

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

**Fatih ÇATMAKAŞ**

**İMÂMİYYE ŞİASİ'NİN KUR'ÂN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**PROF. Dr. Sayın DALKIRAN**

**ERZURUM – 2008**

**TEZ KABUL TUTANAĞI**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu çalışma Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalında jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

Danışman/Jüri Üyesi

Doç. Dr. M. Zeki İŞCAN

Jüri Üyesi



Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN

Jüri Üyesi



Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 03 / 07 / 2008

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ.....	1
ŞİA KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI, TARİHSEL SÜRECİ VE DAYANDIĞI GÖRÜŞLER.....	1
I.ŞİA KAVRAMI.....	1
A-Lûgat Anlamı.....	1
B-Terim Anlamı.....	1
2. ŞİLİĞİN TARİHSEL SÜRECİ.....	3
3. Şİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI VE ŞİA’NIN GENEL PRENSİPLERİ... 6	6
TEMEL PRENSİPLER VE GÖRÜŞLER.....	7
A-Tevhîd.....	7
B-Nübüvvet.....	8
C- Meâd:.....	9
D- İmamet.....	11
E-Mehdîlik.....	12
F-Ric’at.....	15
G- Takiyye.....	16
BİRİNCİ BÖLÜM.....	19
1.FARKLI Şİ FİRKALARI VE KUR’ÂN’A BAKIŞLARI.....	19
1.1. İsmâîliyye (Bâtıniyye) ve Kur’ân’a Yaklaşımları.....	19
1.2. Zeydiyye ve Kur’ân'a Yaklaşımlar.....	21
1.3. Gulât-ı Şîa’nın Kur’ân Hakkındaki Düşünceleri.....	24
1.3.1 Nusayrîler ve Kur’ân hakkındaki düşünceleri.....	24
1.3.2. Bahâîler ve Kur’ân hakkındaki düşünceleri.....	27
1.3.3. Dürzîler ve Kur’ân hakkındaki düşünceleri.....	32

İKİNCİ BÖLÜM.....	37
2. İMÂMİYYE ŞİA'SI VE KUR'ÂN'LA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	37
2.1. Kur'ân'la İlgili Temel Görüşler .....	37
2.2.Kur'ân'ın Cem'i ve Mushaflaşma Süreci .....	41
2.2.1. Cem kavramı .....	41
2.2.1.1. Lügat anlamı: .....	41
2.2.1.2. Terim anlamı .....	41
2.2.1.3. Mushaf kavramı: .....	42
2.2.1.4. Kur'ân'ın Hz Peygamber döneminde mushaf haline getirilememesinin sebepleri .....	43
2.2.1.5 Cem ve Mushaflaşma ile ilgili şîa'nın görüşü.....	46
2.3. Tahrîf veya Kur'ân'ın Değiştirilip Değiştirilmediği Meselesi.....	51
2.3.1 Tahrîf'e Kelime ve ıstılâhî anlamıyla beraber genel bir bakış.....	51
2.3.2. Kur'ân'da tahrîf vardır iddasında bulunanlar.....	53
2.3.3. Şîa'nın Kur'ân'da tahrîf olduğuna inandığına dair misaller .....	58
2.3.4. Kur'ân'da tahrîf olmadığına dair deliller ve şîa'nın konuyla ilgili görüşleri.....	61
2.4. Kırâat ve Kırâat İlmi Hakkında.....	67
2.4.1. Kırâatın târîfi .....	67
2.4.2. Kırâat'ın doğuşunu etkileyen faktörler .....	68
2.4.3. Kırâatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı: .....	70
2.4.4. Kırâatlar konusunda Şîa'nın görüşleri: .....	72
2.5. Yedi Harf Meselesi .....	78
2.5.1. Yedi Harf kavramı.....	78
2.5.2. Kur'ân'ın Yedi Harf üzere nüzûlu meselesi.....	79
2.5.3. Yedi Harf konusunda Şîa'nın görüşü.....	81
2.5.4.Konu ile ilgili genel değerlendirme.....	84
2.6. Halku'l-Kur'ân Meselesi.....	85
2.6.1. Genel bir bakış .....	85
2.6.2. Ehl-i Sünnet ve diğer bazı grupların konu hakkında görüşleri .....	85
2.6.3. Şîa'nın görüşü .....	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	93
3.İMÂMİYYE ŞÎASI'NA GÖRE KUR'ÂN'IN TEFSİR VE TE'VİLİ.....	93
3.1. Tefsir ve Te'vîl Kelimelerinin Anlamı .....	93
3.2 . Ahbârî ve Usûlîler'in Kur'ân'a Yaklaşımları .....	94
3.2.1. Genel bir bakış .....	94
3.2.2. Kur'ân'a yaklaşımları.....	96
3.3. Tefsire Duyulan İhtiyaç.....	98
3.4. Şîa'nın Görüşü .....	99
SONUÇ .....	104
KAYNAKÇA .....	107

