Rummânî de o dönem Arapların yazı/söz üslûbunun şiir, seci', hutbe, mektup ve nesir gibi bazı kısımlara ayrıldığını; ancak Kur'an'ın bu üslûp çeşitlerinden çok daha üstün olan yepyeni bir üslûp ortaya koyduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴¹ Nitekim Kur'an'ın bu üslûp farklılığının o dönemin önde gelen dilcileri ve şâirleri tarafından da teslim edilgi görülmektedir. Örneğin; Arapların önde gelenlerinden Ebû Abdişems el-Velîd b. Muğîre, olanca düşmanlığına rağmen, “İbn Ebî Kebşe (Muhammed)'nin söyledikleri ne kadar da harika! Vallahi, onun söyledikleri ne şiir, ne sihir, ne de bir delinin saçmalıklarıdır. Onun söyledikleri Allah'ın kalamındandır.” demekten kendini alamamıştır.¹⁵⁴²

3- Kur'an'ın nazmının ve nağmelerinin uyumlu olması:

Ma'rifet, Kur'an'ın okunuşundaki âhenki suyun akıcılığına ve sabâ melteminin esmesine benzetmektedir. Kur'an'ın iç mûsikisine dikkatlerin çekildiği bu bölümde müellif, Kur'an'ın tegannî ile okunuşuna da işarette bulunmaktadır. Örneğin; Şuarâ sûresindeki “فَلَمْ تُمْ عَدُولِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي يُنَزِّلُ مَوِيَّاهُمْ وَلَاذِي مُوِيَّطَعُهُمْ وَيَرْسُلُهُمْ وَإِذَا مَرِضْتُ

¹⁵³⁹ el-Kamer 54/36.

¹⁵⁴⁰ Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 157; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/135-136. Ma'rifet'in eserin bu bölümünü tamamen Râfiî'den alıntı yaptığı görülmektedir.

¹⁵⁴¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Selâm (Mısır: Dâru'l-maârif, 1976), 111.

¹⁵⁴² Kâşifü'l-gîtâ, *ed-Dîn ve'l-İslâm*, 2/107; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/119.

uyumuna dikkat çekmektedir. Ayrıca ona göre ilk grup âyetlerde geçmiş ümmetlerin haberlerinden ibret alınması istenmektedir. Bu haberlere de ancak işitmekle erişilebileceği içindir ki âyetin sonunda fâsıla bu anlama uygun olarak “فَلَا يَسْمَعُونَ” şeklinde gelmiştir. Ancak ikinci grup âyetlerde ise bizzat müşâhede edilerek alınması gereken bir ibretten söz edilmektedir. Bundan dolayı ikinci gruptaki âyetlerin fâsılası da buna uygun olarak “فَلَا يَهْتَفُونَ” şeklinde gelmiştir.¹⁵⁴⁹

Şu da var ki fâsılardaki münâsebet her zaman böyle açık olmamaktadır. Örneğin; “تَسْبِيحُ لَهِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْفَقَ مَوْناً”¹⁵⁵⁰ âyetinin sonuna bakıldığında eşyanın tesbihi ile Allah’ın “halîm” ve “gafur” olmasının arasında açık bir münasebetten söz etmek mümkün değildir. Ancak âyetin siyâk-sibâkına yani bağlamına bakıldığında, Câhiliye Araplarının işlediği bir takım günahların akabinde Hz. Allah’ın, eşyanın dahi kendisini tesbih ettiğini bildirdiği görülmektedir. Âyetin sonunda ise “halîm” ve “gafûr” sıfatları zikredilerek onların da kendisine yöneldiği takdirde Hz. Allah’ın onlara merhametli davranacağına işaret edilmiş olmaktadır.¹⁵⁵¹

5- Kur’an’ın edebî sanatlar açısından güzelliği: Ma‘rifet, Kur’an’ın edebî sanatlardan olan teşbih, istiâre ve kinâyenin en güzel örnekleri ihtiva etmesini de bir i‘câz vechi olarak değerlendirmektedir. Örneğin; Tekvîr sûresinde geçen “وَالْمُتَّحِينَ إِذَا تَقَاتَسَ”¹⁵⁵² âyetinde sabah, âdetâ nefes alan bir insana teşbih edilmektedir. Ma‘rifet, Seyyid Kutub’tan nakille bütün Arap dili seferber edilse gündüzün oluşumunun bu kadar güzel tasvir edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁵⁵³

Ma‘rifet, bedevî olan Araplara ulvî gerçekleri anlatabilmek için Kur’an’ın çokça istiâreye başvurduğunu belirtmiştir. İstiârenin kısımlarına da uzun uzun yer veren müellif, bunlara Kur’an’dan örnekler vermektedir.¹⁵⁵⁴ Ma‘rifet’in i‘câz vecihlerinden saydığı diğer edebî sanat türü de kinayedir. Mesela; kadın ile erkeğin ilişkisini açıkça anlatmak çok da uygun olmayacağından, Kur’an’da bu

¹⁵⁴⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/199.

¹⁵⁵⁰ “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, Bağışlayan’dır.” el-İsrâ 17/44.

¹⁵⁵¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/205.

¹⁵⁵² “Nefeslendiği (ağardığı) an sabaha ki,” et-Tekvîr 81/18.

¹⁵⁵³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/268.

¹⁵⁵⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/305-309.

Ma‘rifet, bu münasebete “وَاللَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سَيْفِينِ وَهَذَا لِلدِّ الْأَيْمَنِ لَقَدْ جَعَلْنَا”¹⁵⁶² âyetlerini örnek olarak vermektedir. Zira bu âyetlerde kendisiyle yemin edilen Cebel-i Kudüs,¹⁵⁶³ Tur Dağı ve Hira Mağarası vahyin indiği en önemli mekânlar olduğu gibi, kendisine vahiy indirilenler de Hz. Îsâ, Hz. Mûsâ ve Hz. Peygamber gibi büyük peygamberlerdir. Yüce Allah, bu yerler üzerinden insanın en güzel sûrette yaratıldığına; ancak buna rağmen zamanla fitratına muhalefet etmek suretiyle düştüğü ahlâkî yozlaşmaya yemin etmektedir. Ma‘rifet, burada muksemün bih olan “Cebel-i Kudüs, Tur dağı ve Hira Mağarası” ile muksemün aleyh olan “insanın değişiminin” birbiriyle son derece uyum içerisinde olduğuna dikkat çekmektedir.

Böylece Ma‘rifet, yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen husus arasındaki bazen açık bazen ise gizli bu münasebeti, beyânî i‘câzın bir parçası olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁶⁴

3. 7. 2. 2. İlmî İ‘câz

Hâdî Ma‘rifet, ilmî i‘câza giriş yapmadan önce, Kur’an’ın beyânî yönüyle Araplara meydan okuduğu gibi ilmî yönüyle de meydan okuyup okumadığı sorusuna cevap aramaktadır. Bu bağlamda o, Kur’an’ın nâzil olduğu dönemde ilmî hakikatlerin kimse için malum olmamasından hareketle tehdîdinin yalnızca beyân açısından olduğuna dair bazı görüşlere değinmektedir.¹⁵⁶⁵

Örneğin; İbn Atiyye, nasıl ki Hz. Mûsâ’nın mucizesi sihir, Hz. Îsâ’nın mucizesi tıp ilmiyle alakalı olmuşsa Hz. Peygamber’in mucizesinin de dil yönüyle olduğunu belirtir. Çünkü o dönemdeki Araplar, muâraza ve fesâhat sahasının ustalarıydılar.¹⁵⁶⁶ Bu bağlamda çağdaş dönem âlimlerinden Subhî es-Sâlih de bazıları tarafından gündeme getirilen Kur’an’ın edebî üstünlüğünün yanı sıra

¹⁵⁶² “Yemin olsun incire ve zeytine; Sînâ dağına; ve şu güvenli şehre! Biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.” (et-Tîn 95/1-4).

¹⁵⁶³ Ma‘rifet’in bu yorumundan bu âyetteki “وَاللَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ” ifadesini, İncir ve Zeytin anlamında değil de “iki dağ” olduğu yönündeki rivayeti esas aldığı anlaşılmaktadır. Zira Katâde’den gelen rivayete göre, “وَاللَّيْنِ” Şâm’ın üzerinde bulunduğu dağın; “وَالزَّيْتُونِ” ise Beytü’l-Makdis’in üzerinde bulunduğu dağın adıdır. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 10/3447; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 24/502.

¹⁵⁶⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/438-439.

¹⁵⁶⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/30-31.

¹⁵⁶⁶ Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1954), 280.

birtakım ilmî ve dînî hususlar açısından da mucize olduğu görüşüne yer vererek, onların i'câz sahasını genişlettiklerini belirtir. Ancak ona göre, her ne kadar Kur'an bu nevî özellikleri ihtiva ediyorsa da Kur'an'a muasır inkarcı Arapların etkilendikleri ve ona muâraza etmek için uğraştıkları husus hiç şüphesiz Kur'an'ın beyânî yönüdür. Dolayısıyla Kur'an, onlara içerisindeki ilmî hakikatlerden öte üslûp açısından bir benzerini getirmeleri yönünde bu kişilere muârazada bulunmuştur.¹⁵⁶⁷ Aynı şekilde bazı çağdaş araştırmacılar da ilmî hakikatlerden yalnızca bazı âyetlerde bahsedildiğini, oysa Kur'an'ın tamamının mucize olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın bütün âyetlerini kapsayan bir i'câzın ancak beyânî yönden olabileceğini belirtirler. Kur'an'da yer aldığı belirtilen ilmî hususiyetlerin ise ilâhî kelâmın Allah katından geldiğine delalet etmekle birlikte bir i'câz yönü olamayacağını iddia ederler. Ayrıca onlara göre, fesâhat ve beyân erbabı olan ilk dönem Araplarının muârazadan aciz kalmalarının tehdî için yeterli olduğunu dile getiren bu kişiler, ilk dönem Araplarının aciz kaldığı noktada bugünün Araplarının aciz kalacağını son derece açık olduğunu savunurlar.¹⁵⁶⁸

Hâdî Ma'rîfet ise o gün için müşrik Araplara yöneltilen tehdînin beyânî açıdan olduğunu kabul etmekle birlikte tehdînin belirli bir zaman dilimi ve belirli bir milletle sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır.¹⁵⁶⁹ İnsanların tamamının Arap, Arapların tamamının da fasih olmadığını belirten Ma'rîfet, Kur'an'ın kendisiyle bütün herkese meydan okunan bir yönünün olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Hz. Allah, insan ve cin bir araya gelse dahi Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamayacağını bildirirken,¹⁵⁷⁰ yalnızca vahye muhatap olan ilk dönem Araplarını değil, tüm insanlığı tehdî kapsamına

¹⁵⁶⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 320-321.

¹⁵⁶⁸ Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 2001), 131-133.

¹⁵⁶⁹ Çağdaş Sünnî âlimlerden Muhammed Ebû Zehre de, Kur'an'ın beyân açısından yalnızca Araplara meydan okumadığını, tehdînin kapsamına diğer dilleri bilen insanların da dâhil olduğunu ifade etmektedir. bk. Muhammed Ebû Zehre, "Kur'an-ı Kerim Bütün Dillere Meydan Okuyor (Tehaddinin Araplar ve Arapça'yla Sınırlı Olmayışı Üzerine)", çev. Muhammet Yılmaz, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011): 243.

¹⁵⁷⁰ "De ki: 'Eğer bütün insanlar ve cinler, ifâde güzelliğinde, ortaya koyduğu mükemmel hayat tarzında, belâgat ve fesâhatte Kur'an'la boy ölçüşebilecek, onun ayarında bir kitap meydana getirmek için bir araya gelseler, yine de onun bir benzerini ortaya koyamazlar.'" (el-İsrâ 17/88).

sokmaktadır.¹⁵⁷¹ Böylece Ma‘rifet, Kur’an’ın ilmî açıdan da mu‘ciz olmadığı yönündeki iddiaları reddetmektedir.

Bunun yanında Ma‘rifet, Kur’an’ın ilmî açıdan da mu‘ciz olduğuna dair birçok âyeti delil getirerek bu hususu savunmaktadır. Meselâ; ona göre, “*Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık.*”¹⁵⁷² âyeti, Kur’an’ın ilmî yönden mu‘ciz olduğunu gösteren âyetlerden bir tanesidir. Ma‘rifet, Kur’an’da dağlardan bahsedilirken dokuz yerde “رَوَاسِي/ravâsî” ifadesinin kullanıldığına dikkat çekmektedir. “Geminin demir atması” anlamında “رَسَّ السَّفِينَةُ” tabirinin kullanımından hareketle yeryüzünün döngüsel hareketinde dağların da gemiyi tutan demirler mesâbesinde olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Kur’an’ın dağlar için kullandığı diğer bir ifade de “*Ve dağları kazık gibi çaktık*”¹⁵⁷³ âyetinde olduğu gibi “evtâd” kelimesidir.¹⁵⁷⁴

Ma‘rifet, hayatın kaynağının su olduğunu belirten âyetleri de ilmî i‘câza örnek olarak vermektedir. Ona göre, “*Biz her canlıyı sudan yarattık...*”¹⁵⁷⁵, “*Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı.*”¹⁵⁷⁶ ve “*İnsanı bir parça sudan yaratıp da soy ve evlilik bağından oluşan bir sülale haline getiren de O’dur.*”¹⁵⁷⁷ gibi birçok âyet, cisim olarak yaratılan ilk şeyin su olduğunu haber vermektedir. Ma‘rifet, imamlardan nakledilen rivayetlerle ilmî i‘câzı açıklamaya çalışmaktadır.

¹⁵⁷¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/33-34.

¹⁵⁷² el-Enbiyâ 21/31.

¹⁵⁷³ “وَالْجِبَالِ أَوَّادًا” (Nebe’ 78/7).

¹⁵⁷⁴ Yeryüzünün, sabit kalmasını sağlayan dağlarla çevrili olduğunun Jeoloji uzmanları tarafından bilindiğini belirten Ma‘rifet, bu dağların her kıtanın içinde uzantısı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre her kıtanın yarım adalarına dikkat edildiğinde, sıradağların mümkün olan en uç noktaya kadar uzandıkları görülür. Adalarda dahi büyük veya küçük dağ silsileleri bulunur. Nitekim bugün okyanus ve deniz altında yapılan çalışmalarla, adalar ve yüksekliklerinin aslında sıra dağların etekleri ve uzantıları olduğu kesin olarak ispatlanmıştır. Yani bu dağların bir bölümü su altında kalmış, diğer bir bölümü ise adalar şeklinde su yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla bütün kıtalar, ya sıra dağlar ya da kara veya denizlerle birbirine bağlıdır. İlginçtir ki, sıra dağlar denizlerin altında ve üç kuzey kıtasının kuzey sahillerinin yakınlarına doğru uzanmakta ve kuzey buz denizini tamamen sarmaktadır. Güney kutbunda da başka sıra dağlar vardır ki, bunlar da tamamen güney kutbunu sarmaktadır. Böylelikle dağların ve de sıra dağların yerin dengesini korumada ve depremlerin önünü almada olumlu etkisi bulunmaktadır. bk. Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/155-162.

¹⁵⁷⁵ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁵⁷⁶ en-Nûr 24/45.

¹⁵⁷⁷ el-Furkân 25/54.

Örneğin; Küleynî'den nakille, önce suyun yaratıldığı ve herşeyin nesebi suya nispet edilirken, suyun nesebinin hiçbirşeye izâfe edilmediği bilgisini aktarmaktadır.¹⁵⁷⁸ Yine Ma'rifet, "*Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur.*"¹⁵⁷⁹ âyetinin de gökler ve yer yaratılmadan önce suyun var olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir.¹⁵⁸⁰

3. 7. 2. 3. Teşrî İ'câz

Hâdî Ma'rifet'e göre, Kur'an'ın i'câzının üçüncü önemli esası ise getirmiş olduğu şeriat ve ahlâk sistemidir. O, Kur'an'ın getirmiş olduğu şeriat sisteminin, insanın tabiatı ve aklı ile son derece uyumlu olduğunu belirtmektedir. Ma'rifet, ilâhî kanunlar konulurken daima kişisel boyut, toplumsal boyut ve Hz. Allah'ın mahlûkât üzerindeki hakkı olmak üzere, üç hususun gözetildiğine dikkat çekmektedir. Kur'an'ın getirmiş olduğu ahkâmın mu'cizliğini vurgularken de özellikle kısas hükmü ile yetimlerin mallarının muhafazası konularını öne çıkarmaktadır.

Ma'rifet'e göre Hz. Allah, "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir...*"¹⁵⁸¹ âyetinde, beşerî kanunlardan farklı olarak birçok inceliği ve nükteyi barındıran hükümler koymuştur. Meselâ; kısas hükmü, ölümleri azaltmayı ve hayatı garanti almayı amaçlamaktadır. Öte yandan Hz. Allah, kısâs hükmünün uygulanmasında sosyal adâleti de gözetmekte; köleye karşılık hür kimsenin, kadına karşılık erkeğin öldürülmesini yasaklamaktadır. Ma'rifet, burada asıl önemli olan noktanın ise Hz. Allah'ın kardeşliğe yapmış olduğu vurguda saklı olduğunu belirtir. Kanunlarda şefkat ve acıma duygusunun gözetilmediğini belirten Ma'rifet, buna karşılık Yüce Allah'ın maktûlün yakınlarını "kan sahibi" olarak niteleyerek, onları kısâs ve diyet arasında muhayyer bıraktığını ifade etmektedir. Böylelikle Allah Teâlâ'nın, kin ve nefretle

¹⁵⁷⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 8/94.

¹⁵⁷⁹ Hûd 11/7.

¹⁵⁸⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 6/35-38.

¹⁵⁸¹ el-Bakara 2/178.

değil de insan kardeşliği içerisinde hükmün infâzını tavsiye ettiğine dikkatleri çekmektedir.¹⁵⁸²

Hâdî Ma‘rifet, bir taraftan İslâm’ın koymuş olduğu ahkâmın yüceliğini ortaya koyarken, diğer taraftan bu hükümleri Tevrat’taki hükümlerle mukâyese etmektedir. Örneğin; Tevrat’ta yer alan bir hükme göre, kusurlu olan kimse Allah’a kurban takdim edemez. Bu bağlamda kör, topal, kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü ve uyuz kimselerin kurban takdim etmek üzere sunağa yaklaşmaları yasaklanmıştır. Yine Tevrat’ta yer alan bir hükme göre kız çocuk doğuran kadın iki hafta necis kabul edilirken; erkek doğuran kadın ise bir hafta necis sayılmakta ve böylelikle erkek ve kız çocuk arasında bir ayrıma gidilmektedir.¹⁵⁸³ Ma‘rifet, bu şekilde Tevrat’tan birçok örnek vererek Kur’an ahkâmının her açıdan daha üstün ve mu‘ciz olduğunu ispata çalışmaktadır.

Ma‘rifet, Kur’an’da yer alan ama önceki şeriatlerde farklı şekillerde de olsa uygulanmış olan ibadetlerin de mu‘ciz olduğunu belirtmektedir. Örneğin; ona göre, İslâm’ın beş temel rüknünden bir tanesi olan oruç ibadeti her ne kadar diğer ümmetlerde olsa da bunlar tamamen pişmanlık ve nefsi cezalandırma amacıyla yapılmaktadır. Ancak İslam’da orucun farz kılınması, diğer şeriatlerden farklı olarak insanın nefsinde takva duygusunu yerleştirmek ve onun makamını yükseltmek içindir. Ma‘rifet bu şekilde, Kur’an’ın getirmiş olduğu temel ibadetlerde dahi diğer dinlerden farklı olduğunu ve bu yönüyle de insanlara meydan okuduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁸⁴

3. 8. GARÎBÜL-KUR’ÂN

“Garîbü’l-Kur’ân” kavramındaki “garîb” kelimesi, Arapçada ğ-r-b (غرب) kökünden türemiştir. Sözlükte, “yurdundan uzak olan, yabancı, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, bilinmeyen, müphem ve kapalı olan” gibi

¹⁵⁸² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/260-261.