**ÖZET**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**İMÂMİYYE ŞÎASI'NIN KUR'AN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

**Fatih ÇATMAKAŞ**

**Danışman: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN**

**2008 – Sayfa: 117 + IX**

**Jüri: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN**

**Doç. Dr. M. Zeki İŞCAN**

**Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN**

Bu çalışmanın amacı Şîi gruplarından İmâmiyye Şîası'nın *Kur'ân* hakkındaki görüşlerini kaynaklar ışığında incelemektir. Çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

Girişte Şîa kavramı ve kavramla bağlantılı olan diğer ifadeler etimolojik açıdan incelenmeye çalışıldı.

Birinci bölümde farklı Şîa kavramları ve Gulat-ı Şîa'nın *Kur'ân* hakkındaki görüşleri incelendi.

İkinci bölümde ise İmâmiyye Şîası'nın *Kur'ân*'ın metinleşme süreci ve *Kur'ân* üzerindeki *Halkul-Kur'ân* gibi temel tartışmalar ile alakalı görüşleri değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise yine İmâmiyye Şîası'nın *Kur'ân*'ın tefsir ve te'vîli bağlamında söz konusu fırkanın yaklaşımları irdelenmiştir.

Sonuçta ise pratikte olmasa da teoride *Kur'ân*'ın tahrîfi, kırâati, yedi harf gibi meselelere olumlu bakmadıkları kanaati taşıdıklarına özetle vurgu yapıldı.

**ABSTRACT**  
**MASTER THESIS**  
**THE SIGHT OF İMAMİYYE ŞİASI ABOUT KORAN**

**Fatih ÇATMAKAŞ**

**Supervisor: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN**

**2008 – Page: 117 + IX**

**Jury: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN**

**Assoc Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN**

**Assoc Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN**

The purpose of the thesis is to study the sight of imamiyye of şia from group of Şia about koran with the written source. The study consists of introduction and three main chapters.

In the introduction chapter, Şîa's concept was studied on etymology.

In the first chapter, Diffirent Şîa's concepts and the sights of Gulat-1 of Şîa about koran were studied.

In the second chapter, the main argument and the sights of İmamiyye of Şîa, the duration of being written the koran and about Halkul-Koran were studied.

In the third chapter, The sights about the explaining and commenting on the Koran of İmamiyye of Şîa were studied.

As the result, It was emphasized that they don't think positive about falsification of koran, reading the Koran aloud and seven words as theory.

## KISALTMALAR

<b>a.m.</b>	: Aynı Makâle
<b>a.s.</b>	: Aleyhisselam
<b>A.Ü.İ.F.</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>a.y.</b>	: Aynı Yayınevi, Aynı Yer
<b>b .</b>	: Bin, İbn
<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>bsk.</b>	: Baskı, Baskısı
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>D.İ.A.</b>	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<b>d.i.b.</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>Düz.</b>	: Düzenleyen
<b>Fak.</b>	: Fakültesi
<b>G.Ü.Ç.İ.F.</b>	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>İ.A.</b>	: İslâm Ansiklopedisi
<b>Mad.</b>	: Madde, Maddesi
<b>Mec.</b>	: Mecmûa, Mecmûası
<b>Met.</b>	: Metinleri
<b>Mrk.</b>	: Merkez, Merkezi
<b>Müd.</b>	: Müdürlüğü
<b>Nşr.</b>	: Neşreden
<b>s.</b>	: Sahife
<b>s.a.s.</b>	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
<b>s.y.</b>	: Sahîfe yok
<b>Sempoz.</b>	: Sempozyum
<b>Ş.İ.A.</b>	: Şâmil İslâm Ansiklopedisi
<b>T.D.V. Yay.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<b>trc.</b>	: Tercüme
<b>Teb.</b>	: Tebliğ
<b>thk.</b>	: Tahkik



<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>var.</b>	: Varak
<b>v.b.</b>	: Ve benzerleri
<b>v.d.</b>	: Ve devamı
<b>v.s.</b>	: Vesaire
<b>y.y.</b>	: Yayın yeri yok
<b>Yay.</b>	: Yayınları, yayınevi

## ÖNSÖZ

İslâmî bazı konular, diğer konulara göre, âlimleri daha çok meşgul etmiş ve haliyle birçok değişik görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu gibi durumlara düşülmesinde konunun mübhem olmasının yanında, istismara müsait oluşu da büyük rol oynamıştır.

Halbuki İslâm, tâ başlangıcından itibaren yolunu şaşırması, aradığını bulamamış ve böylece çaresizliğe düşmüş insanoğluna, değerini ebediyete kadar yitirmeyecek hükümlerini cömertçe sunmuş ve onlara şifâ ve devâ olmuştur. Öyleki, insanlık tarihinde Atlas Okyanusundan Çin Seddi'ne kadar uzanan ülkelere İslâm damgasını vurmuş; eşsiz ve rakipsiz bir medeniyet kurmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlayan bir takım siyasî olaylar Müslümanlar arasında çeşitli ihtilaflara yol açmış ve erken dönemden itibaren yaşanan toplumsal değişimle birlikte derinleşen ihtilaflar farklı din anlayışları şeklinde tezâhür etmiştir. Başlangıçta tamamen siyasî bir niteliğe sahip olan bu farklılaşmaların dînî bir zemin üzerinde yeniden yorumlanması, düşünce ekolleri olarak ifade edilen mezhep olgusunu karşımıza çıkarmıştır. İslâm düşüncesinin teşekkül dönemini oluşturan hicrî ilk üçyüz yıl içerisinde vücüt bulan Haricîlik, Mürcie, Şîa ve Mu'tezile gibi belli başlı siyasî-îtikadî oluşumlar fikrî farklılaşmanın ötesinde kendilerine has birer gelenek üretmişlerdir. İnsan faktörünün ön planda olduğu mezhepler, kuşkusuz içinde buldukları dönemin siyasî ve sosyo-kültürel şartlarının ürünüdürler ve tabîi olarak var oldukları dönemin dînî ve siyasî anlayışını bize yansıtmaktadırlar.

Bu gibi durumlarda İslâm âlimlerimiz üzerlerine düşeni yapmaya gayret etmişlerdir. Bugün de araştırmacılara düşen görev, yaşadığı devrin şartlarını da göz önünde bulundurarak, bu tür mübhem ve güncel konular üzerine, gerektiğinde yeniden eğilmek ve lüzumlu bilgi ve belgeleri derleyip, meseleyi etraflıca inceleyerek, tatmin edici sonuçlara ulaşmak olmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, geçmişte ve günümüzde de görüldüğü üzere, bu gibi mübhem ve tartışmalı konular, kötü niyetli kimseler tarafından çarpıtılıp yanlış aksettirilmekte ve insanlar yanıltılmaya çalışılmaktadır.