¹⁵⁸³ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003), Leviler, 21/16-24.

¹⁵⁸⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 4/269-270.

anlamlara gelmektedir.¹⁵⁸⁵ Istılâhî olarak ise “garîbü’l-Kur’ân” terimi, “Kur’an’da muğlak, üstü kapalı ve anlaşılması güç kelimeleri” ifade etmektedir.¹⁵⁸⁶

Garîbü’l-Kur’ân meselesinin aslında iki yönü bulunmaktadır: Birincisi, Kur’an’da yer alan kelime Kureyş lehçesinden olmakla birlikte, manasının kapalı ve idrakten uzak olmasıdır. İkincisi ise kelimenin Kureyş lehçesinden değil de başka kabilelerin lehçelerinden yahut yabancı dillerden Kur’an’a girmiş olmasıdır. İşte Kur’an’daki bu tür izaha muhtaç kelimelerin açıklanması ile uğraşan ilme, “garîbü’l-Kur’ân” adı verilmektedir. Garîbü’l-Kur’ân’a dâhil olan kelimelerin içerisinde özellikle farklı kabilelerin lehçesinden gelen kelimeler ile farklı dillerden Arapçalaşmış olan kelimeler daha ön plana çıkmaktadır.¹⁵⁸⁷

Kur’ân’ın açık bir Arapça ile nâzil olduğu bizzat Kur’an’da haber verilmiştir.¹⁵⁸⁸ Nitekim Sünnî âlimlerden İmam Şafî, İbn Cerîr Taberî, Ebû Ubeyde, Kâdî Ebû Bekir ve İbn Fâris gibi isimler de bu tür âyetleri delil göstererek Kur’an’da Arapçanın dışında başka bir dilden kelimenin varlığını reddetmişlerdir. Diğerleri bazı âlimler ise Arapça dışında başka dillerden bir takım kelimelerin bulunmasının Kur’an’ın Arapça oluşuna zarar vermeyeceğini belirterek onda yabancı dilden kelimelerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁸⁹ Sünnî gelenekte, Kur’an’daki bazı kelimelerin en azından köken olarak Arapça dışında başka bir lisandan yahut Kureyş lehçesi dışında başka bir kabilenin lehçesinden alınıp alınmadığı konusu tartışılmış, bu konuda müstakil bir literatür dahi oluşmuştur.¹⁵⁹⁰

İmâmiyye’ye gelince; bazı İmâmî âlimler diğer ulûmü’l-Kur’ân konularında olduğu gibi, garîbü’l-Kur’ân sahasında da Şîa’nın öncü olduğunu ve ilk eserlerin onlar tarafından kaleme alındığını iddia etmişlerdir.¹⁵⁹¹ Ancak şu var ki erken dönem Şîî âlimlerden Ebân b. Tağlib, Ebû Osmân el-Mâzinî, Ebû Ca’fer

¹⁵⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 1/637; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 3/477-478.

¹⁵⁸⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 166-168; Süyûtî *el-İtkân*, 286-288.

¹⁵⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 151.

¹⁵⁸⁸ Yûsuf 12/2; el-Fussilet 41/44.

¹⁵⁸⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 164-166; Süyûtî, *el-İtkân*, 333-334.

¹⁵⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 333-345; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 157-159.

¹⁵⁹¹ Hasan es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa*, 316-319.

er-Ruvvâsî, Ali b. Muhammed es-Semîsâtî ve İbn Düreyd el-Ezdî el-Basrî¹⁵⁹² gibi âlimlerin garîbü'l-Kur'ân konusunda eserler verdiği rivayet edilmekle birlikte¹⁵⁹³ birlikte, bu eserlerden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerin gerçekten varlığı ya da yokluğu tartışması bir tarafa, Şîî âlimlerin sonraki asırlarda garîbü'l-Kur'ân literatürüne katkı verecek müstakil bir eser telif etmediği de bir hakikattir.

Klasik ve çağdaş dönem Şîî tefsirlere bakıldığında, bunların Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğu dair herhangi bir itirazda bulunulmadığı, aksine bazı kelimelerin farklı dilden olduklarına dair temrîz sîgasıyla da olsa gerek sahâbe ve tâbiînden gerekse imamlardan birtakım rivayetlerin nakledildiği müşahade edilmektedir. Örneğin; klasik ve çağdaş Şîî tefsirlerinde, Kur'an'da yer alan “وَكُنَّ”/veyke'enne”,¹⁵⁹⁴ “رَاعُوا/râ'inâ”¹⁵⁹⁵ ve “تُور”¹⁵⁹⁶ lafızlarının Süryânice,¹⁵⁹⁷ “فردوس/Firdevs”¹⁵⁹⁸ kelimesinin Rumca, Nabatça, Süryânice veya Habeşçe;¹⁵⁹⁹ “سَرِيَّ”/seriyy”¹⁶⁰⁰ kelimesinin Süryânice veya Nabatça;¹⁶⁰¹ “الطَّاسُطاس”¹⁶⁰² kelimesinin de Rumca;¹⁶⁰³ yine “سَجِيل”¹⁶⁰⁴ kelimesinin ise Farsça¹⁶⁰⁵ olduğuna dair görüşlere yer verilmekte ve buna karşı da herhangi bir eleştiri yöneltilmemektedir.

Şîî müfessirler, Kur'an'daki bazı kelimelerin Arapça olmadığına dair İmâmlardan gelen rivayetlere de yer vermektedirler. Örneğin; Kummî Furkân sûresi 39. âyette geçen “وَكُلًّا نَبْرَزْنَا بُتْجِيرَا”¹⁶⁰⁶ *Nihayet hepsini kırıp geçirdik.*

¹⁵⁹² İmam Şâfiî için yazdığı şiirlerinden dolayı Şâfiî; Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki bazı övgü ifadelerinden dolayı da Şîî olarak nitelenmiş ve Şîî müellifleri arasında sayılmıştır. bk. Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1403/1983), 9/153-158.

¹⁵⁹³ Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şî'a*, 320-321.

¹⁵⁹⁴ “وَكُنَّ” (el-Kasas 28/82).

¹⁵⁹⁵ “رَاعُوا” (el-Bakara 2/104).

¹⁵⁹⁶ “تُور” (et-Tûr 52/1).

¹⁵⁹⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/144; Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 1/319; Feyz-i Kâşânî, *el-Esfâ fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/938; Fethullah Kâşânî, *Menhecü's-sâdikîn*, 3/38; Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, 4/143.

¹⁵⁹⁸ “فردوس” (el-Kehf 18/107).

¹⁵⁹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/98; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/401.

¹⁶⁰⁰ “سَرِيَّ” (Meryem 19/24).

¹⁶⁰¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/118.

¹⁶⁰² “الطَّاسُطاس” (el-İsrâ 17/35).

¹⁶⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/29; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/638.

¹⁶⁰⁴ “سَجِيل” (el-Fil 105/4).

¹⁶⁰⁵ Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 7/23.

¹⁶⁰⁶ Furkan 25/39.

ifadesindeki “نَبَّأًا” fiilinin Nabatçada “kırmak” anlamına geldiğini Ebû Abdillâh’tan nakille aktarmaktadır.¹⁶⁰⁷ Ayyâşî ise Ebû Abdillâh’tan nakille Hûd sûresi 42. âyette geçen “وَنَاحِيْنُوحٍ لِّیْهِ” âyetindeki¹⁶⁰⁸ “لِّیْهِ” kelimesinin Hz. Nuh’un oğlu değil de “onun hanımının oğlu” anlamında olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre âyetteki “لِّیْهِ” kelimesi, Tayy kabilesinin lügatından olup “kişinin karısının çocuğu” anlamına gelmektedir.¹⁶⁰⁹ Yine Ayyâşî, “قِيلَ يَا أَرْضُ بِالْحَيِّ مَاءُكَ”¹⁶¹⁰ âyetindeki “بِالْحَيِّ” kelimesinin, Ebû Abdillâh’tan gelen bir rivayete göre Hintçe, diğer bir rivayete göre ise Habeşçe olduğunu aktarmaktadır.¹⁶¹¹

Çağdaş Şîî âlimlerinden Tabâtabâî de Arap yarımadasının Kıptîce konuşan Mısır ile Süryânice konuşan Âsur ve Keldân’a coğrafi olarak yakın olduğunu, bu nedenle de söz konusu milletler arasında bir takım kelime alışverişlerinin son derece normal olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶¹²

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o, özellikle çağdaş dönem Sünnî müelliflerin de tercih ettiği üzere garîbü’l-Kur’ân konusuna ayrı bir başlık açmamakta¹⁶¹³ ve onu i‘câzü’l-Kur’ân üst başlığı altında ele almaktadır. Ayrıca Ma‘rifet’in garîbü’l-Kur’ân meselesini, i‘câzü’l-Kur’ân başlığı altında yer verdiği diğer Kur’an ilimlerinde yaptığı gibi hemen hemen tamamen Sünnî müelliflerden nakille ele aldığını, bu meselede Şîî müelliflere ve onların görüşlerine hemen hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Ancak Ma‘rifet, bu meseleyi Kur’an dilinin bir zenginliği olarak değerlendirmemektedir. Aksine onun garîbü’l-Kur’ân’a bakışı, Kur’an’da yabancı kelimelerin varlığının onun i‘câzı noktasında bir problem teşkil edip etmediği üzerine yoğunlaşmaktadır.

Öncelikle Ma‘rifet, konuya “Kur’an’da garîb/Arapça olmayan kelime var mıdır?” sorusuna cevap arayarak başlamaktadır. Ma‘rifet’in Arapça olmayan bir kelimenin Kur’an’da bulunmasına karşı çıkmadığını belirtebiliriz. Ona göre

¹⁶⁰⁷ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 2/114.

¹⁶⁰⁸ Hûd 11/42.

¹⁶⁰⁹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/148.

¹⁶¹⁰ Hûd 11/44.

¹⁶¹¹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/149.

¹⁶¹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/182.

¹⁶¹³ Buna örnek olarak mesela Zürkânî’nin *Menâhilü’l-irfân*, Subhî es-Sâlih’in *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* ve Mennâ’ el-Kattân’ın yine *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserlerini verebiliriz. Bu isimlerin aksine ülkemizde İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü* adlı eserinde Garîbü’l-kur’ân meselesini ayrı bir başlık altında ele aldığı görülmektedir.

Kur'an'ın kelimelerinin ekserisi, Arapların hitaplarında ve günlük konuşmalarında yer alan kelimelerdir. Kur'an'da anlamı kapalı olan garîb kelimelerin oranı, anlamı açık olan kelimelere nispetle oldukça azdır.

Hâdî Ma'rifet, Kur'an'da yer alan garîb kelimeleri ikiye ayırmaktadır: Birincisi; anlamı son derece kapalı olup ancak fikir yürütme ile manası anlaşılabilen kelimelerdir. İkincisi ise Arap kabilelerinin çok az kullandığı istisnâî kelimelerdir. Bu kelimeler Kur'an'da vâkî olunca bu durum garîb olarak isimlendirilmektedir. Ma'rifet'e göre, Kur'an'da yer alan garîb kelimeler, ikinci türden kelimelerdir. Yoksa Kur'an'da garîb kelimelerin bulunması söz konusu değildir. Ma'rifet buna, halk dilinde “أيشي/”Hangi şey” anlamında kullanılan “أيش” kelimesini örnek olarak vermektedir.¹⁶¹⁴

Ma'rifet, Kur'an'da Kureyş kabilesi ile birlikte 28 meşhur Arap kabilesinin lügatından kelimeler bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kur'an; Hicâz, Hadramevt, Sebe', Ummân, Medyen, Yemâme ve Yemen olmak üzere yedi farklı Arap bölge ehlinin dilinden kelimeler ihtiva etmektedir. Buna ilaveten, Habeş, Fars, Rûm, Kıptî, Nabatî, Süryânî, İbrânî ve Berberî olmak üzere Araplara komşu olan 8 yabancı millettten de kelimeler yer almaktadır. Ayrıca Ma'rifet, Süyûtî'den nakille Kur'an'a yabancı dil ya da lehçelerden giren kelimelerin ayrıntılı bir listesine de yer vermektedir.¹⁶¹⁵

Sonuç olarak Ma'rifet, “garîbü'l-Kur'ân” konusuna, yabancı kelimelerin varlığının Kur'an'ın i'câzı noktasında bir problem teşkil edip etmemesi açısından bakmaktadır. Ona göre, garîbü'l-Kur'ân olarak nitelenen kelimeler, Arapların çok daha az kullanmayı tercih ettikleri kelimelerden ibarettir.

3. 9. MÜNÂSEBÂTÜ'L-KUR'ÂN

“Münâsebet” yahut “tenâsüb” kelimeleri; “soy, yakınlık ve akrabalık” gibi anlamlara gelen “neseb” kelimesinden türetilmiştir.¹⁶¹⁶ İstılahta ise münâsebet ilmi, âyetler ve sûreler arasında umûmîlik-husûsîlik, aklîlik, hissîlik yahut

¹⁶¹⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/99-100.

¹⁶¹⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/103-118.

¹⁶¹⁶ Nitekim “لن في اسب / Falanca falancanın yakınıdır.” ifadesindeki aynı kökten gelen “nesîb” kelimesi de, “akraba” anlamında kullanılmaktadır. bk.İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1/755; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 4/260-265.

hâyâfîlik gibi çeşitli alakalar ile ya da sebep-müsebbep, illet-ma'lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihni bağlarla mana irtibatının sağlanmasını ifade etmektedir.¹⁶¹⁷

Âyetler ve sûreler arasındaki anlam ilişkisini inceleyen “münâsebâtü'l-Kur'ân” ilmi, hicrî dördüncü asır gibi geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak Râzî'nin münâsebetle ilgili yorumlarında yapmış olduğu atıflara bakıldığında bu ilmin tarihini hicrî ikinci asra kadar götürmek mümkündür.¹⁶¹⁸

Âyetlerin ve sûrelerin tertibinin tevkîfî yani ilâhî olduğu kabûlüne dayanan bu ilim, ilk defa Bağdat'ta Ebû Bekir en-Nisâbûrî (öl. 324/936) tarafından dile getirilmiştir. Zemahşerî ve Râzî gibi müfessirler tarafından tefsirlere taşınan münâsebet ilmine gösterilen bu ilginin tarihî süreç içerisinde artarak devam ettiği ve bu şekilde günümüze kadar ulaştığı söylenebilir.¹⁶¹⁹ Her ne kadar İzzeddin İbn Abdüsselâm (öl. 660/1262) gibi, yaklaşık yirmi üç senede tamamlanan Kur'an metni için münâsebet aramanın bir zorlama olduğunu ileri sürenler olsa da¹⁶²⁰ zamanla bu ilmin müstakil bir disiplin haline geldiği ve hatta bir literatürünün dahi oluştuğunu söylemek mümkündür.¹⁶²¹

Şîi âlimlere gelince, onların Tabersî ve Takî Şerî'atî gibi birkaç isim dışında münâsebât ilmine tamamen ilgisiz kaldıkları görülmektedir. Hatta münâsebet ilmini Şîa'da ilk defa kapsamlı bir şekilde ele alan Hâdî Ma'rîfet'tir. Bunun sebebini, Şîa'nın Kur'an metnine olan yaklaşımında aramak gerektiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki Kur'an'ın bir harfinin dahi değiştirilmediğini savunan Sünnî düşünce, Kur'an metninin korunmuşluğu ve eşsizliğini ortaya koymak; onun her haliyle mükemmel olduğunu ispatlamak üzere çeşitli açılardan Kur'an metnini incelemiş ve buna yönelik eserler telif etmişlerdir. Buna karşın, tarih boyunca Kur'an'ın tahrifine yönelik eleştirilerin odağında olan Şîa'nın bu

¹⁶¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 41; Süyûtî, *el-İtkân*, 695.

¹⁶¹⁸ Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 35-36.

¹⁶¹⁹ Bu konuya yer veren müfessirler için bk. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 39-93.

¹⁶²⁰ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *el-İşâre ile'l-icâz fî ba'zı envâ'i'l-mecâz* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmiri, 1313/1895), 221; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/37; Süyûtî, *el-İtkân*, 694.

¹⁶²¹ Klasik dönemden İbn Zübeyr el-Gırnâtî (öl. 708/1308)'in *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân*'ı ile Süyûtî'nin *Tenâsüku'd-dürrer fî tenâsübi's-süver*'i; çağdaş dönemden ise Hamîdüddin Ferâhî'nin *Tefsîru nizâmi'l-Kur'ân ve te'vilü'l-furkânî bi'l-furkân*'ı ile Muhammed Abdullah Dirâz'ın *en-Nebe'ü'l-'azîm*'i buna örnek olarak verilebilir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 693; Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 53, 63, 75, 83.

konularda eser üretememesinin/üretmemesinin, tamamen temsil ettiği zihniyetle alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Şîî âlimlerin tarihî süreç içerisinde tahrif düşüncesini reddetmekle birlikte, sahâbe kontrolünde toplanan Kur'an'ın tertibini içselleştiremedikleri görülmektedir. Muhtemelen bu nedenle Şîî müellifler, tertibin tevkîfilîği üzerine inşâ edilen münâsebet ilmine mesafeli durmuşlardır.

Hâdî Ma'rifet'e gelince o, sûreler arası münâsebetin aksine âyetler arası münâsebate özel olarak değinmekte ve bu durumun Kur'an'ın i'câzını gösterdiğini belirtmektedir. Ancak o, bu konuyu ele alırken tamamen Sünnî isimlerden istifadeyle meseleyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Ma'rifet'i bu konuda Sünnî birikime mecbur bırakan husus, Şîî âlimlerin bu konuda sadra şifa bir çalışmasının olmamasıdır.

Şimdi de Ma'rifet'in âyetler arası münâsebate yaklaşımı ile sûreler arasında münâsebate yaklaşımı farklılık arzettiğinden dolayı ikisinin ayrı başlıklar altında ele alınması uygun olacaktır.

3. 9. 1. Âyetler Arası Münâsebet

Âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu noktasında genel olarak Sünnî ve Şîî âlimler arasında ittifak olduğundan, âyetler arasında bir anlam ilişkisi aramanın her iki ekol için de teorik olarak bir problem teşkil etmeyeceği ortadadır. Ancak buna rağmen klasik Şîî müfessirlerinden Tabersî dışında, Şîa'da âyetler arası münâsebate yer veren ikinci bir müfessirden söz etmek pek de mümkün değildir. Tabersî'nin tefsirinde 130 yerde âyetler arasında münâsebate değindiği kaydedilmektedir.¹⁶²²

Şu da var ki Şîa'ya ait rivayet tefsirlerinde aslında âyetler arası münâsebetin varlığı ile çelişen açıklamalar da yok değildir. Örneğin; Kummî, Kur'an âyetlerinin mevcut tertibinde, âyetler arasında takdim-tehir yapıldığını iddia etmektedir. Mesela; rivayete göre Bakara sûresi 240. âyeti, aynı sûrenin 234. âyeti ile neshedilmiştir. Ona göre, âyet sıralamasında mensûh olan âyet (240. âyet), nâsih olan âyetten (234. âyet) önce gelmesi gerekirken, mevcut Kur'an tertibinde buna uyulmamıştır.

¹⁶²² Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 120.

Yine ona göre, “يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ” *Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, huzurunda eğilenlerle beraber sen de eğil.*”¹⁶²³ âyetinin son bölümü aslında “ارْكَعِي وَاسْجُدِي” şeklindedir. Ancak Kur’an telif edilirken burada takdim-tehir yapılmıştır.¹⁶²⁴ Böylece erken dönem Şîî müfessirlerinden Kummî’nin bu tarz açıklamalarının, âyetler arasında münâsebetle çeliştiği görülmektedir.