Müslümanlar arasında *Kur'ân-ı Kerîm*, hayatlarını kendisine göre tanzim edecekleri yegâne kitaptır. Hz. Peygamber'e indiği şekilde, her türlü değiştirme ve tahriften korunmuş olarak günümüze intikal etmiştir. Allah, *Kur'ân*'da herhangi bir

eksiltme ve eklemenin söz konusu olamayacağını îma ederek ‘Zikr’ i korumayı bizzat kendi üzerine almış; aynı zamanda hiçbir şeyin O’nu iptal edemeyeceğini vurgulamıştır.

Bütün bunlara rağmen zaman zaman zaman *Kur’ân* hakkında da farklı düşünceler, fikirler olmamıştır diyemiyoruz. İşte bu gibi fikirlere sahip olan fırkalardan birisi de Şîî gruplarından olan İmâmiyye Şîası’dır.

İmâmiyye Şîası’nın *Kur’ân* hakkındaki görüşlerini ele aldığımız bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında, Şîa kavramının etimolojik anlamı, tarihsel süreci ve referansları üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, İmâmiyye fırkası dışındaki Şîa gruplarının *Kur’ân*’a yaklaşımları çerçevesinde İsmâîliye, Zeydiye ve Gulat-ı Şîa’nın *Kur’an* hakkındaki yaklaşımları ele alınmıştır. İkinci bölümde İmâmiyye Şîası’nın gerek *Kur’ân*’ın metinleşme süreci ile alakalı ve gerekse *Kur’an* üzerindeki Halku’l-*Kur’ân* gibi temel tartışmalar ile alakalı görüşleri değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise, yine İmâmiyye Şîası’nın *Kur’ân*’ın tefsir ve te’vîli bağlamında tefsir ve te’vîl kelimelerinin anlamları, *Kur’ân*’ın tefsirine duyulan ihtiyaç ve konu ile alakalı söz konusu fırkanın yaklaşımları irdelenmiştir.

Bu çalışmam esnasında baştan sona kadar benim için her türlü fedakarlıkta bulunan, kıymetli vakitlerini benden esirgemeyen ve bu hususta bana yol gösteren muhterem hocam Prof. Dr. Sayın DALKIRAN’A, bu araştırmam boyunca bana yardımcı olan ‘İSAM’ mensuplarına da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

## GİRİŞ

### ŞİA KAVRAMININ ORTAYA ÇIKIŞI, TARİHSEL SÜRECİ VE DAYANDIĞI GÖRÜŞLER

#### I.ŞİA KAVRAMI

##### A-Lûgat Anlamı

Şîa Arapça'da **ŞY'A** kökünden gelme bir kelimedir. Miktar, süre, sıra, aslan yavrusu, eş ve benzer; bir insanın yardımcıları ve ona uyanlar; aynı görüşte olmasalar bile bir şey üzerinde birleşen topluluk, fırka, bölük, yayılmak anlamlarına gelir<sup>1</sup>.

*Kur'ân*'da bu kelime muhtelif yerlerde **fırka, bölük ve taraftar** gibi anlamlarda kullanılmıştır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in En'am Sûresi'nin 65 ve 159, Hicr Sûresi'nin 10, Kasas Sûresi'nin 4 ve Rûm Sûresi'nin 32. Âyet-i Kerîmeleri'nde bölükler anlamına **Şiyea**; yine Sebe 54 ve Kamer Sûrelerinin 51. Âyet-i Kerîmeleri'nde aynı anlamda **Eşya** tarzında geçtiği gibi, Saffât 83. Âyet-i Kerîmesi'nde de taraftar, birinin tarafını tutan anlamına **Şîa** tarzında geçer. Nûr 19. Âyet-i Kerîmesi'nde ise **yayılmak** anlamını verir ve 'şâe-yeşû' dan gelir. Şîa kelimesinin çoğulu **Şiyea'** dır ve **firkalar** anlamındadır.<sup>2</sup>

##### B-Terim Anlamı

Terim olarak Şîa, çoğunlukla Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine tabi olanlar için kullanılmış ve hatta onlar için özel bir isim haline gelmiştir.<sup>3</sup> Bu haliyle Şîa'yı, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halîfelik için en layık kişi olarak gören ve onu **meşrû** halîfe kabul eden; ondan sonraki halîfelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adıdır" şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994, V, 405; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1987, VIII, 190.

<sup>2</sup> Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*, Müessesetü'l-Eymân, Humus 1983, V, 215; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf An Hakâiki't-Te'vil*, Matbaâtü'l-İstikâme, Kahire 1947, II, 388; Abdûlbâkî Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınevi, İstanbul 1979, s.21.

<sup>3</sup> Eyyub b. Mûsa el-Hüseyin el-Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyâtu Mu'cemu fi Mustalahât ve'l-Furûu'l-Lüğaviyye*, Beyrut 1993, s. 540; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 12-19.

<sup>4</sup> Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, Nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, I, 65; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1954, s. 383.

et-Tabâtabâî'nin (v. 1981) târifine göre; "Peygamber-i Ekrem'in halîfeliğini, O'nun nesline ait özel hak kabul eden, İslâm meârifinde Ehl-i Beyt mektebini izleyenlere **Şîa**" denir.<sup>5</sup>

Ayrıca bir fırka, bir mezheb anlamında olmamakla beraber, bu kelimeye kaynaklarda, "Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine uyanlar ve onlara taraftar olup yardım edenler" anlamında ilk olarak Ebû Mihnef'in (v. 773) Hz. Hasan'ın Kûfelilere hitaben söylediği "**Sizler bizim taraftarlarımızınız -Şîatünâ-**" sözüne rivâyetinde rastlanmaktadır.<sup>6</sup> Nasr b. Muzâhim el-Minkârî'de, (V. 827) kelimeyi, "Ali, Talha ve ez-Zübeyr, Basra'da taraftarlarını ve memurlarını öldürdüler dedi" ifadesiyle aynı anlamda nakletmektedir.<sup>7</sup>

Şîa, Sünnî Mezhepler Tarihî kaynaklarında, farklı ifadelerle, ama aynı istikamette olmak üzere **Hz. Ali taraftarlığı** şeklinde târif edilmiştir. Meselâ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (V. 936) Şîa'yı, "Onlara, Ali'ye taraftar oldukları ve onu, Rasûlullah (s.a.s)'in öteki sahabîlerinin önüne geçirdikleri için Şîa denmiştir" ifadesiyle târif etmektedir.<sup>8</sup> Eş-Şehristânî de, "Şîa hasseten Ali'ye taraftar olanlardır. Onlar, ister açık ister gizli olsun, nass ve vasiyetle onun imamlık ve halîfeliğini ileri sürmüşlerdir. İnançlarına göre imamlık, onun oğulları dışına çıkamaz" der.<sup>9</sup>

İlk Şîi kaynakları da Şîa'yı, benzer ifadelerle şöyle târif ederler: "Onlar, Nebî (s.a.s)'in zamanında Ali'nin taraftarları diye isimlendirilen ve ondan sonra da ona bağlılık gösterip onun imâmetini ileri sürenler olarak bilinenlerin teşkil ettiği Ali (a.s)'ın fırkasıdır.<sup>10</sup> Çağdaş Şîi yazarlardan Kâşifu'l Ğitâ (v. 1954) "Şîa, taraftar anlamına gelmektedir ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in amcasının oğlu, damadı ve kardeşliği Ali b. Ebî Tâlib (a.s)'in tarafını tutan Müslüman topluluğuna verilmiş bir addır"<sup>11</sup>

Bu tanımları dikkatlice inceleyecek olursak Şîa; çoğunluğu Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine tabi olanlar için kullanılmış ve hatta onlar için özel bir isim haline gelmiştir diyebiliriz.