Yine Ma‘rifet’in Şîî müfessir Cezâirî’den naklettiği bir rivayette ise Hz. Ali’ye “وَإِنْ تَعْتَذِرُوا أَلَّا تَقُتُّوا طَوْفِي الْأَمَامِ فَإِلَيْكُمْ كُتِبَ”¹⁶²⁵ âyetinde şart ile cezâ cümlesi arasındaki münâsebet sorulduğunda o: “Kur’an’ın üçte birinden fazlası zâyi oldu.” diyerek bir anlamda iki cümle arasındaki âyetlerin noksan olduğunu ima etmiştir.¹⁶²⁶ Şîa’nın mevcut âyet tertibi hakkındaki benzer bir şüphesinin Râzî tarafından Kıyâmet sûresinin tefsirinde dile getirdiğini görmekteyiz. O, “لَا تُخَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجِلَ فِيهِ”¹⁶²⁷ âyeti ile devamındaki üç âyetin Kıyamet ahvâlinden bahseden sûrenin diğer âyetleri ile zahirde bir münâsebetinin bulunmadığını belirtmektedir. Râzî, bu durumdan hareketle Râfızîlerin önde gelenlerinden bir topluluğun, Kur’an’ın değiştirildiğine ve onda noksanlık ya da ziyadelik olduğuna dair bu âyeti delil getirdiklerini dile getirmekte ve bu iddiayı reddetmektedir.¹⁶²⁸ Hâdî Ma‘rifet ise âyetler arası münâsebeti zedeleyen bu tarz iddialar erken dönem Şîî tefsirlerinde mevcut olmasına rağmen, bu hususu eleştirmek yerine “şüphecilerin şeyhi” diye nitelediği Râzî’nin bu yaklaşımıyla, İmâmiyye’nin önde gelenlerine haksızlık ettiğini söylemektedir.¹⁶²⁹

Hâdî Ma‘rifet, bir kelimanın güzelliğinin, onun parçaları arasındaki münâsebette yer aldığına, dolayısıyla sözün başlangıcının ve sonunun son derece önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Ma‘rifet, bu münâsebetin bazen Kur’an’ın bir âyetinin başı ile fâsıla denilen sonu arasında, bazen de aynı münâsebetle inen âyet gruplarında, bazense tek bir sûrenin âyetlerinin tamamı arasında görülebileceğini ifade etmektedir.

¹⁶²³ Âl-i İmrân 3/43.

¹⁶²⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/8-9.

¹⁶²⁵ en-Nisâ 4/3.

¹⁶²⁶ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 8/172.

¹⁶²⁷ “*Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini hareket ettirme!*” (el-Kıyâme 75/16).

¹⁶²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 30/726.

¹⁶²⁹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/189.

Ma‘rifet, iki âyetin zıtlık yönüyle de olsa âyetler arasındaki münâsebetin genellikle gizli olmadığını belirtmektedir. Maamafih, “*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: ‘Onlar insanların ve hac ibadetinin vaktini gösteren ölçülerdir. Erdemlilik evlere arkalarından girmenizle ilgili değildir.’*”¹⁶³⁰ âyetinde olduğu gibi bazı yerlerde üzerinde iyice düşünmekle bu münâsebetin anlaşıldığına dikkat çekmektedir.¹⁶³¹

Hâdî Ma‘rifet, âyetler arasındaki münâsebeti sûrelerdeki konu bütünlüğü ve fâsılalar arasındaki uyum olarak iki ayırmaktadır. Her sûrenin kendisine has bir takım hedefler içerdiğini belirten Ma‘rifet, kısa ya da uzun hiçbir sûrenin bu hedefi gerçekleştirmeden tamamlanmadığına dikkatleri çekmektedir. O, sûrelerin âyet sayılarının farklılığı ile âyetlerin mûsikîsinin sert, orta ve yumuşak şeklinde farklılaşmasının da sûrelerdeki bütünlükle alakalı olduğunu ifade etmektedir. Her sûrenin, güzel bir giriş ve sonuca sahip olmasının yanısıra, bu giriş ve sonuçla uyumlu konuları ihtiva ettiğini belirten Ma‘rifet, sûrenin başından sonuna kadar olan bu insicamın “konusal bütünlük” olarak kavramsallaştırdığını ifade etmektedir.

Ma‘rifet, sûrelerdeki konusal bütünlüğün meydana getirdiği bu münâsebeti göstermek için Fâtiha ve Bakara sûrelerini örnek olarak vermektedir. Ona göre Medine döneminde ilk nâzil olan âyetleri içermekle birlikte, nüzûl süreci uzunca bir dönemi kapsayan ve de Kur’an’ın en uzun sûresi olan Bakara sûresi son derece güzel bir üslûba sahiptir. Şöyle ki Bakara sûresi, kısa bir mukaddime ile başlamakta, sonrasında davet içerikli ve hüküm bildiren âyetlerle devam etmekte ve güzel bir sonuç ile nihayete ermektedir. Sûrenin mukaddimesinde insanlar, İslamın daveti karşısındaki tutumlarına göre mümin, kâfir ve münafık olarak sınıflandırılmaktadır. Sonrasında ise “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin!*”¹⁶³² buyurularak, insanlık Allah’a kulluğa davet edilmekte ve bu davetin gerekliliği çeşitli delillerle desteklendikten sonra yaratılıştan itibaren insanoğlunun tarihi serüvenine yer verilmektedir. Bu bölümde özellikle, Araplarla akrabalığı bulunan İsrailoğullarının zulüm ve isyanla dolu tarihine genişçe yer verilmektedir. Söz konusu davet içerikli âyetlerden sonra teşrî

¹⁶³⁰ el-Bakara 2/189.

¹⁶³¹ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/188.

¹⁶³² “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ” (el-Bakara 2/21).

safhasına geçilen sûrede oruç, namaz, hac gibi birçok emirler yanında yasaklar da detaylı olarak bildirilmektedir. Sûre, Allah'ın kalplerde olanları bildiğini ve insanoğlunun yaptıklarından bir gün mutlaka hesaba çekileceğini haber veren âyetlerle nihayete ermektedir.

Hâdî Ma'rifet, âyetler arasındaki münâsebeteye yönelik olarak ikinci sırada âyet sonlarındaki fâsılaların uyumuna yer vermektedir. Kâhinlerin sözlerinde yer verdikleri secinin aksine mananın ön planda olduğu fâsılalar, âyetteki belâgat ve fesâhata katkıda bulunmaktadır. O, bu noktada Kur'an'da secinin bulunup bulunmadığı hususuna da yer vermektedir. Eş'arî, Rummânî ve Bâkîllânî gibi isimlerin Kur'an'da secinin varlığını reddetmelerine karşın İbn Sinân el-Hafâcî ve Kurtubî gibi re'y ashabının Kur'an'da secinin varlığını savunduklarını nakletmektedir. Kur'an'da seci sanatının bulunduğu karşı çıkanlar, genel olarak fâsılanın belâgatı ortaya çıkardığına; ancak secinin ise kelimada kusura işaret ettiğine dikkat çekmektedirler. Zira fâsılada, mana ön planda olup fâsıla manaya tabi olurken; secide ise mana seciye tabi olup seci ön plana çıkmaktadır. Buna karşın, secinin varlığını savunanlar ise secinin iltifat ve leff ü neşr gibi Arap edebiyatının bir parçası olduğuna dikkat çekmekte ve secide mananın her zaman göz ardı edildiğine karşı çıkmaktadırlar.¹⁶³³ Ma'rifet de secinin kelimada inkâr edilemeyecek bir olgu olduğunu söyleyerek Kur'an'da secinin varlığını kabul etmektedir. Ancak o, secide mananın göz ardı edilmemesini şart koşmaktadır.¹⁶³⁴

Hülâsa Ma'rifet, âyetler arası münâsebetin varlığını kabul etmekle birlikte, bu münâsebetin daha çok, sûrenin konusal bütünlüğünde ve âyet sonlarındaki fâsılaların uyumunda aranması gerektiğini söylemektedir.

3. 9. 2. Sûreler Arası Münâsebet

“Münâsebâtü'l-Kur'ân” ilminin ikinci kısmını, sûreler arası münâsebet oluşturmaktadır. Bu bağlamda müfessirler, bir sûrenin sonu ile onu takip eden sûrenin baş tarafı arasında nasıl bir anlam ilişkisi olduğunu ortaya koymak için

¹⁶³³ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/213-217.

¹⁶³⁴ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/217-218.

gayret sarfetmişlerdir. Tabii ki sûreler arasında bir anlam ilişkisi olduğunu savunanlar öncelikle sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu düşünmektedirler.¹⁶³⁵

Şîa'da sûreler arası münâsebet meselesi, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber döneminde veya Hz. Peygamber'in vefatından yapıldığına dair Şîa içerisinde mevcut olan iki farklı yaklaşıma göre değişmektedir.

Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını kabul eden Şîi âlimlerin esasen sûreler arasında münâsebate olumlu yaklaşımları beklenebilir. Zira o bütünüyle Hz. Peygamber tarafından vahyin ışığında telif edilmiş olmaktadır. Ancak bizler, bir iki istisnâ dışında sûreler arası münasebate dair görüş beyan eden Şîi âlimin olmadığını görmekteyiz.

Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem' edildiğini savunan Hâdî Ma'rifet'in de aralarında olduğu Şîi âlimler ise Kur'an sûrelerinin günümüzdeki tertibinin sahâbenin tercihi ile olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunmalarının en önemli sebebi ise Hz. Ali mushafında sûrelerin tertibinin nüzûl sırasına göre yapılmış olduğuna dair rivayetlerdir. Bu sebepledir ki Hâdî Ma'rifet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashâbın eliyle cem' edilen sûrelerin arasında münâsebet aramanın zorlamadan başka bir şey olmadığını söylemekte ve İbn Abdüsselâm'ın Kur'an'da münâsebet aramanın doğru olmadığına dair görüşlerine dikkatleri çekmektedir.¹⁶³⁶

İbn Abdüsselâm, münâsebet ilminin aslında güzel bir ilim olduğunu, ancak böyle bir anlam ilişkisinin ancak başı ile sonu irtibatlı olan bir kelâmda söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle de yirmi küsur senede muhtelif sebeplere binâen ve de farklı hükümler hakkında nâzil olan Kur'an gibi bir metinde münâsebet aramanın tamamen zorlama olduğunu belirtmektedir. Böyle bir şeye teşebbüs edenin son derece zayıf olan bir bağla sûreler arasında ilişki kurabileceğini; oysa Kur'an'ın bu tür zayıf bir irtibat ve ilişkiden yüce olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶³⁷

Ma'rifet'in âyetler arası münâsebeti savunup sûreler arası münâsebate İbn Abdüsselâm'ın sözleri ile karşı çıkması doğru değildir. Zira Hâdî Ma'rifet, İbn Abdüsselâm'ın Kur'an'da münâsebet arayanlara karşı yönelttiği bu tür genel

¹⁶³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 43.

¹⁶³⁶ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/254.

¹⁶³⁷ İbn Abdüsselâm, *el-İşâre ile'l-îcâz*, 221; Zerkeşî, *el-Burhân*, 42; Süyûtî, *el-İtkân*, 694.

eleştirilerini, tamamen sûreler arası münâsebet'e yöneltmiş eleştiriler olarak ele almaktadır.¹⁶³⁸ Oysa İbn Abdüsselâm, eleştirilerini dile getirirken âyetler ve sûreler arası münâsebet gibi bir ayırıma gitmemekte, aksine genel olarak münâsebet ilmine eleştiriler yöneltmektedir. Ma'rifet'in, söz konusu bu eleştirileri tümüyle sûreler arası münâsebet'e tevcih etmesi, sırf görüşünü destekleme adına müellifin söylemediği birşeyi kendisine söyletmek anlamı taşımaktadır.¹⁶³⁹

Ma'rifet, ayrıca Zerkeşî'nin bazı sûreler arasındaki münâsebet'e dair verdiği örnekleri zikrettikten sonra, bunların birer zorlamadan ibaret olduğunu belirtmektedir. O, bu konuda asıl eleştirilerini ise Süyûtî ve Bikâî'ye yöneltmektedir. Ma'rifet öncelikle Süyûtî'nin sûre tertibinin tevkîfilîğın son arzada sâbit olduğu olduğu ve tertibin tevkîfilîğine dair zikrettiği sebepleri¹⁶⁴⁰ sert bir şekilde eleştirmektedir.¹⁶⁴¹

Sûreler arasındaki münâsebet'e yer veren ilk müelliflerden birisi de Şîî müfessir Tabersî'dir. Tabersî, hemen her sûrenin başında o sûrenin bir önceki sûre ile irtibatını kurarak âyetleri tefsir etmeye başlamaktadır.¹⁶⁴² Örneğin; Tabersî, Enfâl sûresinin başlangıcında bir önceki A'râf sûresinde peygamberlerin kıssaları aktarıldıktan sonra, Hz. Peygamber'in kıssasıyla sûrenin son bulunduğunu, hemen peşinden gelen Enfâl sûresinin başında ise Hz. Peygamber ile kavmi arasında meydana gelen hadiseye yer verildiğini söyleyerek, iki sûre arasında münâsebet kurmaktadır.¹⁶⁴³

Müellifimiz Ma'rifet, Şîî müfessir Tabersî'yi, münâsebet konusunda Sünnî müfessirleri taklit etmekle suçlamaktadır. Aslında burada dikkat çeken nokta, her ne kadar Şîî âlimler yeri geldiğinde Hz. Ali'nin mushafının tertibinin

¹⁶³⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/254.

¹⁶³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/37.

¹⁶⁴⁰ Süyûtî başında hurûfî mukattaa olan sûrelerin peşpeşe gelmesi, Fâtiha ve Bakara'da olduğu gibi sûre sonu ile diğer sûrenin başının birbirine muvafık olması, Tebbet ve İhlâs sûresinde olduğu gibi son âyetin fâsılası ile onu takip eden sûrenin fâsılasının uyumlu olması ve Duhâ ve İnşirâh sûrelerinde olduğu gibi bir sûrenin cümlelerinin diğerine benzemesini sûrelerin tertibinin tevkîfilîğine delil olarak öne sürmektedir. bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tenâsuku'd-dürer fî tenâsübi's-süver* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986), 59.

¹⁶⁴¹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/256-258.

¹⁶⁴² Mustafa Şentürk, Tabersî tefsiri üzerine hazırladığı doktora çalışmasında Tabersî'nin âyetler arasında münâsebet'e çok önem vermesine rağmen, sûreler arasındaki münâsebet'e ise pek değinmediğini belirtmektedir. bk. Şentürk, *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 120.

¹⁶⁴³ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/794.

üstünlüğünden bahsetseler de Tabersî gibi Şîa'nın tefsirde önde gelen isimlerinden birisinin bu hususu önemsemeden sûreler arası münâsebeti yönelmesidir. Bu durum, tarihi süreç içerisinde Hz. Ali'nin mushaf tertibinin ne kadar önemsendiği konusunda ciddi soru işaretleri barındırmaktadır. Ayrıca Ma'rifet, Tabersî'yi böylesi bir münâsebet aramaya zorlayacak bir etkenin bulunmadığını söylemekte, hatta daha açık bir ifadeyle bu meselenin "takiyyeye gerek olmayan bir konu" olduğunu belirtmektedir. Ma'rifet, Tabersî'nin bu tutumunu Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre yaptığı tertibin en üstün tertip olduğu yönündeki İmâmiyye'nin genel mezhebî ideolojisine uygun bulmadığı için, hak etmediği bir şekilde onu eleştirmektedir.

Şîa'da sûreler arası münâsebeti değinen bir diğer müellif ise Ali Şerîatî'nin babası Muhammed Takî Şerîatî'dir. O, *Tefsîr-i Novîn* adlı eserinde Kur'an'ın bugünkü tertibinin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığını belirtmekte ve bu düşüncesine de sûrelerin sonu ile onu takip eden sûrenin başı arasındaki münâsebeti delil olarak getirmektedir. Örneğin; Şerîatî, Nâs sûresinin Kur'an'ın son sûresi olarak yer almasının hem şekil/biçim açısından hem de anlam açısından son derece yerinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu sûre, gençler için dilde akıcılığı nedeniyle şekil açısından; Kur'an tilâvetine başlarken onu öğrenmeye, bitirdiğinde ise amel etmeye muvaffak olması için şeytanın şerrinden Allah'a sığınmanın gerekliliğine işaret etmesi nedeniyle de mana açısından Kur'an'da son derece özel bir yerde ve sırada bulunmaktadır.¹⁶⁴⁴

Aynı şekilde Ma'rifet, Şerîatî'nin bu yorumunu da reddetmektedir. O, iddia edildiği gibi Mu'avvizeteyn sûreleri özel bir konumda iseler neden her ikisinin yahut ikisinden birisinin Kur'an'ın başına konulmadığını sorgulamaktadır. Ayrıca Ma'rifet, sûreler arası münâsebetin varlığını kabul eden Şerîatî'yi Selefi fikirlerden etkilenmekle suçlamaktadır.

Sonuç olarak; Ma'rifet, sûreler arasında münâsebet aramanın, mevcut Kur'an tertibinin tevkîfî olduğunu ortaya çıkaracağı; bunun da Hz. Ali'nin Mushaf tertibini göz ardı etme anlamını taşıyacağı için Kur'an sûreleri arasındaki münâsebeti reddetmektedir.¹⁶⁴⁵

¹⁶⁴⁴ Muhammed Takî Şerîatî, *Tefsîri novîn* (Tahran: Şirket-i Sihâm-i İntişâr, 1346), 1/427.

¹⁶⁴⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/260.

3. 10. HURÛF-I MUKATTAA

Kur'ân-ı Kerim'de yirmi dokuz sûrenin başında yer alan harfler, “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında, “hurûf-ı mukattaa” olarak isimlendirilmiştir. Bu harflere aynı sebeple “hurûf-ı teheccî” adı verildiği gibi, sûrelerin ilk harflerini oluşturdıklarından “evâilü's-süver” ve “fevâtihu's-süver” de denilmektedir.¹⁶⁴⁶ Sûre başlangıçları hakkında yazılan az sayıdaki müstakil eserde¹⁶⁴⁷ ve ansiklopedik ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin içerisinde “fevâtihu's-süver” ve “evâilü's-süver” gibi başlıklar altında bu harflerin ele alındığı görülmektedir.

Sünnî âlimler, hurûf-ı mukattaa konusunda ihtilaf etmekle birlikte temelde iki yaklaşım sergilemişlerdir. Selef âlimleri, bu harfleri kapalı bir ilim ve sır olarak niteleyerek anlamlarını Hz. Allah'a havale etmişlerdir. Nitekim Hz. Ebû Bekir'den nakledilen, “Her kitabın bir sırrı vardır, Kur'an'ın sırrı da sûre başlarıdır.” sözü, bu görüşü yansıtmaktadır. Kelam âlimleri ise Yüce Allah'ın kitabında kulların anlamını bilemeyeceği bir harfin ya da kelimenin olamayacağı düşüncesinden hareketle, bu harflerin anlamlarının bir şekilde bilinebileceğini belirtmişlerdir. Ancak bu âlimler de söz konusu harflere yönelik yirminin üzerinde yorum getirmek suretiyle bu harflerin anlamını tespitinde bir uzlaşmaya varamamışlardır.¹⁶⁴⁸

Klasik ve çağdaş Şîî âlimlerinin hurûf-ı mukattaa ile ilgili yorumlarına bakıldığında ise önemli bir bölümünün Sünnî âlimlerin aksine bu harfleri, imamların bilgisi ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Onlara göre, Yüce Allah'ın Kur'an'da Rasûlullah ve imamlar (ümenâü'l-vahy) ile özel sırlarla konuşmasında bir beis bulunmamaktadır. Hatta Şîî/İmâmî âlimler, imamların bu harflerle deliller getirip mu'cizeler gösterdiğini, Hz. Allah'ın bunların anlamını bütün insanlara bildirmesinin ise hikmetine zıt olduğunu ifade etmektedirler.¹⁶⁴⁹

İlk dönem Şîî müfessirlerden Kummî'ye göre bu harfler, Allah'ın ism-i a'zam'ının harflerinden bir harftir. Ayrıca ona göre bu harfler, Peygamber'e ve

¹⁶⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 103; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/481.