<sup>5</sup> Mumammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, trc. Ahmed Erdiç, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, s.25.

<sup>6</sup> Ebû Mihnef, *Maktelû'l-Huseyn ve Masra'u Ehl-i Beytihi ve Ashâbihî fi Kerbelâ*, Bağdad 1977, s.2.

<sup>7</sup> Ebu'l-Fazl el-Minkârî et-Temîmî Nasr b. Müzahim, *Vak'atü Siffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire 1981, s. 5.

<sup>8</sup> Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *a.g.e.*, I, 5.

<sup>9</sup> Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. Muhammed S. Geylanî, Kahire 1961, I, 146.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b.Mûsa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Nşr. M. Sâdık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Nefec 1936, s. 17.

<sup>11</sup> Muhammed el-Huseyin Âl-i b.Rıza Kâşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Nefec 1965, s. 22.

Kısaca bu bilgileri verdikten sonra şimdi bir sonraki konu olan Şîa kavramının tarihsel süreci hakkında bilgi vermeye geçebiliriz.

## 2. ŞİİLİĞİN TARİHSEL SÜRECİ

Şîa'nın doğuşu ve gelişmesi ile ilgili değişik görüşler bulunmaktadır.<sup>12</sup> İlk Şîi kaynaklar, bu fırkanın, Rasûlullah (s.a.s.)'in sağlığında doğduğunu ve daha o zamanlar, Hz. Ali'nin üstünlüğünü kabul ederek onun tarafını tutanların bir topluluk olarak **Ali Şîası**'nı meydana getirdiklerini ileri sürerler.<sup>13</sup>

Bazı yazarlar da Şîiliğin, Rasûlullah (s.a.s.)'in vefatını takîben Hz. Ali'nin meşrû halîfe olduğu talebiyle, baştan sona siyasî bir hareket olduğunu söylerler.<sup>14</sup>

Üçüncü halîfe Hz. Osman'ın şehîd edilmesinden sonra, bilindiği üzere müslümanlar ikiye ayrılmış, bir kısmı Hz. Osman tarafını tutmuş, onun katillerinin hemen yakalanıp cezalandırılmasını istemiş, bunlara **Şîatu Osman** veya **el-Osmaniyye** denilmiştir. Müslümanların diğer bir kısmı da Hz. Ali tarafını tutmuş, bunlara da **Şîatu Ali** veya **el-Aleviyye** denilmiştir.<sup>15</sup> Sonraları kısaltılmış olarak **Şîa** terimi sadece Hz. Ali taraftarları için kullanılmıştır.<sup>16</sup> İbnu'n-Nedîm'in kaydettiğine göre, Hz. Ali, kendi taraftarlarını **Şîa**'dan başka **asfiyâ**, **evliyâ**, **ashâb** gibi kelimelerle anarmış.<sup>17</sup>

Bekir Topaloğlu da eserinde şöyle der: Şîa'nın çıkışını tâ Rasûlullah (s.a.s.)'in vefatını müteakip yapılan hilâfet seçiminden başlatmak mümkündür. Cenaze hizmetleriyle meşgul olan Ehl-i Beyt'in hazır bulunamadığı ilk halîfe seçimine Hz. Ali itiraz etmiş, hilâfet konusunda herkesden çok Peygamber ailesinin söz ve hak sahibi olduğunu ileri sürmüştü. Fakat Şîa'nın ilmen tevsîk edilemeyen iddiaları bir yana, Hz. Ali kendisinden önceki halîfelerin üçüne de bey'at etmiş ve hilâfet konusunda herhangi bir problem çıkarmamıştır.<sup>18</sup>

Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra, imâmetin Hz. Ali'ye ait olduğuna inanan Ammar b. Yâsir, Câbir b. Abdillâh, Selmân el-Fârisî, Ebû Zerr el-Ğîfarî, el-Mikdad b.

<sup>12</sup> İrfan Abdulhâmid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâ'id Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınevi, İstanbul 1981, s. 16-21.

<sup>13</sup> Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>14</sup> Ahmed Emîn, *Fecru-l İslâm*, Mektebetü'n-Nahdâti'l-Mısriyye, Kahire 1964, s. 266.

<sup>15</sup> J. Welhausen, *el-Havâric ve's-Şîa*, Kahire 1958, s.146; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2004, s. 189.

<sup>16</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Lübâb*, Darû Sâdır, Beyrut, ts., III, 353.

<sup>17</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Nşr. G. Flügel, Beyrut 1964, s. 223.

<sup>18</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 190.

el-Esved, Abbas b. Abdu'l-Muttalib ve oğulları gibi bazı sahabeler vardı. Bunlar Hz. Ali'yi hilâfete daha layık görüyorlardı.<sup>19</sup>

Bu anlamda Ebu'l Hasen el-Eş'arî, (v. 936) Şîa'yı târif ederken: “Onlara, Hz. Ali'ye taraftar oldukları ve O'nu Rasûlullah (s.a.s)'in diğer ashâbına takdim ettikleri için ‘Şîa’ denildi” demiştir.”<sup>20</sup>

Şîa ise kendi içinde bu sahabîlerin tavrını, bilinçli bir mezhebî hareket saymakta ve daha ileri giderek **yakın akrabayı uyarma** ile ilgili âyeti<sup>21</sup>, Hz. Ali'nin; Peygamber'in sağlığında yaptığı yararlı işleri ve O'ndan nakledilen, Hz. Ali'nin faziletleriyle alakalı rivâyetleri delil göstererek Şîa'nın başlangıç noktasını, Peygamber'in hayatta bulunduğu dönem olarak kabul etmektedir.<sup>22</sup>

Ayrıca Şîa'nın ne zaman ortaya çıktığı hususunda Şîî yazarlarla Şîî olmayan yazarlar arasında görüş ayrılığı vardır. Önce Şîa'nın bu husustaki görüşü üzerinde duralım;

İlk Şîî müelliflerinden Nevbahtî (v. 922) ve Ebû Halef el-Eş'arî (v. 913) başta olmak üzere hemen bütün Şîî müellifler, Şîa'nın tarihini Peygamberimiz zamanından başlatırlar. Meselâ Nevbahtî (v. 922) bununla ilgili olarak şöyle der: “İlk Şîa fırkası Ali b. Ebî Tâlib'in fırkasıdır ki bunlar Peygamber zamanında ve ondan sonra da **Şîa-i Ali (Ali Taraftarları)** olarak isimlendirilmişlerdir. Onun tarafını tutmak ve onun **imam** (devlet reisi) olduğuna kail olmakla tanınırlar.”<sup>23</sup>

el-Âmilî ise şöyle der: “Hz. Ali'nin üstünlüğünü kabul etmek ve onun dostça taraftarı olmak, tâ Rasûlullah zamanında mevcuttu.”<sup>24</sup> Kâşifu'l-Ğitâ da (v.1954) Şîîliğin Peygamberimiz zamanında çıktığını söyleyenlerdendir. Hz. Ali'nin Şîası ile ilgili bazı hadisleri naklettikten sonra şöyle der: “...Görülüyor ki, İslâm şerîfatının kurucusu, bizzat, Ali'nin Şîasını anmış, defalarca ondan bahsetmiştir; onların kıyamet günü kurtulmuş, muratlarına ermiş, Allah razılığını elde etmiş, Allah'tan razı olmuş bir halde

<sup>19</sup> Muhammed el-Huseyin Âl-i b.Rıza, *Câferî Mezhebî ve Esasları*, çvr. Abdûlbâkî Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1992, s. 24-35-36; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yay., Ankara 1988, II, 387.

<sup>20</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, I, 5.

<sup>21</sup> Suarâ (95), 215.