¹⁶⁴⁷ İbn Ebû'l-İsba'ın (öl. 654/1256) *el-Havâtirü's-savânih fî esrâri'l-fevâtiḥ* ve Tâcüddîn b. Düreyhem Ali b. Muhammed el-Mavsılî'nin (öl. 762/1361) *Kenzü'd-dürrer fî hurûfi evâili's-süver*'i buna örnek olarak verilebilir.

¹⁶⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 103.

¹⁶⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlüddîn ve tamâmü'n-ni'me*, 2/640; Belâgî, *Âlâ'ü'r-rahmân*, 1/144.

imama hitap olup bunlarla yapılan dualar mutlaka kabul edilir.¹⁶⁵⁰ Kummî bir başka ifadesinde ise bunların ism-i a‘zam’dan bir cüz olduğunu söyledikten sonra, Hz. Peygamber ve imamın onu telif edeceğini ve böylelikle bu harflerle dua edildiği zaman ism-i a‘zam’ın ortaya çıkmış olacağını belirtmektedir.¹⁶⁵¹

Aynı şekilde bazı Şîî müfessirlerin, söz konusu harflerin ebced hesabıyla bir takım gaybî haberlere işaret ettiğine dair imamlardan aktardığı rivayetler, hurûf-ı mukataanın bilgisinin imamlara tahsis edildiğini göstermektedir. Örneğin; Ayyâşî, A‘râf sûresinin başında Cafer-i Sâdık’tan şöyle bir rivayet nakletmektedir: “Ümeyyeoğullarından birisi Ca‘fer b. Muhammed’e geldi ve Kur’an’da yer alan ‘Elif Lâm Mîm Sâd’ ile neyin kastedildiğini, helâl ve harama dair ne içerdiğini ve insanlara nasıl bir faydası olduğunu sordu. Bu soru, Ca‘fer b. Muhammed’i kızdırdı. Ona, ‘Sana yazıklar olsun! Bekle!’, dedi. Sonra da ‘Elif bir, Lâm otuz, Mîm kırk, Sâd doksan rakamlarına denk gelmektedir. Şimdi söyle bakalım, bunların toplamı kaç yapar, diye sordu. Adam, yüz atmış bir yapar dedi. Bunun üzerine Ca‘fer, hicrî 161. sene bitince senin ahabının hâkimiyeti de bitecektir’, dedi. Râvî, bu rivayetin sonunda 161. yılın âşûrâ gününde son bulunduğunu, bu günde Abbâsîlerin Kûfe’ye girdiğini ve Emevîlerin hâkimiyetinin sona erdiğini aktarmaktadır.¹⁶⁵²

Ancak Şîa’da bütün âlimlerin hurûf-i mukattaa konusunda yeknesak bir düşünceye sahip olduğu da anlaşılmamalıdır. Zira Tûsî ve Tabersî gibi bazı müfessirler ise hurûf-ı mukattanın hangi anlama geldiğine dair görüşleri sıraladıktan sonra en güzel görüşün bu harflerin Hz. Allah’ın bazı sûrelere has kıldığı isimler olduğunu tercih etmektedirler.¹⁶⁵³ Klasik ve çağdaş Şîî müfessirlerden bazısının ise bu harflerin müşriklerin dikkatlerini çekmek yahut Kur’an’ın Arapların kendi aralarında konuştukları bu harflerden meydana geldiğini göstermek için nâzil olduğu görüşündedirler.¹⁶⁵⁴ Tabâtabâî ise bu harfler ile başında bulunduğu sûrenin muhtevası arasında özel bir irtibatın olduğunu

¹⁶⁵⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/55.

¹⁶⁵¹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/927.

¹⁶⁵² Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/7.

¹⁶⁵³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/48; Tabersî, *Mecma‘u’l-beyân*, 1/42-43. Habibov her ne kadar Tûsî’nin aksine Tabersî’nin tercihte bulunmadığını aktarsa da doğru olan onun da tercihinin Tûsî ile aynı yönde olduğudur. bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 225. Benzer bir tespit için bk. Şentürk, *Kur’an’ın Sünnî ve Şîî Yorumu*, 150.

¹⁶⁵⁴ Ebü’l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu’l-cinân*, 1/94; Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/ 69-71.

Bu harflerle ilgili dikkat çeken bir husus da Hâdî Ma‘rifet’in, Reşâd Halife’nin (öl. 1990) bilgisayar vasıtasıyla Kur’an üzerine yaptığı çalışmayı örnek göstererek, sûre başlarında matematiksel bir i‘câzın olabileceğini savunmasıdır. Söz konusu çalışmasında örneğin; Halife, Sâd sûresinin Kur’an sûreleri içerisinde en çok Sâd (ص) harfi bulunan sûre olması, aynı şekilde başında hurûf-ı mukattaadan nûn (ن) harfi yer alan Kalem sûresinde, Hicr sûresinden sonra en çok nûn harfi bulunan sûre olmasını matematisel i‘câza delil getirmektedir. Bizim çalışmamız açısından önemli olan ise Ma‘rifet’in bu çalışmayı, resm-i Osmânî’de ve Kur’an metninde en ufak bir değişiklik olmadığına delil saymasıdır.¹⁶⁶² Oysa Ma‘rifet, Hz. Osman mushafından bahsettiği bir başka yerde “لَزَكَات” kelimesinin vâv ile yazılmasının sebebini, Kûfî hattın Süryânî yazısından doğmuş olması ile açıklamakta ve Süryânicede kelimelerin elif olmadan yazıldığını belirtmektedir.¹⁶⁶³ Dolayısıyla Ma‘rifet’in, başkasından yaparak benimsediği görüşlerde, zaman zaman çelişkiye düştüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Ma‘rifet, bu harflerin Hz. Allah ile Rasûlü arasında birtakım sembolik işaretler olduğunu ve anlamlarını da ancak imamların (ümenâü’l-vahy) bilebileceğine dair Şîî âlimlerin çoğunluğunun yaklaşımını benimsemektedir. Fakat Ma‘rifet’in, bir taraftan hurûf-ı mukattaayı beyânî i‘câzın bir parçası kabul ederken, diğer taraftan bunları “sembolik işaretler” olarak yorumlaması tutarlı gözükmemektedir.

3. 11. AKSÂMÜ’L-KUR’ÂN

Kur’an’daki yeminleri konu edinen “aksâmü’l-Kur’ân” ilmi de Kur’an ilimleri içerisinde ele alınan konulardan bir tanesidir. Kur’an’da yeminlere yer verilmesi, İslâm âlimleri tarafından genelde onun nâzil olduğu Arap dilinin bir gereği olarak görülmüştür.¹⁶⁶⁴ Ancak bu ilmin, diğer birçok Kur’an ilminin aksine Sünnî gelenekte müstakil bir yazım geleneğine sahip olmadığı görülmektedir.¹⁶⁶⁵

¹⁶⁶² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 5/247-252.

¹⁶⁶³ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 1/375-377.

¹⁶⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 739; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169.

¹⁶⁶⁵ Süyûtî de bu konuda sadece İbn Kayyım el-Cevziyye’nin *et-Tibyân fî aksâmi’l-Kur’ân* adlı eserinin örnek vermektedir. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 738.

Şîî gelenekte ise bu konunun yeni yeni müstakil bir ilim olarak ele alındığı söylenebilir. Şîa'da bu konuda yazılan ilk eserin, Ebü'l-Kâsım er-Razzâkî'nin (öl. 1987) *Sôgendhây-ı Kur'ân (Kur'an'ın Yeminleri)* isimli Farsça kitabı olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁶⁶

Hâdî Ma'rifet, aksâmü'l-Kur'ân konusunu da beyânî i'câzın bir cüzü olarak kabul etmektedir. Şöyle ki Kur'an'ın Arapların dili ve konuşma üslûbu üzerine nâzil olduğunu belirten Ma'rifet, duruma göre söz söylemenin belâğatin gereği olduğunu ifade etmekte ve manayı tekit için Kur'an'ın da zaman zaman yemine başvurduğunu belirtmektedir. Yeminin aslında teşbihin bir türü olduğunu belirten Ma'rifet, yemin eden kimsenin bir anlamda üzerine yemin ettiği (muksemün aleyh) konuyu sağlam ve sabit olmakta kendisiyle yemin ettiği (muksemün bih) şeye benzettiğini vurgulamaktadır. O, Yüce Allah'ın Kur'an'da ağaca ve gece gibi zamanın bir cüzü olan şeylere üzerine yemin etme sebebini de şöyle açıklamaktadır: “Kendisiyle yemin edilen şeyde (müksemün bih) önemli olan, yemin edilenin küçük veya büyük bir şey/konu olmasından daha çok inkârı mümkün olmayan bir şey olmasıdır.” Böylece üzerine yemin edilen şeyde herhangi bir şüphe olmaması gerekmektedir. Nitekim bu husus, Kur'an'daki yeminlerde son derece güçlüdür.¹⁶⁶⁷ Örneğin; “Rızkınız da, size vaad olunan azap da yukarıdan gelir. Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki bu, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçek!”¹⁶⁶⁸ âyetinde Yüce Allah, rızkın Allah katından olduğunu, yerin ve göğün yaratıcısının Allah olduğuna teşbih ederek haber vermektedir.¹⁶⁶⁹

Ayrıca Ma'rifet'e göre, kendisiyle yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen arasındaki münasebet ne kadar güçlü olursa yemin de bir o kadar anlamlı olur. İşte Ma'rifet'in Kur'an'daki yeminleri i'câzın bir parçası olarak görmesi de bu sebeptir. Zira Kur'an'da yer alan yeminlerde, muksemün bih ile muksemün aleyh arasındaki son derece güçlü bir münasebet bulunmaktadır.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁶⁶ Ca'fer Sübhânî, *el-Aksâm fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), 8.

¹⁶⁶⁷ Muhammed Hâdî Ma'rifet, “Sôkend der Kur'ân”, *Peyâmi Câvidân* 1 (1382): 11.

¹⁶⁶⁸ ez-Zâriyât, 51/22-23.

¹⁶⁶⁹ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/436-437.

¹⁶⁷⁰ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 5/436-439.

Ma‘rifet’in muksemün bih ile muksemün aleyh arasındaki bu güçlü münâsebetе dair verdiği diğеr bir örneк de “*Akıp gitmekte olan zamana, asra andolsun ki, insanoğlu gerçekten ziyandadır! Ziyandan kurtulanlar iman edip iyi amel işleyenler, diğеrlerine hakkı tavsiye ettikleri gibi sabrı da tavsiye edenlerdir.*”¹⁶⁷¹ meâlindeki Asr sûresidir. Zira ona göre bu âyetlerde, kendisiyle yemin edilen “güneşin batmaya yüz tuttuğυ ikinci vakti” ile “salih amel işlemeyen ve bu nedenle de kaybetmeye mahkûm olan insan” arasında son derece güçlü bir irtibat bulunmaktadır. Böylece Ma‘rifet, yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen husus arasındaki bazen açık bazen gizli olan bu tür münasebetlerin, Kur’an’daki yeminleri beyânî i‘câzın bir parçası kıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁶⁷²

3. 12. TERCÜMETÜ’L-KUR’ÂN

“Tercüme” kelimesi sözlükte, “bir sözü kendi dilinde veya başka bir dilde açıklamak ve bir dilden başka dile aktarmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁷³ Istilâhta ise genel olarak tercüme; lafzî (harfî) ve manevî (tefsîrî) olarak ikiye ayrıldıktan sonra tanımlanmıştır. Lafzî tercüme; “bir sözün ihtiva ettiğі bütün manalar korunarak, kelimelerin cümle içerisindeki dizilişine de dikkat edilerek, bir dilden başka bir dile aktarılması” olarak tanımlanmaktadır. Manevî tercüme ise “Bir sözün nazmına ve üslûbuna dikkat edilmeksizin ifade etmek istediğі manayı tam yansıtacak şekilde başka bir dilde açıklanmasıdır.”¹⁶⁷⁴

Sünnî âlimlerin bir kısmı, Kur’an tercümesinin bir ihtiyaç olup mümkün olduğunu savunurken, geç dönemden bazı âlimler ise bunun uygun olmayacağını öne sürmüşlerdir.¹⁶⁷⁵ Ancak daha çok tercümenin mümkün olduğunu savunan âlimlerin görüşü benimsenmiş ve tarihsel süreç içerisinde Kur’an birçok farklı dile tercüme edilmiştir. Kur’an’ın tercümesine karşı çıkanlar arasında Şâtıbî (öl. 672/1274), Zerkeşî, Süyûtî ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi bazı âlimler yer almaktadır. Bu âlimler genel olarak Kur’an’ın tam manasıyla başka bir dile tercüme edilmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla yapılacak tercümenin tahrif

¹⁶⁷¹ el-Asr 103/1-2.

¹⁶⁷² Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 6/438-439.

¹⁶⁷³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 431; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/426.

¹⁶⁷⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/24-25; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/91.

¹⁶⁷⁵ Zülfikar Durmuş, *Kur’ân’ın Türkçe Tercümeleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 54.

ve tebdile yol açacağını öne sürmüşlerdir.¹⁶⁷⁶ Ebû Hanîfe, Cessâs, Zemahşerî, Kurtubî, Elmalılı ve Mevdûdî (öl. 1979) gibi çoğunluk ulemâ ise Kur'an'ın tercüme edilmesinin mümkün olduğunu savunmuşlardır.¹⁶⁷⁷ Bu âlimler de Kur'an'ın evrensel oluşu ve tebliğin gerekliliği gibi birçok sebeple bu görüşlerini desteklemişlerdir.¹⁶⁷⁸

Klasik dönem Şîî âlimlerin ise bu meseleyi, özellikle Kur'an'ın tercümesi ile namazın câiz olup olmayacağı bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Onlar, Kur'an'ın lafzı ve nazmıyla mu'ciz olduğunu, oysa tercümede ise böyle bir şeyin olmadığını belirterek Kur'an tercümesiyle namazın câiz olmadığını savunmuşlardır.¹⁶⁷⁹ Çağdaş Şîî âlimleri ise Kur'an'ın diğer dillere tercüme edilmesinin câiz, hatta bunun İslâmî davet açısından gerekli olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁸⁰ Onlar, bir çok insanın bu tercümeler vesilesiyle Müslüman olup yine bu tercümeler vasıtasıyla İslamı öğrendiğine dikkat çekmişlerdir. Ancak Kur'an'ın tercümesi üzerine bizzat Kur'an üzerine cârî olan hüküm uygulanmaz. Çünkü öncelikle tercüme ile birlikte âyetlerde ifade edilen Kur'an'ın Arapça olma vasfı kaybolmuştur. Yine Kur'an'ın tercümesi, bizzat Kur'an'ın değil, sadece onun manalarının tercümesi olup onun manaları için ikinci bir kisve mâhiyetindedir. Şîî âlimler, Kur'an tercümesinin/mealinin, ahkâm açısından tefsirle eşdeğer olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla abdestsiz dokunma,

¹⁶⁷⁶ Şâtibî, *Muvâfakât*, 2/50; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 850; Vehbi Cansız, *Son Dönem Kur'an Tercümelerine Mukâyeseli Bir Bakış (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23-24.

¹⁶⁷⁷ Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, 63.

¹⁶⁷⁸ Sebe 34/28; Âl-i İmrân 3/104; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/331, 1/604.

¹⁶⁷⁹ Mikdâd b. Abdullah, *Kenzü'l-irfân fî fikhî'l-Kur'an*, 1/119.

¹⁶⁸⁰ Nitekim Şîî âlimler tarafından özellikle çağdaş dönemde birçok Kur'an tercümesi yapılmıştır. Bu tercümelerden bazılarını burada yer vermek istiyoruz: Ebû'l-Fütûh er-Râzî (öl. 548/1153), *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça-Tefsirin içerisinde); Molla Fethullah el-Kâşânî (öl. 988/1580), *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); Seyyid el-Balgrâmî, *Tercüme el-Kur'an* (Urduca); Komisyon, *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); Komisyon, *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça-Arapça metin olmaksızın sadece tercüme); Muhammed Ca'fer b. Abdüssâhib ed-Devvânî, *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); İbnü'l-Mevlâ Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî (öl. 1120), *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); Agâ Hüseyin b. Cemâlüddîn el-Hansârî (öl. 1099), *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); Muhamed Rızâ b. Abdülhüseyn en-Nasîrî et-Tûsî, *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça-Tefsîru'l-Eimme adlı tefsirinin zeylinde); Tâhir Basîru'l-melik b. Mirzâ Ahmed el-Kâşânî, *Tercümetü'l-Kur'an* (Farsça); *Tercümetü'l-Kur'an* (Urduca-Mevlevî Muhammed Ali es-Sünîpetî el-Hindî'nin Kur'an'ının hâşiyesinde basılı); Ali Muhammed b. Muhammed b. Dildâr Ali el-Leknevî (öl. 1312), *Tercümetü'l-Kur'an* (Urduca); Gulâmali b. İsmail el-Bahavankarî (d. 1283), *Tercümetü'l-Kur'an* (Guceratça); Seyyid Fermânali -Mümtâzü'l-efâdıl- (öl. 1340 civarı), *Tercümetü'l-Kur'an* (Urduca); Hakîm Makbûl Ahmed el-Müstebîrî ed-Dihlevî (öl. 1340), *Tercümetü'l-Kur'an* (Urduca). bk. Tahrânî, *ez-Zerîa*, 4/125-127.

namazda kıraat ve okunduğu zaman dinleme ilgili şer‘î hükümler onun tercümesi hakkında geçerli değildir.¹⁶⁸¹

Hâdî Ma‘rifet’e gelince o, herşeyden önce Kur’an’ın diğer dillere tercüme meselesini İslâmî davet açısından zorunlu görmektedir. Şöyle ki her Müslümanın, insanları Hz. Allah’ın risâletiyle tanıştırma yükümlülüğü olduğuna göre, İslâm’ın özü mesabesinde olan Kur’an’ın da diğer dillere tercümesi farzı kifâye olarak dinî bir yükümlülüktür. Zira İslâm ve Hz. Peygamber, bir ümmete yahut bir millete değil birçok âyette ¹⁶⁸² dikkat çekildiği üzere bütün insanlığa gönderilmiştir. Kur’an İslâm’ın temeli olduğuna göre, İslâmî öğretilerin içerisinde insanlara açıklanmaya en layık olan da elbette odur. Ma‘rifet, Kur’an’ın tercüme edilmesini ve bu tercümelerin yayılmasına engel olmanın, “*İnsanlar için biz kitapta açıkladıktan sonra, indirmiş olduğumuz aşikâr delilleri ve hidâyeti gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet ederler.*”¹⁶⁸³ âyetinin hükmüne gireceğini belirtmektedir.¹⁶⁸⁴

Ma‘rifet bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde Kur’an’ın başka dillere çevrildiğine dair Habeşistan’a yapılan hicreti örnek gösterir. O, bu hicret esnasında Arapçayı bilmeyen Habeş kralının huzurunda birçok âyetin arz edildiğini, dolayısıyla söz konusu âyetlerin Ahramcayı (Habeş dili) bilen Ca‘fer b. Ebî Tâlib tarafından bu dile çevrilmiş olabileceğine dair bir bilgi aktarmaktadır.¹⁶⁸⁵ Hâdî Ma‘rifet, Kur’an’ın tercümesi meselesinde çokça dile getirilen, Selmân-ı Fârisî’nin Farsların isteği üzerine Fâtiha’yı tercüme ettiği, onların da bu tercümeyi namazlarda okuduğuna dair rivayetin ise sağlam bir dayanağının olmadığını vurgulamaktadır. Serahsî’nin Ebû Hanîfe’ye dayandırdığı¹⁶⁸⁶ bu rivayetin doğru olması durumunda, namazda okumak üzere

¹⁶⁸¹ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 4/124; Muğniyye, *et-Tefsîru’l-kâşif*, 6/409-410; Hûî, *el-Beyân*, 505-506.

¹⁶⁸² Örneğin bkz. “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُخَلَّطِينَ لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَمِنْ فَضْلِ لَّهِ أَسْرِ لَا يُقَاتِلُونَ / Biz seni başka değil, ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik.” (Sebe 34/28); “تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيُظْهِرَ لِّلنَّاسِ الْوَحْيَ بَيِّنَاتٍ لِّئَلَّا تُكْفَرَ بِي بَاطِلًا / Bütün insanlığa bir uyarı olsun diye, kuluna Furkân’ı gönderen Allah ne yüce ne mübarektir.” (el-Furkân 25/1).

¹⁶⁸³ el-Bakara 2/159.

¹⁶⁸⁴ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/133.

¹⁶⁸⁵ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/134.

¹⁶⁸⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbü’l-Mebsût*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1989), 1/37.

değil de sadece manasını bilme maksadıyla yapılmış olabileceğine dikkat çekmektedir.¹⁶⁸⁷

Ma‘rifet, Kur’an için lafzî ve manevî tercümeden yalnızca manevî tercümeyi mümkün görmektedir. O, iyi bir tercümesinin yapılabilmesi için öncelikle mütercimın Kur’an’ın mevcut tertibine göre gitmesi ve âyetlerin aslî delâletlerini ve ve lafızla ilgili tebeî delâletlerini iyice anlaması gerektiğini belirtmektedir. Ancak ona göre mütercimın, tefsirle ilgili olan aklî olan tebeî delâletleri araştırmasına gerek yoktur. Mütercim, her âyetten anlamış olduğu manayı tercüme edeceği dilde yeniden inşâ eder. Burada önemli olan âyetten anlaşılan manayı hedef dilde tam bir şekilde ifade etmektir. Dolayısıyla böyle bir tercümede, bazı ifadelerin yerlerinin değışmesi, takdim-tehir yapılması ve kastedilen manayı tam bir şekilde yansıtabilmek için asıl metinde olmayan bir kelimenin ilave edilmesinde bir sakınca yoktur. Ma‘rifet, Kur’an’ın doğru bir tercümesinin yapılabilmesi için de bazı şartlar öne sürmektedir. Ma‘rifet’in tercümede takip edilmesini önemli bulduğu şartlar şu şekilde özetlenebilir:

- a) Âyetin toplu manasının güzel bir şekilde anlaşılması ve bundan emin olunması.
- b) Âyetteki kelimeleri ve bağlantılarını tahlil edilmesi; kelimenin asıl dilde tek başına ifade ettiği anlam ile cümle içerisinde kazandığı anlamı tahlil etmek için cümledeki kelimelerin ayrı ayrı incelenmesi gerekecektir.
- c) Hedef dilde, âyetteki kelimeleri ve bağlaçları hem mana hem de ifade açısından yansıtabilecek karşılıklarının bulunup tercih edilmesi.
- d) Tercih edilen bu lafzıların, hedef dilin kurallarına uygun bir şekilde ve âyetin aslına azamî derecede riayet edilerek ifade edilmesi.
- e) Murad edilen manayı tam bir şekilde yansıtabilmek için tercümede ilave edilen kelimelerin parantez içerisinde gösterilmesi ve bunda aşıraya kaçılmaması.

¹⁶⁸⁷ Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 9/133.

- f) Âyetleri bir mezhebin görüşleri doğrultusunda tercüme edilmemesi. Zira böyle bir tutum, Kur'an'ın manalarının değil de bir akîdenin tercümesi olacaktır.
- g) Müteşâbih âyetlerin, yalnızca hedef dildeki aynı anlama gelen kelimelerle çevirilmesi. Tefsirde olduğu şekilde açıklanmaya gidilmemesi. Yine sûre başlarındaki mukattaa harflerinin olduğu hal üzere bırakılması.
- h) Tercümede ilmî ve fennî ıstılâhların kullanılmaması. Zira mütercimnin görevi yalnızca âyetten anlaşılan manayı diğer dile lügavî olarak aktarmaktır.
- i) Tercümenin kesinlikle âyetin Arapça metniyle birlikte neşredilmesi.

Ma'rifet, tercüme ile âyetin orijinal metninin birlikte verilmesinin, Kur'an ile ilk defa muhatap olan insanların bunun bir tercüme olduğunu idrak edip Kur'an'ın aslı gibi telakki etmemeleri açısından son derece önemli olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁸⁸

3. 13. TABAKÂTÜ'L-MÜFESSİRİN

Tabakât kavramı İslâm geleneğinde, “sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkarlar, sûfiler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden telif türünü” ifade etmektedir. “Tabakât” adıyla bilinen en eski kaynak, Muafâ b. İmrân el-Mevsılî'ye (öl. 186/800) nispet edilen *Tabakâtü'l-muhaddisîn* isimli eserdir.¹⁶⁸⁹

Erken dönemlerden itibaren çeşitli ilim sahalarındaki müellifler için tabakât türü eserler yazılmasına rağmen, müfessirlerin ele alınıp değerlendirildiği tabakâtü'l-müfessirîne dair bilinen ve günümüze ulaşan ilk kaynak, Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eseridir. Aslında hicrî üçüncü yüzyıla kadar ki fakih ve muhaddislerin biyografisini ele alan Heysem b. Adî'nin (öl. 207/822) *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eseri, şâirlerin biyografilerine yer veren Ebû

¹⁶⁸⁸ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/141-143.

¹⁶⁸⁹ İsmail Durmuş, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/299.

Ubeyde'nin (öl. 210/825) *Tabakâtü'l-fürsân* adlı çalışması ve kıraat âlimlerinin biyografilerini derleyen Halîfe b. Hayyât'ın (öl. 240/854) *Tabakâtü'l-kurrâ* isimli eseri¹⁶⁹⁰ göz önüne alındığında, Süyûtî'nin söz konusu çalışmasının ne kadar geç bir tarihte yazılmış olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Süyûtî'nin bu eserinde, alfabetik yöntemle 136 müfessirin biyografisine yer verilmiş, ancak eser tamamlanamamıştır. Ayrıca Süyûtî, *el-İtkân*'da da müstakil bir Kur'an ilmi olarak "tabakâtü'l-müfessirîn" başlığına yer vermiştir. Bu bağlamda Süyûtî, müfessirlerin birinci halkasını sahâbenin, ikinci halkasını ise tâbiînin oluşturduğunu belirterek bu dönemlerin önde gelen müfessirlerine yer vermiştir. Sonrasında ise her müfessirin belirli bir ilmi ön plana çıkartarak tefsir yazdığı dönem başlamıştır. Süyûtî bu müfessirleri de; nahvî (filolojik) tefsir, ahhârî (rivayetçi) tefsir, fikhî tefsir, aklî ilimlerle meşgul olanların tefsiri, bidatçilerin tefsiri ve mülhidlerin tefsiri olmak üzere altı başlık halinde sınıflandırmış ancak bunlara sadece birer ikişer örnek vermekle yetinmiştir.¹⁶⁹¹ Onun söz konusu tasnifiyle, asırlar sonra Goldziher'in sistemleştirdiği ekol merkezli tefsir tarihi yazıcılığının ilk nüvesini ortaya koyduğu söylenebilir.

Süyûtî'den sonra talebesi Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî (öl. 945/1539), aynı şekilde *Tabakâtü'l-müfessirîn* ismini verdiği eserinde 704 müfessirin hayatını ele almıştır. Bu alanda yazılmış başka bir eser ise 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî'nin (öl. ?) aynı isimle kaleme aldığı eserdir. Edirnevî, önceki müelliflerin aksine müfessirleri alfabetik olarak değil de hicrî yüzyıllara ayırarak sınıflandırmıştır. Bu eserinde Edirnevî, 638 kadar tefsir ve müfessire yer vermiştir.¹⁶⁹² Çağdaş dönemde ise alfabetik veya yüzyıllara ayrılmış klasik tabakât tarzı eserler yanında "tefsir yöntemlerine veya tefsir ekollerine" göre telif edilen tefsir tarihi eserlerinin yazıldığı görülmektedir. Bu yöntemle telif edilen eserlerin en meşhurlarından bir tanesi, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eseridir.

¹⁶⁹⁰ Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 40.

¹⁶⁹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 877-884.

¹⁶⁹² Bilal Deliser, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve *Tabakâtü'l-müfessirîn* Adlı Eseri", ed. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 88-90.

İmâmiyye geleneğinde ise bütün ulemâyı ele alan kapsamlı tabakat eserlerinde müfessirlere yer verilmekle birlikte Akîkî Behşâyîşî'nin (öl. 2012) 1993 yılında yayınlanan *Tabakâte-e Mofessarân-e Şîe* adlı eserine kadar tabakâtü'l-müfessirîne tahsis edilmiş bir eser telif edilmediği görülmektedir.¹⁶⁹³ Behşâyîşî, dört cilt halinde yayınlanan bu kitabında, önce Hz. Peygamber ve imamların tefsirine dair sözlerini ayrı bir bölümde ele almış, daha sonra da yüzyıllara ayırarak sadece Şîî müfessirleri ve onların tefsire dair eserlerini tanıtmıştır.¹⁶⁹⁴

Hâdî Ma'rifet ise Şîî/İmâmî gelenekte “tefsir yöntemlerine” göre müfessirleri tasnif eden ilk müelliftir. O, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı iki ciltlik eserinde bu yöntem üzere müfessirleri kategorize etmiştir. Ancak Ma'rifet, müfessirleri tefsir yöntemlerine göre tasnif ederken, mezhebi bakış açısını merkeze alan oryantalist Goldziher ve büyük oranda ondan etkilenen Zehebî'nin tefsir tarihi yönteminden ayrılmaktadır. Şöyle ki dört ayrı başlıkta sırasıyla; asr-ı saâdet, sahâbe, tâbiûn ve etba'u't-tâbiîn döneminin önde gelen müfessirlerine yer veren Ma'rifet, beşinci bölümü ise müstakil olarak Ehl-i beyt'in tefsirine ayırmış ve onların tefsirlerinden örnekler vermiştir.¹⁶⁹⁵ Aslında Ma'rifet'in burada Ehl-i beyt tefsirini, söz konusu dört tabakanın ardından müstakil olarak ele alması da mezhebî yaklaşımdan kaynaklanmaktadır ve bu durum eleştiriye açıktır. Zira Ma'rifet'in konuyu işleyiş tarzından da anlaşılacağı üzere onun bu yöntemi, Ehl-i beyt tefsirinin tüm bu kategorilerden bağımsız olarak tefsir tarihi içerisinde eşsiz bir konumda olduğu fikrine dayanmaktadır.

Hâdî Ma'rifet, tefsir tarihinin yukarıda aktarılan dönemlerinin haricini ise rivayet (me'sûr) tefsiri ve ictihâdî tefsir olmak üzere iki ana başlık altında incelemektedir. Rivayet tefsirlerine geçmeden önce isrâiliyat meselesine değinen müellif, ardından da kronolojiyi takip ederek bütün mezheplerin rivayet sahasında telif etmiş olduğu eserleri mezhebî bir ayırım yapmaksızın peşisıra zikretmektedir.

¹⁶⁹³ Aslan Habibov, “Çağdaş Şîî/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* içinde, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 223-224.

¹⁶⁹⁴ Behşâyîşî, *Tabakât-e Mofessarân-e Şîe*, 121-204.

¹⁶⁹⁵ Ma'rifet, *et-Temhîd*, 9/427-514.

Müellif ikinci başlıkta ise nispeten daha fazla dallara ayrılan ictihâdî (re'y) tefsirini ele almakta ve meseleyi yedi kısımda incelemektedir. İlk kısımda, ahkâm tefsirlerini ele alan müellif bu sahada yazılmış Sünnî ve Şîî tefsirleri kronolojik sıraya göre tasnif etmektedir. İkinci kısımda, “et-tefâsîru’l-câmia” (kapsayıcı tefsirler) başlığı altında, nispeten tüm ilimleri kuşatıcı bir perspektif sunan tefsirleri sıralamaktadır. Müellif bu kategoride Sünnî âlimlerden Fahrüddîn er-Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebüssuûd Efendi ve Âlûsî gibi isimlere yer verirken; Şîî âlimlerden ise Tûsî, Tabersî ve Ebü’l-Fütûh er-Râzî gibi müfessirlere yer vermektedir. Üçüncü kısımda, edebî tefsir başlığı altında *el-Keşşâf*¹⁶⁹⁶ ve *el-Bahru’l-muhît* gibi edebî yönü ağırlıklı olan tefsirleri ele alırken, dördüncü bölümde ise lügavî tefsirlere işaret etmektedir. Beşinci kısımda, tasavvufî-irfânî tefsirleri ele alan müellif, altıncı bölümde çağdaş tefsir eğilimlerini iki alt başlıkta incelemektedir. Bunlardan ilki ilmî tefsir; diğeri de ictimâî tefsir ekolüdür. İctimâî tefsir ekolüne Sünnî çevreden *Menâr*, *Fî zilâli’l-Kur’ân* ve *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* gibi tefsirleri örnek gösterirken; Şîî çevreden ise *el-Mîzân*, *el-Kâşif*, *Min vahyi’l-Kur’ân* gibi tefsirleri zikretmektedir. Ma’rifet yedinci ve son bölümde ise konulu (mevdûî) tefsir ekolüne yer vermektedir.¹⁶⁹⁷

Sonuç olarak bu noktada Hâdî Ma’rifet’in, Zehebî gibi mezhep odaklı bir taksimatın aksine, tefsir tarihini daha kuşatıcı bir ayrımla ele aldığını belirtmemiz gerekir. Zira Zehebî, re’y ile yapılan tefsirlerin tarihini “câiz olan re’yle tefsir” ve “mezmûm olan re’yle tefsir” şeklinde ikiye ayırmış, Ehl-i sünnet tefsirlerini câiz olan re’y kategorisinde değerlendirirken, Mu‘tezile ve Şîa gibi diğer fırkaların tefsirlerini ise mezmûm olan re’yle tefsir kategorisinde değerlendirmiştir.¹⁶⁹⁸ Oysa tefsir tarihine yönelik telif edilen klasik tabakat eserlerinde, oryantalist kaynaklı mezhepsel bir sınıflandırmanın aksine, alfabetik ya da kronolojik bir tasnif benimsenmiştir.¹⁶⁹⁹ Nitekim bazı araştırmacılar da Zehebî’nin gerek câiz ve

¹⁶⁹⁶ Ma’rifet, Beyzâvî ve Neseî tefsirlerine “kapsayıcı tefsirler” içerisinde yer verirken, bu tefsirlerin adeta kendisinden ihtisar edildiği *Keşşâf* tefsirine ise, “edebî tefsirler” içerisinde yer vermektedir. Elbette bu tasnif, bir tercihtir. Ancak birbirlerinin kopyası sayılabilecek bu tefsirlerin, farklı kategorilerde ele alınması bizce çok da isabetli değildir.

¹⁶⁹⁷ Ma’rifet, *et-Temhîd*, 10/285-527; Behcetpûr, “Seyrî der zindegî-yi ilmî Âyetullah Ma’rifet”, 192-194.

¹⁶⁹⁸ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Kâhire: Dâru’l-hadis, 1426/2005), 1/244-25, 309.

¹⁶⁹⁹ Deliser, “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî”, 89.

mezmûm re'y, gerekse re'ye dayalı tefsirlerle ilgili tasniflerinin mezhebî ve ideolojik temelli olduğunu, müellifinin de dışlayıcı bir dil kullandığını belirtmişlerdir. Buna mukabil, Hâdî Ma'rifet'in tefsir tarihine dair yapmış olduğu tasnifin Zehebî'nin tasnifinden çok daha sağlıklı olduğunu vurgulamışlardır.¹⁷⁰⁰ Ancak bu noktada Ma'rifet'in de imamların tefsirini müstakil olarak ele almak sûretiyle, onların tefsirlerine diğer tefsirlerden ayrı bir konum atfettiği görülmektedir.



¹⁷⁰⁰ Mustafa Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* Örneği”, *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu* içinde, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 250-251.

SONUÇ

Bu çalışmada, çağdaş Şîî/İmâmî âlimlerden Muhammed Hâdî Ma‘rifet’in *et-Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* isimli ulûmü’l-Kur’ân eserindeki Kur’an ilimleri ile ilgili görüşleri incelenmiştir. Hâdî Ma‘rifet’in bu eserinin İmâmiyye tarihinde ansiklopedik tarzda yazılmış ilk ulûmü’l-Kur’ân eseri olduğu belirtilmelidir. Bu eser, hem İmâmî araştırmacılar hem de İmâmiyye tefsiri üzerine çalışmalar yapan diğer araştırmacılar için ulûmu’l-Kur’ân alanında en önemli kaynak haline gelmiştir. Ma‘rifet eserini, çoğunlukla Şîî kaynaklardaki bilgilere dayandırmış, ancak eleştiri amacıyla ya da gerekli bilgiyi kendi kaynaklarında bulamadığında Sünnî kaynaklardan da istifade yoluna gitmiştir. Eserinde bütüncül bir Kur’an tarihi ve ulûmu’l-Kur’ân perspektifi sunmaya çalışmış olan Ma‘rifet’in, İmâmiyye’nin bu alandaki boşluğunu belli ölçüde doldurduğu söylenebilir.

Şîî/İmâmî âlimler, ulûmü’l-Kur’ân konularını en iyi Ehl-i beyt’in bildiğini ve bu sahada yazılan eserlerde Şîa’nın öncü olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat yaptığımız bu araştırmada, İmâmiyye’nin Kur’an tarihi ve ulûmü’l-Kur’ân literatürünün Sünnî düşünce ile kıyas edilemeyecek derecede zayıf olduğu anlaşılmıştır. Zira birçok ulûmü’l-Kur’ân meselesiyle ilgili olarak Sünnî literatürde var olan müstakil eserleri Şîî/İmâmî literatürde görmek mümkün değildir. Bazı müstakil ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin varlığına dair bibliyografik eserlerde veriler olsa da bu bilgilerin ne derece doğru olduğu ve müelliflerinin gerçekte Şîî olup olmadığı konusu tartışmaya açıktır. Dolayısıyla, Ma‘rifet’in birçok noktada Sünnî eserlerden istifade etmiş olması biraz da bu mecburiyetten kaynaklanmaktadır.

Şîî düşüncenin Kur’an tarihi ilgili birçok meseleye bakışında imâmet meselesiyle ilişkili olan “ismet” anlayışının önemli bir payı olduğu görülmektedir. İmamlarının mâsumiyetinin bir ön koşulu olarak, Hz. Peygamber’i her türlü noksanlıktan tenzih etme anlayışını, özellikle de vahyin başlangıcında gerçekleşen Varaka b. Nevfel hadisesinde, Garânîk olayında, Hz. Peygamber’in okuma yazma

bilip bilmediği hususunda ve peygamberlere yönelik itâb (îkâz/azar) içeren âyetlerle ilgili esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yaklaşımda görmek mümkündür. Nitekim Ma'rifet'in Varaka b. Nevfel olayını ve Garânîk hadisesini reddetmesinde, yine Hz. Peygamber'in kesinlikle okuma yazmayı bildiği yönündeki görüşünde Şîa'daki ismet düşüncesi etkili olmuştur. Ancak Varaka olayında klasik Şîi âlimlerinin açık bir tavrı bulunmamasına karşın, Ma'rifet'in bu olayı net bir şekilde reddettiği görülmektedir.

İmâmiyye rivayet kaynakları ve İmâmî âlimlerin birçoğu, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun vasiyeti ile Hz. Ali tarafından cem' edildiğini ifade etmektedir. Şîi âlimler, Hz. Ali tarafından bir araya getirilen bu mushafın Kur'an'ın tefsirini, esbâb-ı nüzûlünü, nâsih-mensûhunu içerdiğini ve nüzûl tertibini esas aldığını belirtmektedirler. Ancak İmâmiyye içerisinde Şerîf Murtaza ile başlayıp klasik dönemde Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî ile devam eden; çağdaş dönemde ise Hûi ve Mekârim Şîrâzî gibi önde gelen âlimler tarafından da benimsenen düşüncede ise Kur'an'ı toplayıp kitap haline getiren Hz. Peygamber'dir. Bize göre bu düşüncenin Hz. Ali mushafı ile çeliştiği açıktır. Aslında böyle bir düşünce, Hz. Ali mushafının en azından bazı Şîi âlimler tarafından çok da nazarı itibara alınmadığını göstermektedir. Nitekim Hâdî Ma'rifet, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından toplatılıp kitap haline getirilmesini tarihi vakiya uygun olmadığı için reddetmekte ve hocası Hûi'nin şahsında söz konusu görüşe karşı net bir tavır almaktadır. Öte yandan Zeyd b. Sâbit'in cem'inin ise siyâsî otoritenin isteği doğrultusunda yapıldığını belirten Ma'rifet, böylece Zeyd'in bu işe liyakatini sorgulamaktadır. Ma'rifet'in, Zeyd'in yaptığı cem'in Hz. Ali mushafını reddetmek için siyâsî otoritenin isteği doğrultusunda yapıldığını iddia etmesi, onun mushaf üzerinde birtakım tasarrufta bulunduğunu îmâ eden Şîi rivayetleri onayladığını göstermektedir.

Ma'rifet, Hz. Osman'ı istinsâh görevini ehil olmayan kimselere verdiği ve mashafta gördüğü hataları düzeltmediği gerekçesiyle ihmâlkârlıkla suçlarken; Hz. Ali'nin söz konusu istinsâhta meydana gelen sözde hataları düzeltmemesini ise resm-i mushafa bağlılık ve tahrif kapısını açmama endişesi olarak değerlendirmektedir. Oysa Hz. Ali gibi doğru bildiğini söylemekten asla çekinmeyen bir sahâbînin, Kur'an'daki sözde bir hata karşısında sustuğunu

söylemek, en başta mâsum olduğunu savunan Şîa'nın reddetmesi gereken bir durumdur.

Ma'rifet, İbn Mes'ûd'un mushafının Fâtiha ve Muavvizeteyn'i içermediğine dair rivayetleri sahih bulmaktadır. Ancak o, İbn Mes'ûd'un bunları vahiy olarak kabul ettiğini, yalnızca mushafa dâhil etmediğini belirterek bu rivayetlerin Kur'an'ın tevatürüne zarar vermeyeceğini ifade etmektedir. O, İbn Mes'ûd'un aksine, Übey b. Ka'b'ın Hal' ve Hafd adındaki iki sûreyi mushafına ilave ettiği yönündeki rivayetleri ise reddetmektedir

Ma'rifet, Sünnî ulemânın İmâmiyye'yi Kur'an'ın tahrifi konusunda sistematik bir şekilde itham ettiklerini düşünmektedir. Kur'an'ın tahrifi ile ilgili ileri sürülen rivayetlerin birçoğunun Şîa tarafından sahih kabul edilen kaynaklarda yer almadığını belirten Ma'rifet, diğer taraftan Şîa'nın sahih kaynaklarında yer alan bu tür rivayetleri ise te'vil etmektedir. Ancak Ma'rifet'in tahrif meselesinde "sahih olmayan kaynaklar" olarak nitelediği bu kaynaklara, İmâmî âlimlerin genelini itibar etmesi, hatta müellifin kendisinin dahi bu kaynaklara sık sık başvurarak istifade etmesi bir çelişki olarak kaydedilmelidir. Öte yandan Ma'rifet, İmâmiyye'de tahrif meselesini savunanların Ahbârî ekolden çok küçük bir grup olduğunu öne sürmektedir. Küleynî gibi önde gelen muhaddislerin eserlerinde bu rivayetlere yer verilmesini ise "hadisin bu eserlerde yer almasının müelliflerinin de o görüşte olduğunu göstermeyeceğini" belirterek bu durumu te'vil etmeye çalışmaktadır. Ancak Ma'rifet'in aksine klasik dönemde bazı Şîî âlimler, Küleynî'nin tahrife inandığını açıkça ifade etmektedir.

Ma'rifet, İmâmiyye'nin tahrife inandığı düşüncesini reddettiği gibi asıl tahrife inananların Ehl-i sünnet olduğunu öne sürmektedir. O, Ehl-i sünnet'e karşı tahrif suçlamasında özellikle tilavet neshini odak noktasına yerleştirmektedir. Bu tür bir neshin, Sünnî kaynaklardaki tahrife götürecek bazı rivayetleri örtbas etmek için Sünnî âlimler tarafından uydurulduğunu öne sürmektedir. Ancak Ma'rifet, nedense bu rivayetlerden bazılarının Küleynî'nin *el-Kâfî*'si gibi muteber Şîî kaynaklarda da yer aldığını görmezden gelmektedir. Öte yandan Ma'rifet, klasik dönem Şîî müfessirlerinin de tilavet neshini kabul ettiklerini gözden kaçırmakta ve onlara yönelik herhangi bir eleştiri yöneltmemektedir. Ma'rifet'te de görüldüğü üzere çağdaş dönem Şîî âlimlerinin tahrif konusunda Sünnîlere karşı savunma

pozisyonunda kalmaktansa karşı taarruzu benimseyerek bir paradigma değişikliğine gittiklerini gözlemlemek mümkündür. Sünnî âlimler arasında da nesh karşıtlığı ile birlikte bu rivayetlere bakışın değişmesinin Şîî âlimlere bir anlamda fırsat verdiğini söylemek mümkündür. Ancak şu var ki Şîî rivayet kaynaklarında tahrif iddiasını gündeme getiren rivayetlerle Sünnî kaynaklarda tahrife örnek gösterilen rivayetler arasında büyük bir mahiyet farkı vardır. Sünnî kaynaklardaki rivayetler özellikle fıkıhın furû kısmıyla ilgiliyken Şîî kaynaklarda tahrifle ilişkilendirilen rivayetler imâmet gibi itikâdî meselelerle ilgilidir. Bu nedenle İmâmiyye kaynaklarında yer alan tahrif iddiası taşıyan rivayetlerin operasyonel bir mahiyet taşıdığı görülmektedir.

İmâmiyye kaynaklarında yer alan “Kur’an, bir harf üzere nâzil olmuştur, kıraat ihtilafları ise râvilerden kaynaklanmaktadır.” rivayeti aslında İmâmiyye’nin kıraate olan bakışlarını özetlemektedir. Klasik İmâmî eserlerde kıraat imamları arasında yaygın olan kıraatlerle okunabileceği tavsiye edilmiş, ancak herhangi bir kıraatin öne çıkartılması hoş görülmemiştir. Ma’rifet ise klasik Şîî kaynaklarda değinilmeyen kıraatlerin doğuşu noktasında bazı oryantalistlerin öne sürdüğü; Arap yazısının ibtidâiliği ve harekelerin olmaması gibi gerekçeleri benimsemektedir. Ayrıca Ma’rifet, klasik Şîî âlimlerin aksine Âsım’ın Hafs rivayetini öne çıkarmakta ve bunu Şîa’nın kıraati gibi sunmaktadır. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda da onun bu görüşü üzerinden İmâmiyye’nin Hafs rivayetini benimsediği gibi bir genelleme yapılmıştır ki böyle bir yaklaşımın doğru olmadığını söylemek mümkündür.

İmâmiyye geleneğinde “esbâb-ı nüzûl” konusunun daha çok Hz. Ali ve onun düşmanları hakkında inen âyetler özelinde anlaşıldığı görülmektedir. Ma’rifet de esbâb-ı nüzûle dair rivayetlerin genelde zayıf olduğunu belirterek sahâbenin bu noktadaki fonksiyonunu görmezden gelmektedir. Buna karşın o, Ehl-i beyt ve onun düşmanları hakkında olduğu belirtilen esbâb-ı nüzûl rivayetlerini ise hiçbir tenkide tabi tutmadan kabul etmektedir. Öte yandan, Kur’an’ın “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit!” tarzında nâzil olduğu, Ma’rifet tarafından da öne çıkartılmaktadır. Ma’rifet bu ilkeden hareketle, Kur’an’da Hz. Peygamber’e uyarı/azar içeren âyetlerin ona değil de her zaman

sahâbeye yahut müşriklere tevcih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun da aynı şekilde ismet düşüncesi ile irtibatlı olduğu söylenebilir.

Hâdî Ma‘rifet, Mekkî ve Medenî konusunda nüzûl sırasına göre sûrelerin tertibini bildiren İbn Abbâs’tan gelen bir rivayeti esas almaktadır. Bunu esas olarak kabul etmesinde, özellikle İnsân sûresinin Medenî sûreler içerisinde sayılması gibi muhtemelen bu rivayetin İmâmiyye’nin mezhebi ideolojisine daha uygun olması etkili olmuştur. Ayrıca o, Mekkî sûrelerde Medenî, Medenî sûrelerde Mekkî âyet bulunduğu tezini tamamen reddetmekte ve bu âyetlerin öncesi ve sonrası ile arasındaki irtibatı kurmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımı ile o, Mekkî veya Medenî sûrelerde siyâk-sibâkî ile irtibatı tam olarak anlaşılamayan âyetleri sahâbenin yanlış yere koyduğunu iddia eden Tabâtabâî’den nispeten daha makul ve insafî bir yorum yapmış olmaktadır.

Klasik dönem İmâmî âlimleri nâsih-mensûh bilgisinin imamlarda olduğunu belirtmekte ve bu bağlamda birçok mensûh âyete yer vermektedirler. Ancak çağdaş döneme gelindiğinde, İmâmî âlimlerin de Sünnî âlimler gibi mensûh âyetlerin sayısını azaltma çabasına girdikleri görülmektedir. Hatta Ma‘rifet’in hocası Hûî, Kur’an’da yalnızca necvâ âyetini (Mücâdele sûresi 12. âyet) mensûh kabul etmektedir. Hâdî Ma‘rifet ise *et-Temhîd*’in eski baskılarında görüldüğü üzere 8 konuyla ilgili nâsih-mensûh âyetlerin olduğunu kabul etmiştir. Ancak daha sonra bu görüşünden dönmüş; mensûh olduğu öne sürülen âyetleri şartlı nesih ve tedricî nesih gibi kavramlarla açıklamakta ve bir âyetin hükmünün ilelebet kaldırılması şeklindeki klasik nesh anlayışını reddetmektedir. Aslında onun çağdaş dönemde neshi reddeden Sünnî isimlerle aynı kanaatte olduğu görülmektedir.

İmâmiyye geleneğinde i‘câzü’l-Kur’ân konusunda müstakil eserler telif edilmemiş, bu konu genellikle kelâm kitaplarında kendisine yer bulabilmiştir. Ma‘rifet ise *et-Temhîd*’in üç cildini i‘câz konusuna ayırarak bu meseleyi İmâmî gelenekte detaylı olarak ele alanların başında gelmektedir. Ancak onun i‘câz konusuna ayırdığı bu bölümlerde, diğer bölümlere nispetle kendi görüşüne çok daha az yer verdiği ve daha çok geçmiş ulemânın görüşlerini aktardığı görülmektedir. Ma‘rifet, birçok ulûmü’l-Kur’ân konusunu ise i‘câzü’l-Kur’ân

başlığının altında ve onunla irtibatlandırarak ele almaktadır. İ‘câzı; beyânî, ilmî ve teşrîî olmak üzere üç kısımda ele alan Ma‘rifet, garîbü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân, hurûf-i mukattaa ve aksâmü’l-Kur’ân gibi konuları da beyânî i‘câzın bir bölümü olarak kabul etmektedir.

Bu bağlamda Kur’an’da garib kelimelerinin az olduğuna dikkat çeken Ma‘rifet, bunun bir zenginlik değil, aksine bir problem olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre Kur’an’daki garib kelimeler, onun i‘câzına zarar verecek boyutta değildir. Kur’an âyetleri arasındaki münâsebeti de beyânî i‘câzın güzelliklerinden kabul eden Ma‘rifet, sûreler arasındaki münâsebate ise karşı çıkmaktadır. Sûreler arası münâsebate karşı çıkmasında, Kur’an sûrelerinin bugünkü sıralamasının, nüzûl sırasına göre tertip edilmiş Hz. Ali mushafı ile aynı olmamasının etkisi büyüktür.

Sünnî gelenekte olduğu gibi İmâmiyye’de de muhkem-müteşâbihin çok farklı şekilde tanımlarını görmek mümkündür. Ma‘rifet, diğer Şîî müelliflerin aksine müteşâbihi, aslî ve arazî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, Allah’ın sıfatları gibi müte‘âl olan hakikatleri idrak etmede dilin yetersizliğini “aslî müteşâbih” olarak görürken; “arazî müteşâbihi” ise kelâmî tartışmalar neticesinde âyetlerde meydana gelen müteşâbihlik olarak değerlendirmektedir. Ma‘rifet’e göre aslında müteşâbih âyetlerin büyük bir bölümü, arazî müteşâbih türündendir. Tabâtabâî gibi çağdaş müfessirler de dâhil birçok İmâmî âlim, müteşâbihlerin te’vilini Ehl-i beyt imamlarına tahsis etmektedirler. Buna karşın Hâdî Ma‘rifet ise müteşâbih âyetlerin te’vilini kimlerin bilebileceği konusunda Hz. Peygamber’in ardından Ehl-i beyt imamlarına bir öncelik vermiş olsa da Âl-i İmrân sûres 7. âyette geçen “ilimde derinleşenler” ifadesinin kapsamını, Ehl-i beyt imamlarının haricindekileri de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışmaktadır.

Sünnî gelenekte olduğu gibi İmâmiyye’de Kur’an’ın re’y ile tefsirini yasaklayan çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Klasik dönem Şîî âlimleri, bu rivayetlerin zâhirî anlamlarının terk edilmesi gerektiğini belirterek, re’y ile tefsiri câiz görmüşlerdir. Diğer İmâmî âlimler gibi Ma‘rifet’in de tefsir-te’vil kavramları arasında net bir ayrıma gitmediği görülmektedir. Bu noktada Ma‘rifet, Şîî rivayet tefsirlerinde yer alan, “iyi ve güzel herşeyin Hz. Ali’ye nispet edilmesi ve onun

için yorumlanmasının te'vîl kapsamında" olduğunu belirtmekte; böylece bu tür rivayetlere meşruiyet sağlamaya çalışmaktadır.

Hâdî Ma'rifet, tefsirleri ve müfessirleri yöntemlerine göre taksim etmiş; ancak tasnifinde mezhep odaklı bir usûl takip etmemiştir. Bu yönüyle onun yaptığı tasnif, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî gibi müelliflerin tasnifinden çok daha kapsayıcı ve kuşatıcıdır. Ancak Ma'rifet'in tasnifinde, imamların tefsirini müstakil olarak ele alarak, onların tefsirine diğer tefsirlerden ayrı bir konum atfettiği belirtilmelidir.

Bu çalışmada amaçladığımız hususlardan biri de İmâmiyye'nin en çok eleştirildiği hususlardan bir tanesi olan tahrif düşüncesine, direkt tahrife temel teşkil edecek rivayetler üzerinden değil de onların bütüncül Kur'an perspektifi üzerinden bakmaktır. Bu bağlamda bazı hususların tahrif meselesini desteklediği bazı hususların ise bunu desteklemediği söylenebilir. Mesela; tahrifi reddetmekle birlikte bazı Şîî âlimler, cem' esnasında Kur'an'dan bazı ifadelerin çıkarıldığı hususunu destekleyecek mahiyette Zeyd b. Sâbit hakkındaki eleştirileri devam ettirmesi buna örnek olarak verilebilir. Kur'an, sahâbe eliyle tahrif edilmemişse o takdirde Ma'rifet'in de içerisine dahil olduğu Şîî âlimler neden hala Zeyd b. Sâbit'i eleştirmeye devam etmektedir? Aynı şekilde Şîa'nın münâsebet ilmine yaklaşımları da İmâmiyye'nin Kur'an'ın en azından hem âyet hem sûrelerin tertibini problemli gördüklerini ortaya koymaktadır. Öte yandan İmâmiyye'nin Kur'an'ın i'câzı meselesine yaklaşımı da tahrif açısından önemli bir meseledir. Şîî/İmâmî âlimlerin önce i'câz vecihlerinden sarfe teorisini sonra da diğer i'câz vecihlerini benimsemesi onların tahrifi reddettiğinin delili olarak okunabilir. Nitekim Ma'rifet de tahrifin i'câzı ortadan kaldıracağını belirterek, tahrif meselesini reddederken i'câzü'l-Kur'an'a atıfta bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

- Abbas, Ziya. *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasi Rolü*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Altuntaş, Mehmet. “Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 257-289.
- Akdemir, Salih. “Kur'an'ın Toplanması ve Kiraati Meselesi”. *I. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı, 1994.
- Akgül, Muhittin. “Kur'an'ın İlk Muhafızları “Vahiy Kâtipleri”. *Diyanet İlmi Dergi* 46/4 (2010): 83-100.
- Algar, Hamid. “Feyz-i Kâşânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 520-522 İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algar, Hamid. “Merci-i taklîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 172-174 İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Altındaş, Mücteba. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Aydar, Hidayet. “Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 63-141.
- Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-me'ânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.
- Âmilî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Cemâlidîn. *ed-Dürûsü's-Şer'iyye*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty.
- Ârâste, Hüseyin Cevân. *Dersnâme-i ulûm-i Kur'ânî*. Kum: Müessese-i Ferhengî, ty.
- Ârâste, Hüseyin Cevân. *Dürûs fî ulûmi'l-Kur'ân*. Tahran: Merkezü'l-Mustafâ el-âlemî li'tercümeti ve'n-neşr, 1435/2013.
- Arslan, İhsan. “Abese'nin Muhatabı Kimdir? (Abdullah b. Ümmü Mektûm Olayı)”, *Diyanet İlmi Dergi* 53/2 (2017): 41-74.
- Arslan, İhsan. “Hz. Peygamber'e Atılan İftira: Ğarânîk Olayı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018): 885-904.
- Arslan, İhsan. “Hz. Peygamber'in Ümmiliğine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2019): 474-497.

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku 'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrâhim Selim. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-sekâfe, ty.
- Askerî, Seyyid Murtazâ. *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve rivâyâtü'l-medreseteyn*. 3 cilt. Kum: Külliyyetü usûlid-dîn, 1424.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi" (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme). *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* içinde. ed. Bedrettin Çetiner. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Ateş, Süleyman. *İmâmiyye Şîasınının Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ateş, Süleyman. "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* içinde. 321-331. İstanbul: 2002.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Meleğin Vahyidir*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'da Nesh Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aygün, Abdullah. "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzûl Görüşünün Tenkidi". *Usûl İslam Araştırmaları*. 21 (2014): 39-66.
- Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, trs.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbü'n-nebî*. Riyad: et-Tibâe el-Arabiyye es-Suûdiyye, 1981.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker & Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2006.
- Bahrânî, Yusuf Âli Usfûr. *el-Hadâikü'n-nâzıra fî ahkâmi İtreti't-tâhira*. 15 cilt. Beyrut: Müessesetü âli'l-beyt li-ihyâi't-türâs, ty.
- Baltacı, Burhan. "Kur'ân Ayetlerini İsimlendirme Geleneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011): 21-53.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed İsâm el-Kuzât. 2 cilt. Ammân: Dâru'l-feth, Beyrut: İbn Hazm, 1422/2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed es-Sakr. Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, ty.

- Bar-asher, Meir M. “İmamiyye Şia’sının Kıraat Farklılıkları ve Kur’ân’a İlaveleri”. çev. Ömer Kara - Mehmet Dağ. *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler-* 1/3 (1998): 207-235.
- Baçoğlu, Tuncay. “Sebr ve taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bedrân, Abdülkadir. *Tehzîbü Tarih-i Dimaşk el-kebir*. 7 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1407/1987.
- Behcetpûr, Abdülkerim. “Seyrî der zindegîy-i ilmî Âyetullah Ma‘rifet”. *Ma‘rifet-i Kur’ânî* içinde. 5 cilt. haz. Ali Nasîrî. 173-216. Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü endîşe-i İslâmî, 1387.
- Behşâyîşî, Abdürrahîm Akîkî. *Tabakât-e Mofesserân-e Şîe*. Kum: Müessese-i Tahkîkâtî u ta‘lîmâtî İmam Sâdık, 1372.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Me‘âlimü’t-tenzîl*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409.
- Belâgî, Muhammed Cevad. *Âlâ’ü’r-rahmân fî tefsîri’l-Kur’ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ty.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü’n-nübüvve ve ma‘rifeti ahvâli sâhibi’s-şerî’a*. 7 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1408/1988.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Usfûr. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1434/2013.
- Bingöl, Vahteddin. *Ortadoğu Satrancında Yeni Oyun Sünni-Şii Çatışması*. Ankara: Orion Kitabevi, 2013.
- Bırışık, Abdülhamit. “İbn Akîle” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 304-306 İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Blachere, Regis. *el-Kur’ân: Nüzûlühû, tedvînühû, tercümetühû ve te’sîruhû*. çev. Rızâ Sa‘âde. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Lübânî, 1974.
- Brockelman, Carl. *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. 6 cilt. Kâhire: Dâru’l-ma‘ârif, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsirunnâir. 9 cilt. Beyrut: Dâru tavkî’n-necat, 1422.

- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usûliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîr-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Bulut, Mehmet. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*. İstanbul: Risâle Yayınları, 1991.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/1 (2019): 213-232.
- Ca'feriyân, Rasûl. *Ükzûbetü tahrîfî'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne*, Yy: Selmanü'l-Fârisî Matbaası, 1413.
- Caetani, Leone. *İslam Tarihi*. çev. Hüseyin Cahit. 9 cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924-27.
- Cansız, Vehbi. *Son Dönem Kur'ân Tercümelerine Mukâyeseli Bir Bakış (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cârullah, Mûsâ. *el-Veşâa fî nakdi akâidi's-Şîa*. Lahor-Pakistan: Süheyl Akademi, 1979.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *er-Redd ale'l-müsteşriki'l-yahûdîyyi Goldziher fî metâ'inihi ale'l-kirâati'l-Kur'âniyye*. Tantâ: y.y., 1423/2002.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 1: 114-117. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 361-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed b. Sâib Kelbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 5 cilt. nşr. Muhammed es-Sâdık Gamhâvî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

- Cülûdî, Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahya el-Basrî. *Kitâbü mâ nezele minel-Kur'ân fi Emîril-mü'minîn*. thk. Mansûr Mezkûr Şeleş el-Halefî & Nezâr Abdülmuhsin el-Mansûrî. By.: yy., ty.
- Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’-Bir Histografik Eleştiri Denemesi-”. *İslâmiyât* 2/4 (1999): 51-73.
- Cürcânî, Ebû'l-Feth b. Maḥdûm. *Tefsîr-i Şâhî ev Âyâtü'l-ahkâm*. 2 cilt. Tahran: Nüvîd, 1362.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1405.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çelebi, Sa'dullah Sa'dî. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Süleymaniye, no. 168, 1b-294a.
- Çelik, İmran. *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mîzân Tefsir Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur'an Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. [Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına]. 2/3 (2002): 65-106.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni ' fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*. Kâhire: yy., ty.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1386/1966.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Sebü'. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Daudi, Khalid Zafarullah. “İhsan İlâhî Zahîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek- 1: 630-632. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Değâmîn, Zeyyâd Halil. *Da've'n-nesh fî'l-Kur'ânî'l-kerîm fî dav'i vâkı'ıyyeti'l-hitâbi'l-Kur'ânî*. Ürdün: Câmîatü Âli'l-beyt, 2006-2007.
- Deliser, Bilal. “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve Tabakâtü'l-müfessirîn Adlı Eseri”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* içinde, ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Demir, Ahmet İshak. “İsna ‘Aşeriyye’de İmamın Otoritesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (2003): 109-125.

- Demir, Habip. “Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. 15 (2017): 165-191.
- Demir, Recep. “Bağlamından Kopuk Kur’ân Okumalarının Serencamı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020): 573-604.
- Demir, Recep. “İmâmiyye Şîa’sındaki İsmet Doktrini Çerçevesinde Hz. İbrâhim’in Babasına İstiğfarı Meselesi”. *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk. 2 cilt. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Demir, Recep. “İtâb Âyetlerinin Şîi Yorumu: Tabâtabâi Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1047-1082.
- Demir, Recep. *Kur’an’ın Şîi Yorumu Ebû Ca’fer et-Tûsî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Demir, Recep. *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Demirci, Muhsin. “Nas-Olgı İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzûl”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001): 5-21.
- Demirel, Harun Reşit. “Adâlet Kavramı ve Şîa’da Sahâbenin Adâleti Meselesi”. *Mütefekkir* 2/3 (2015): 41-76.
- Derze, Muhammed İzzet. *el-Kur’ânü’l-mecîd*. Beyrut: Menşûratü’l-mektebeti’l-asriyye, t.y.
- Derze, Muhammed İzzet. *Sîretü’r-resûl*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, t.y.
- Derze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû’l-hadîs*. 10 cilt. Kahire: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2008.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh. *el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr*. Dımaşk: Dâru’l-Gavsânî li’d-dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 1429/2008.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur’ân’ın Türkçe Tercümeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerim*. nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 cilt. Riyad: Mektebetü’l-Riyâd el-hadîse, t.y.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer. *et-Tefsîru’l-ilmî li’l-Kur’ân fî’l-mîzân*. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-cedîd, 2001.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu’cizetü’l-Kübrâ: el-Kur’ân*. Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, ty.

- Ebû Zehre, Muhammed. “Kur’an-ı Kerim Bütün Dillere Meydan Okuyor (Tehaddinin Araplar ve Arapça’yla Sınırlı Olmayışı Üzerine)”. çev. Muhammet Yılmaz. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011): 241-247.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü’t-tefâsîr*. 10 cilt. Kâhire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 2002. 7/4269-70;
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu’n-nass: Dirâse fî ulûmi’l-Kur’ân*. el-Mağrib: el-Merkezü’s-Sekâfi el-Arabî, 2014.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseî ve Ebû’l-Fütûh Râzî’nin Kur’ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Emîn, Seyyid Muhsin. *Â’yânü’s-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. 10 cilt. Beyrut: Dâru’t-taâruf li’l-matbûât, 1403/1983.
- Ensari, Abdurrahman. “Şîi Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018): 571-596.
- Ensârî, Murtazâ b. Muhammed Emîn. *Zendegânî ve Şahsiyet-i Şeyh Ensârî*. nşr. Hüseyin Ali Nûbân. b.y.: Çâp-ı Hâce, 1989.
- Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed Mukaddes. *Zübdetü’l-beyân fî ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Bâkır Behbûdî. Tahran: Mektebetü’l-Murtazaviyye, t.y.
- Erkocaaslan, Recep. *Hız. Âişe’nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hız. Peygamber Sonrası İslam Tarihindeki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Esterâbâdî, Şerefüddîn Ali el-Hüseynî. *Te’vîlü’l-âyâtî’z-zâhira fî fezâilî’l-İtreti’t-tâhira*. thk. el-Fâdıl Hüseyin el-Üstâdvelî. Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1409/1988.
- Esterâbâdî, Muhammed b. Ali. *Âyâtü’l-ahkâm*. nşr. Muhammed Bâkır Şerifzâde. Tahran: Mirâcî, t.y.
- Esterâbâdî, Muhammed Ca’fer b. Seyfüddîn *Silkü’l-beyân fî keşfi müşkilâtî’l-Kur’ân*. Tahran: y.y., 1309.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire, Dâru’l-ensâr, 1397.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-müsallîn*, thk. Hellmut Ritter. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, t.y.

- Eş'arî el-Kummî, Ebû'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah. *Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhuhü ve muhkemühü ve müteşâbihuhü*. nşr. Âmir eş-Şevhânî ez-Zebîdî. Kum: Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, 1432/2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed İvaz. 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmarrâî. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1988.
- Ferd, Ârif Hindîcânî. *Ulûmü'l-Kur'an inde'l-Allâme Âyetullah es-Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî*. Beyrut: Cem'iyetü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *Tefsîru's-sâfî*. nşr. Şeyh Hüseyin el-A'lemî. 5 cilt. Tahran: Menşûrât-ı Mektebetü's-Sadr, 1379.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *el-Esfâ fî tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Pejûheşgâh-i Ulûm u Ferheng-i İslâmî 2 cilt. Kum: Merkezü'n-neşr'i't-tâbiî li-mektebi'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1418.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *Kitâbü'l-vâfî*. nşr. Mektebetü'l-İmam Emîri'l-mü'minîn Alî. 26 cilt. Kum: Matbaatü Rasûl, 1430.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *el-Mehaccetü'l-Beyzâ' fî tehzîbi'l-ihyâ*. 8 cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1339.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Fükeykî, Tefvîk. "İ'câzü'l-Kur'an fî mezhebi's-Şîati'l-İmâmiyye". *Risâletü'l-İslâm el-Garrâ'* 3: 292-302.
- Gazlân, Abdülvehhâb Abdülmecîd. *el-Beyân fî mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Kâhire: Matbaatü Dâru't-te'lîf, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfa fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413.
- Geçit, Mehmet Seyid. "Hz. Ali Hakkında İnmiş Ayetlerin Değerlendirilmesi". *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12(2018): 75-108.
- Geçit, Mehmet Seyid. *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gedük, Salih. "Kur'an'ın Mâhiyeti Meselesi: Kitap mı Hitap mı?". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020): 906-932.

- Gengil, Veysel. *Tefsir Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî/Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1374/1955.
- Gökkır, Bilal. “Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 27 (2012): 9-28.
- Gül, Ali Rıza. “Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği”, *Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014): 1-37.
- Habibov, Aslan. “Çağdaş Şîî/İmâmî Tefsir Tarihi Yazıcılığı”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* içinde. ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Halm, Heinz. *Şiîler*. çev. Muhammet Mertek. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.
- Hakyemez, Cemil. “Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (2006): 29-49.
- Halebî, Ali b. Burhâneddîn. *es-Sîretü'l-Halebiyye fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1400.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. terc. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1991.
- Haskânî, Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hâkim. *Şevâhidü't-tenzîl li-kavâidi't-tafdîl*. nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. 2 cilt. Beyrut: Müessestü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.
- Hatîb, Seyyid Muhibbüddîn. *el-Hutûtu'l-arîda li'l-üsûsi'lletî kâme aleyhâ dînü'ş-Şîati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye*. b.y: y.y., t.y.
- Hemâmî, Abbâs & İhsân Pürismâil. “Nakdî ber noviştâri 'el-Kıraât fî neş'etihâ ve tetavvurihâ' ”. *Pejûheşi nâme-i Kur'an ve Hadis* 4 (Tâbistân 1387): 23-36.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtü Muhammed*. Kâhire: Dâru'l-maârif, 1935.
- Heytemî, İbn Hacer. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. thk. Muhammed Abdülazîz vd. 2 cilt. Kâhire: Dâru'l-fikr, 1994.

- Hıdır, Özcan. “İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel’in Hz. Peygamber’e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi”. *Marife Dergisi* 4/2 (2004): 27-37.
- Hilâlî, Süleym b. Kays el-Âmirî. *Kitâbu Süleym b. Kays*. nşr. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Matbaatü’l-Hâdî, 1420.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi*. Rize: STS Matbaacılık, 2015.
- Huccetî, Muhammed Bâkır. “Ârâu’ş-Şîati havle ulûmi’l-Kur’ân”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul (1993): 206.
- Hûî, Ebü’l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî. *el-Beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*. İran: Dâru Envârî’l-hüdâ, 1981.
- Hûî, Ebü’l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî. *Husnû’l-Îcâz fî ibdâli’l-i’câz*. Necef: Matbaatü’l-Aleviyye, 1342/1921.
- Hûî, Ebü’l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî. *Mu’cemü ricâli’l-hadîs*. 24 cilt. Necef: Müessesetü’l-İmam el-Hûî, t.y.
- Humeynî, Rûhullah Mûsevî. *Velâyet-i fakih*. b.y.: İntişârâtı Kumeyl, t.y.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsiru Kitâbillâhi’l-azîz*. nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum’a. *Tefsîru Nûri’s-Sekaleyn*. nşr. Hâşim Rasûlî. 5 cilt. Kum: İsmâiliyyân, 1415.
- el-Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Meşgarî. *el-Fevâidü’t-Tûsiyye*. Kum: el-Matbaatü’l-ilmiyye, t.y.
- el-Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Meşgarî. *İsbâtü’l-hüdât bi’n-nüsûsi ve’l-mu’cizât*. nşr. Seyyid Şihâbüddîn el-Mar’aşî en-Necefî. 5 cilt. Beyrut: Müessestü’l-A’lemî li’l-matbuât, 1425/2004.
- el-Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Meşgarî ve Mirzâ Hüseyin en-Nûrî. *Vesâilü’ş-Şîa ve müstedrakühâ*. 22 cilt. Kum: Müessestü’n-neşri’l-İslâmî, 1434/2012.
- Hüseynî, Tayyib. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Ma’rifet-i Kur’ânî* içinde. haz. Ali Nasîrî. 5 cilt. Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü Endîşe-i İslâmî, 1387.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi’l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *el-İşâre ile’l-îcâz fî ba’zı envâ’i’l-mecâz*. İstanbul: el-Matbaatü’l-âmire, 1313/1895.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstiâb fî ma 'rifeti 'l-ashâb*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-cîl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. nşr. Abdülmecîd Ruhaynî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*. nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Ayyâş, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd es-Sülemî. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1411/1991.
- İbnü'l-Atâ'îkî, Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Sâmîn Kâzım el-Hafâcî. Kum: Matbaatü Sitâre, 1432/2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 cilt. b.y: el-Matbaatü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- İbn Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ. *Fezâilü'l-Kur'ân*. nşr. Gazve Bedîr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1987.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr. 3 cilt. b.y.: Dâru'l-ilmi li'l-melâyin, 1987.
- İbn Ebû Dâvud, Süleymân b. Es'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Ebü'l-Usâme Selîm b. 'Îd el-Hilâlî. Lübnan: Müessesetü gırâs li'n-neşr ve't-tevzi', 1427/2006.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. nşr. Muhammed İbrahim. 10 cilt. Bağdat: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî - Dâru'l-emîra, 1428/2007.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru İbn Ebî Hâtım*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Al Muhammed el-Becâvî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1412.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Lisânü'l-mîzân*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Dâiretü'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1325.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. nşr. es-Seyyid Ebü'l-Meâtî en-Nûrî vd. 8 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.y.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1404.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendâri. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî. 2 cilt. Beyrut: y.y., t.y.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr el-Muttalibî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 4 cilt. Lübnan: Dâru'l-marife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbeddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- İbn Meysem el-Bahrânî, Kemâlüddîn Meysem b. Ali. *Kavâ'idü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, thk. Enmâr Me'âd el-Muzaffer. Kerbelâ: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1435/2014.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü vahdeti dirâsâtî'l-Arabiyye, 1998.

- İbnül-Mutahhar, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-İmâme*. Meşhed: Müessesetü'l-Âşûrâ, 1421.
- İbnül-Mutahhar, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Tezkiratü'l-fukahâ*. 14 cilt. Kum: Müessesetü âli'l-beyt li-ihyâi't-türâs, 1423.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Fezâilü'l-Kur'ân*. 2 cilt. Mağrib: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- İbn Selâme, Ebü'l-Kâsım Hibetullah. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1379/1960.
- İbn Seyyâr, Ahmed b. Muhammed. *et-Tenzîl ve't-tahrîf*. nşr. Etan Kohlberg-Muhammed Ali Mu'azzî. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâzî-Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah el-Halebî. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1402/1982.
- İbn Şâzân el-Ezdî en-Nisâbü'rî, Ebû Muhammed Fazl. *el-İzâh fi'r-reddi alâ sâiri'l-firak*. nşr. Seyyid Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî. Beyrut: Müessesetü't-târîhil-Arabî, 1430/2009.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsa b. Ca'fer. *Keşfü'l-mahâcce li-semerâti'l-mehecce*. nşr. Muhammed el-Hassûn. Kum: Müessesetü Bostân, 1371/1951.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsa b. Ca'fer. *Sa'dü's-su'ûd li'n-nüfûs: Manzûdun min kütübi vakfi Ali b. Mûsa b. Tâvûs*, nşr. Fâris Tebrîziyân. Kum: İntişârât-i delil, 1379/1959.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 8 cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. nşr. Adnan Zarzûr. Kuveyt: Dâru'l-Kur'âni'l-kerîm, 1972.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz – Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. by: Dâru'l-vefâ, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 8 cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İlhan, Avni. “Bedâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5: 290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. Kum: İntişâti's-Şerîf er-Radî, 1416.
- İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâdü'l-ulemâ ve hiyâdü'l-füdalâ'*. nşr. Ahmed el-Hüseynî el-Eşkûrî. 6 cilt. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. 2 cilt. Mısır: Câmiatü Tanta, 1999/1420.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Jeffery, Arthur. *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Kâdî Abdülcebâr, İmâdüddîn Ebü'l-Hasen b. Ahmed, *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâ'in*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-hadîse, t.y.
- Kalou, Mohamed. “Tarih Boyunca Kur'an Okumaları Üzerine Yazılmış Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi”. *ERUİFD* 19 (2014): 101-142.
- Karadağ, Ahmet. “Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîru'l-Kâşif'inde Kur'an'ı Yorumlama Metodu”. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Kâsimî, Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed. *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1990.
- Kâşânî, Fethullah b. Şükrüllah. *Menhecü's-sâdikîn fî ilzâmî'l-muhâlifîn*. 10 cilt. Tahran: Kitâbfurûşî İslâmiyye, t.y.
- Kâşânî, Fethullah b. Şükrüllah. *Zübdetü't-tefâsîr*. 7 cilt. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1423.
- Kâşîfûlgâtâ, Muhammed Hüseyin en-Necefî. *Aslû's-Şîa ve usûlühâ*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1413.
- Kâşîfûlgâtâ, Muhammed Hüseyin en-Necefî. *ed-Dîn ve'l-İslâm*. nşr. M. Câsim es-Sâidî. 2 cilt. Kum: el-Mecma'u'l-Âlemî li-ehli'l-beyt, 1429.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: MÜİF, 2019.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. Behîc Gazâvî. Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1419/1998.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. Mısır: Dâru'l-kütübi's-selefiyye, t.y.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye)*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-erkâm, t.y.
- Kılıç, Hasan. *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Kevâkibü'd-derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 25 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-İmâm el-Beyzâvî ve Meahû Hâşiyetü İbnü't-Temcîd*. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- Kûfî, Furât b. İbrahim. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. thk. Muhammed Kâzım. Tahran: Müessesetü't-tab' ve'n-neşr fî vizâreti'l-irşâdi'l-İslâmî, 1410.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 cilt. Kum: Müessetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli.* çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.* thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 cilt. Riyâd: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis -Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis ve İsnad-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfî.* 8 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-fecr, 1428/2007.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-maânî min hırzi'l-emânî.* thk. İbrahim Atvâ Avvâd. Mısır: yy., 1981.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-azîz.* thk. Tayyâr Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1395/1975.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Ahkâm-i şer'î.* nşr. Tal'at Seyyide. Kum: Müessese Ferhengî-yi İntişârâtî't-Temhîd, 1383/2002.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. "Âmûzehây-i ez Sûre-i Hucurât-1". *Endîşe-i Havza* 2/4 (1377/1996): 12-24.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. "Âmûzehây-i ez Sûre-i Hucurât-2". *Endîşe-i Havza* 4/1 (1377/1996): 86-98.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Câmîa-i Medenî.* Kum: Müessese-i Ferhengî-yi İntişârâtî et-Temhîd, 1378/1998.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîru'l-eseriyyü'l-câmi'.* 6 cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1429/2008.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd.* 6 cilt. Kum: Cemâatü'l-müderrişîn, 1427/2006.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi'l-Kur'ân.* 10 cilt. Kum: Müessesetü Ferhengî-yi Temhîd, 2007.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Telhîsü't-Temhîd.* 2 cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1433/2012.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Kur'ân İlimleri,* çev. Yusuf Tazegün. İstanbul: Kur'ân ve İtret Yayınları, 2009.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Nazratün müstev'abetün fî hadis-i "Lâ tû'âdü".* Necef: y.y., 2010.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Pertov velâyet,* nşr. Müctebâ Hattât. Kum: Müessese-i Ferheng-i İntişârâtî et-Temhîd, 1384.

- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. "Sökend der Kur'ân". *Peyâmi Câvidân* 1 (1382): 11
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Ulûm-i Kur'ânî*. Kum: Müessesesi-i Ferhengî-yi Temhîd, 1380/2001.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 1432/2011.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Temhîdü'l-kavâ'id*. Necef: Câmi'atü'n-Necefî'd-dîniyye, 1390/1970.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Te'vîl fî muhtelifi'l-mezâhib ve'l-ârâ'*. Tahran: el-Mecma'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Velâyetül-fakîh: Eb'âdûha ve hudûduha*. Kum: y.y. ty.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Velâyet-i fakîh*. Kum: Müessesesi-i Ferhengî-yi Temhîd, 1377/1998.
- Massé, Henri. "Abu'l-Futuh al-Razi". *The Encyclopaedia of İslam*, 2: 139. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *et-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdü'l-maksûd b. Abdü'r-rahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1425/2004.
- Mâzenderânî, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî es-Serevî. *Menâkibü Âl-i Ebî Tâlib*. thk. Yûsuf el-Bikâî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1412/1991.
- Mâzenderânî, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî es-Serevî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh*. 2 cilt. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, t.y.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Bihâru'l-envâru'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. thk. Abdüzzehrâ el-Alevî - Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. 110 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri Âl-i'r-rasûl*. 26 cilt. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd. "İbnü'l-Atâikî'nin Hayatı, Eserleri ve er-Risâletü'l-Fârka ve'l-Milhetü'l-Fâika Risâlesi", trc. Şahin Ahmetoğlu, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 147-158.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca vd. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Meyâncî, Muhammed Âbidî. “Kitâb Şinâsî Tafsîlî Üstâd Ma'rifet”, *Ma'rifet-i Kur'ânî* içinde. 5 cilt. haz. Ali Nasîrî. 403-484. Tahran: Pejûheşgâh-i ferheng ü Endîşe-i İslâmî, 1387.
- Mikdâd b. Abdullah. *Kenzü'l-irfân fî fıkhi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Bâkır Şerifzâde-Muhammed Bâkır Behbûdî. 2 cilt. Tahran: Murtazavî, 1373.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadreddîn eş-Şirâzî. *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân* Meşhed: Çâphâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1973.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim el-Kavvâmi Sadreddîn eş-Şirâzî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerim*. 7 cilt. Tahran: İntişarat-ı Bonyad-i Hikmet-i İslami Sadrâ, 2000.
- Momen, Moojan. *An Introduction Shu'ı Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-kâşif fî tefsîri'l-Kur'ân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-envâr, t.y.
- Muhaddisî, Mehdî. *Hayât-i Nîkân 3: Muhammed Hâdî Ma'rifet*. Kum: Merkezü Pejûheşhây-i İslâmî, 1388/2009.
- Muhâsibî, el-Hârîs b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. nşr. Hüseyin el-Kuvveytlî. Beyrut: Daru'l-Kindî-Dâru'l-fıkr, 1402/1982.
- Muir, Sir William. *The Life Of Mohammad*. nşr. T. H. Weir vd. Edinburgh: John Grant, 1923.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 cilt. Beyrût: Müessesetü'l-târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müsevî, Seyyid Abdurrasûl. *eş-Şîa fî t-târîh*. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 2002.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 cilt. Kâhire: Dâru'd-davet, t.y.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Akâidü'l-İmâmiyye*. Necef: y.y. 1961.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin İbn Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Nazar b. Muhammed el-Fâriyâbî. 2 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1427/2006.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Ricâlü'n-Necâşî* Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997.
- Nasrallah, Muhammed Hüseyin b. Abdurraûf. *Min vahyi'l-Kur'ân*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-melâk, 1419.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmün'im Şelbî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

- Nesefî, Ebü'l-berekât Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. nşr. Yusuf Ali Bedyuvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: 18 cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392.
- Neysâbü'rî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî. *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülmecîd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- Nihâvendî, Muhammed. *Nefehâtü'r-Rahmân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 6 cilt. Kum: Müessesü'l-bi'set merkezü't-tibâa ve'n-neşr, 1386.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Sürelerin Tefsiri*. 2 cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Okuyan, Mehmet. “Kur'an'ın Nüzûlünde Taaddüt/Tekerrür Problemi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 91-101.
- Önkal, Ahmet. “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 249-260.
- Öz, Mustafa. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. “İbn Şehrâşûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 376. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. “İbn Tâvûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 388-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. “Muhammed Cevâd el-Belâgî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Mustafa. “eş-Şerîf er-Radî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özek, Ali. “İmamiye-İsnâaşeriye Şîası ve Tefsir Anlayışı”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul (1993): 215-237.
- Özgel, İshak. “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'an Tasavvuru Oluşturmaya Doğru)”. *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*- 3/5-6 (2001): 89-114.
- Özön, M. Nihat. *Osmanlıca Türkçe Sözlük*. İstanbul: y.y., 1979.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”. *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-78.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* Örneği”. *Tefsir*

- Tarihi Yazımı Sempozyumu* içinde. ed. Mustafa Karagöz. 247-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Şîi-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* içinde, ed. Bilal Gökkır vd. 243-277. Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa & Hadiye Ünsal. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yener. “Hz. Peygamber'in (S.a.v.) Yüce Ahlâkı ve Bazı Deliller Işığında 'Abese ve Tevellâ' İfadelerinin Muhatabını Yeniden Düşünmek”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003): 15-37.
- Râfîî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1973/1393.
- Rafsancânî, Ekber Hâşimî. *Tefsîr-i Rahnümâ*. 21 cilt. Kum: İntişârât-i Defter-i Teblîğ-i İslâmî, 1427.
- Râmyâr, Mahmûd. *Târîh-i Kur'ân*. Tahran: Müesseset-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1369.
- Râvendî, Kutbuddîn Saîd b. Hibetullah. *el-Harâic ve'l-cerâih*. 3 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1409.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İsmetü'l-enbiyâ*, nşr. Muhammed Hicâzî. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1406/1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Muhammed b. el-Muhtâr. *Mâ nezele mine'l-Kur'ân fî Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Hüseyin el-Mûsevî el-Mükerrem. Kerbelâ: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1434.
- Râzî, Ebü'l-Fütûh. *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdi en-Nâsîh - Muhammed Ca'fer el-Yâhikî. Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1408.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1393/1973.
- Rızâ, Seyyid Müeddeb. *Nüzûlü Kur'ân ve Ru'yâye Heft Harf*. Kum: Müessesetü Ferhengî ve İttılâi Resânî Tibyân, 1387.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Selâm. Mısır: Dâru'l-maârif, 1976.
- Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sîsü's-Şia li-ulûmi'l-İslâm*. Tahran: Menşûratü'l-A'lemî, t.y.

- Safâ', Muhammed. *Ulûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan. *Besâiru't-derecât fî fezâili Âl-i Muhammed*, thk. Muhsin b. Abbas Ali Kûçebâgî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'âşî, 1404.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed İmâm. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî, 1422/2002.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410.
- Sâyet resmî hıfz ve neşr âsâr-ı Allâme Hazret Ayetullah Hâc Muhammed Hâdî Ma'rifet, Zindegî Nâme Ayetullah Ma'rifet be kalem-i hûd îşân. <http://www.maerefat.com/2015-02-23-01-52-01.html> adresinden 04. 06. 2018.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, t.y.
- Semâhicî, Abdullah. "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2013), 137-153.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Kitâbü'l-Mebsût*. thk. Halîl el-Meys. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Hindistan Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-maârifî'n-Numâniyye neşri, t.y.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Shahavatov, Sabuhi. "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 107-118.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. *Kitâbü Sîbeveyhi*. thk. Abdüssellam Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/ 1988.
- Sicistânî, İbn Ebû Dâvud Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Ebû'l-Usâme Selîm b. 'Îd el-Hilâlî. Lübnan: Müessesetü Gırâs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1427/2006.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'ân Vahyinin Oluşum Şekli". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000): 169-187.
- Sultan Ali Şah, Muhammed b. Haydar. *Beyânü's-saâde fî makâmâtî'l-ibâde*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1408.
- Sübhânî, Ca'fer. *İsmetü'l-enbiyâ fî'l-Kur'ânî'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-velâ', 1425/2004.

- Sülün, Murat. “Vahy, Nübüvvet ve Kur’an’ın Vahyediliş Aşamaları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 99-149.
- Süyûrî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Hillî. *Kenzü’l-irfân fî fikhi’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed Bâkır Şerifzâde. 2 cilt. Tahran: İntişârât-i Mürtezavî, 1373/1953.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü’l-mensûr fî t-tefsîri bi’l-me’sûr*. nşr. Abdullah b. Abdül’l-muhsin et-Türkî. 17 cilt. Kâhire: Merkezü Hicr li’l-buhûs ve’d-dirâsât, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 2010.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu’terekü’l-akrân fî i’câzi’l-Kur’ân*. 3 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tenâsüku’d-dürer fî tenâsübi’s-süver*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1406/1986.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dâru ihyâi’l-ulûm, 1990/1410.
- Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şîasi’nın Kur’an’ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usûl İslam Araştırmaları* 22 (2014): 43-61.
- Şahin, Abdu’s-Sabûr. “Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu İdi?”. çev. Tayyar Altıkulaç. *Diyanet Dergisi* 7/4 (1973): 195-200.
- Şahin, Abdu’s-Sabur. “Kur’an Tarihinde Yedi Harf Meselesi”. çev. Tayyar Altıkulaç. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 7/1 (1973): 11-22.
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler –İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı-*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-marife, 1404.
- Şehristânî, Muhammed Ali b. Hüseyin b. Murtazâ el-Hüseynî Hibetüddîn. *el-Mu’cizetü’l-hâlîde fî vücûhi i’câzi’l-Kur’ân ve şerhi esrârih ve halli talâsimih*. Bağdat: y.y., 1951.
- Şen, Ziya. “Kur’an’da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 203-218.
- Şen, Ziya. *Şia’nın Kıraatlere ve Kur’ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

- Şentürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Sünnî ve Şîî Yorumu –İbn Atiyye ve Tabresî Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şeriatî, Muhammed Takî. *Tefsîri Novîn*. 3 cilt. Tahran: Şirket-i Sihâm-i İntişâr, 1346.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1387/1429.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. 4 cilt. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih*. nşr. Abdü'l-hüseyn el-Garîfî el-Behbehânî. Meşhed: Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1427.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Tenzîhü'l-enbiyâ*. Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1376/1956.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zahîra fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1411.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, t.y.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Müsevî. *Kur'an Mecazları (Telhîsu'l-beyân fî (an) mecâzâtî'l-Kur'ân)*. çev. İsmail Durmuş. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Müsevî el-Alevî. *Nehcü'l-belâga*. thk. Feyzü'l-İslâm. Kum: Hicret, 1414.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Füsülü'l-muhtâre*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İrşâd fî ma'rifeti hucecillah ale'l-ibâd*. 2 cilt. Kum: Mü'temeru's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Mesâilü's-Sereviyye*. thk. Sâib Abdülhamîd. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.

- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Tashîhu İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Emâlî* (Tahran: Kitâpçî, 1418.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber el-Gıfârî. 2 cilt. Kum: Cemâatü'l-müderrişîn, 1403.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. Kum: el-Mü'temeru'l-âlemî li's-Şeyh el-Müfid, 1414.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlû'd-dîn ve tamâmü'n-ni'me*. Tahran: Menşûrâtü'l-İslâmiyye, 1395.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Me'âni'l-ahbâr*. nşr. Ali Ekber el-Gıfârî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye (Şî'î İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. terc. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: 1978.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1387.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'da İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fî tefsiri kitâbillahi'l-münzel*. 20 cilt. Kum: Medresetü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *Nefehâtü'l-Kur'ân*. 10 cilt. Kum: Medrestü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1426.
- Şîrbînî, İmâd es-Seyyid. *Raddü şübühât havle 'ismetî'n-nebî (sav) fî dav'i's-Sünneti'n-nebeviyyeti's-şerîfe*. Mısır: Dâru'l-yakîn li'n-neşr ve't-tevzî', 2004.
- Şübber, Seyyid Abdullah b. Muhammed Rızâ. *el-Cevheru's-semîn fî tefsiri kitâbi'l-mübîn*. 6 cilt. Kuveyt: Şirketü Mektebeti'l-elfeyn, 1407.
- Tabâtabâî, Seyyid Abdü'l-azîz. *Ehlü'l-beyt fî'l-mektebeti'l-Arabiyye*. Kum: Müessesetü Âl-i'l-beyt li-ihyâi't-türâs, 1417.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *eş-Şîatü fî'l-İslâm*. Beyrut: Beytü'l-kâtib li't-tibâ'ati ve'n-neşr, 1999.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'ân fî'l-İslâm*. terc. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Tahran: Sâzmân-i Teblîğat-i İslâmî, t.y.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 20 cilt. Kum: Menşûrât-i cemâati'l-müderrişîn fi'l-havzati'l-ilmîyye, t.y.

- Tabâtabâî, Muhsin el-Hakîm. *Müstemsikü'l-urveti'l-vüskâ*. 14 cilt. Kum: Menşûrât-i Mektebet-i Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1406.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-kebîr: Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 6 cilt. Ürdün: Dâru'l-kitâbi's-sekâfî, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir. 16 cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-ulûm li't-tahkîk ve't-tibâa ve'n-neşr, 1426/2005.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali. *el-İhticâc*. 2 cilt. Kum: İntişârât-i Şerîf er-Rîdâ, t.y.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1983/1403.
- Tarakçı, Muhammet. "Tahrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- TDK, *Türkçe Sözlük*. Ankara Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü'l-akîdeti'n-Neseîyye*. nşr. Mustafa Merzûkî. Cezâyir: Dâru'l-hüdâ li't-tibâati ve'n-neşr, 2000.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-makâsîd fî ilmi'l-keîâm*. 2 cilt. Pakistan: Dâru'l-maârif, 1401/1981.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc vd. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 6 cilt. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Toprak, Mehmet. "Ebû'l-Kâsım Hûî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 309-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Turayhî, Fahrüddîn b. Muhammed b. Alî en-Necefî. *Mecma'u'l-bahreyn*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1428/2007.
- Turgay, Nurettin "Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Rivayet Edilen Bazı Ayetlerin Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006): 47-74.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Fihrist*. Kum: Menşûrât-i Şerîf er-Rîdâ, t.y.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-itikâd*. Beyrut: Dâru'l-advâ', 1406.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-İstibâr fî mâ'h-tülfî mine'l-ahbâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1426/2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Misbâhu'l-müteheccid*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1418/1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Ricâlü't-Tûsî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. nşr. Muhammed Ca'fer Şemsüddîn. 10 cilt. Beyrut: Dâru't-taâruf, 1412/1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Urmevî, Safiyyüddîn el-Hindî. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf-Sa'd b. Sâlim. 9 cilt. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1416/1996.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Düşüncesinde Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uzun, Nihat. "Vaahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîî Âlimlerin Yaklaşımları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013): 73-111.
- Ünal, Mehmet. "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal Dergisi* 8/3 (2011): 77-114.
- Ünver, Mustafa. *Tefsir Usûlünde Mekki-Medenî İlmi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Üzüm, İlyas. "Hasan b. Mûsâ Nevbahtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Komisyon. 25 cilt. Riyâd: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Yayınları, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. nşr. Eymen Sâlih Şa'bân. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.
- Velâyetî, Kerîm. "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü". *İslâmî Araştırmalar*, 18/3 (2005), 237-249.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrut: Şerîketü'l-A'lemî li'l-matbûât, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Yayla, Mansur. “Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2019): 107-143.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 8 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Yesûî, Luvis Ma'lûf. *el-Müncid fî'l-lugati ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Muhammet. *Muhammed Ebû Zehre ve Tefsiri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Musa Kâzım. “Şîa'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. 163-193. İstanbul: İSAV Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Zahir, İhsan İlâhî. *Şîa'nın Kur'an, İmamet ve Takîyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli, Hasan Onat Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.
- Zarzûr, Adnan Muhammed. *Ulûmu'l-Kur'an Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'an ve beyânü i'câzih*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk el-Hüseynî Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Terzî. 40 cilt. Kuveyt: y.y., 1421/2000.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf vd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Zencânî, Ebû Abdillâh. *Târihu'l-Kur'an*. Tahran: Matbaatü Sepehr, 1404/1983.
- Zernedî, Ebû'l-fazl Mîr Muhammedî. *Buhûs fî târihi'l-Kur'an ve ulûmih*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1420.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. 2 cilt. b.y.: Dâru'l-vefâ, 1408/1987.

- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*. 30 cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1418.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve şurakâih, 1362/1943.



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı		Ersin ÇELİK		
Doğum Yeri ve Yılı				
Medeni Durumu				
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi		Arapça/İyi, İngilizce/Orta, Farsça/Orta		
Öğrenim Durumu		Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans		2008	2012	İstanbul Üniversitesi
Yüksek Lisans		2013	2015	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doktora		2015	2021	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Çalıştığı Kurum			Başlama-Ayrılma Yılı	
1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi			2013	-
Yayınlar	Makaleler: 1-“Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi’nin Tefsir Metninin İncelenmesi”, <i>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2017, cilt: XVI, sayı: 31, s. 301-314. 2-“Muhammed Hâdî Ma’rifet’in Görüşleri Bağlamında Şii/İmâmî Gelenekte Kur’an’ın Cem’i Meselesine İki Farklı Yaklaşım”, <i>Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2020, cilt: XVII, sayı: 17, s. 73-98. (Doç. Dr. Muhammet Yılmaz ile birlikte). Çeviri: 1-“Ulûmu’l-Kur’ân’la İlgili İlimlerin Tasnifi”, <i>Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2017, sayı: 12, s. 237-249.		Sempozyum Bildirileri: 1-“Şeyhülislâm Sa’dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi”, <i>Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu’nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014</i> , 2014, s. 637-651. 2-“Osmanlı Devletinde Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Derslerine Katılan Abanalı Bir Müderris: Veliyüddin Efendi”, <i>Uluslararası Abana Sempozyumu</i> , Bildiri Kitabı, s. 535-543. 3- “Fatih Sultan Mehmed Han’ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir “Kitâbü’ş-Şifâ fi Tefsîri Kelâmillâhi’l-Münzel Mine’s-Semâ”, <i>Osmanlı Döneminde Tefsir</i> , 2018, cilt: I, s. 131-160. 4-“19. Yüzyılda Farsça’dan Türkçe’ye Bir Tefsir Klasığının Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi’nin Tefsîr-i Mevâkıb Adlı Eseri Üzerine”, <i>Sahn-ı Semân’dan Darülfünûn’a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler (19. yy)</i> , 20-21 Aralık 2018.	
İletişim (eposta)				