<sup>22</sup> Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yay., 1983, s. 8; Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, trc. Ahmed Erdiñç, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 28-31.

<sup>23</sup> Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 17-18.

<sup>24</sup> Muhsin el-Emîn el-Hüseyin el-Âmilî, *A'yanu's-Şîa*, thk. Hasan Emîn, Dârut-Taâruf, Beyrut 1983, I, 23.

ve emîn olacaklarını buyurmuştur... Bütün sahabe, Ali'nin Şîası olsaydı, bir bölümü 'Ali'nin Şîası' diye anılmazdı".<sup>25</sup>

Abdullah Feyyaz, Muhammed ed-Deylemî'den naklen<sup>26</sup> Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu bildirir: "Ümmetinden 70 bin kişi hesaba çekilmeksizin cennete girecektir. Sonra Ali'ye (r.a.) döndü ve şöyle dedi: Onlar senin şîandır ey Ali ve sen de onların imamlarısın."<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi günümüze kadar, Şîiliğin doğuşu ile ilgili olarak çok çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. İrfan Abdülhamid, oldukça isabetli bir tesbitle bunları şu yedi grupta toplar. Buna göre:

1. Şîilik tâ Hz. Peygamber'in sağlığında ortaya çıkmıştır. Bu zümreye ilk ve sonraki Şîî yazarların tamamı dahil edilebilir.

2. Şîilik Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçiminin yapıldığı Sakîfetü Benî Sâide toplantısında doğduğu görüşünde olanlar. İbn-i Haldûn, Ahmed Emîn, Müsteşrik Bernard Lewis gibi ilim adamları bu görüştedirler.

3. Üçüncü grup tarihçiler Şîiliğin Hz. Osman'ın devrinde başlayan fitne hareketleriyle başladığını savunurlar. Meselâ; Alman Müsteşrik Julius Wellhausen bu görüştedir.

4. Bir grup tarihçi de Şîiliğin Hz. Ali'nin Halîfeliği sırasında Talha ve Zübeyr (r.a.)'ın ona karşı çıkışı üzerine Hz. Ali'ye uyanlara verilen isimle başlamış; Cemal ve onu takib eden olaylardan sonra teşekkül etmiştir.<sup>28</sup>

5. Bazıları da Şîa'nın Hz. Ali'nin şehîd edilmesinden sonra teşekkül ettiğini savunurlar. Tâhâ Hüseyin bu görüştedir.<sup>29</sup>

6. Bir başka grup Şîiliğin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehîd edilmesinden sonra meydana gelen **Tevvabûn Hareketi** ile başladığını söylerler. Şeyhî bu görüşü savunur.

7. Şîiliğin ortaya çıkışıyla bu altı görüşü ortaya koyan İrfan Abdülhamid kendi görüşünü de yedinci bir görüş olarak zikreder. Ona göre Şîilik hicrî birinci asrın sonlarında ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Kâşifu'l-Ğitâ, a.g.e., s. 32.

<sup>26</sup> Muhammed ed-Deylemî, *İrşâdu'l-Kulûb*, Beyrut 1381, I, 193.

<sup>27</sup> Abdullah Feyyaz, *Târihu'l-İmâmiyye ve Eslâfihim Mineş-Şîa*, Beyrut 1975, s. 35.

<sup>28</sup> İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 175.

<sup>29</sup> Tâhâ Hüseyin, *el-Fitenu'l-Kübrâ*, Kahire 1966, II,175.

<sup>30</sup> Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mûtezile*, Nşr. Susana Diwald-Wilzer, Beyrut 1961; İrfan Abdülhamid, a.g.e., s. 16-19.



Yukarıdaki tesbitler ve şu son tasnif, Şîa'nın bir fırka olarak ve aynı zamanda İslâm'da Şîi fikriyatının ve İmâmiyye Şîası'nın esasları hakkında bizlere azda olsa bir bakış açısı, bir ön bilgi vermektedir.

### 3. ŞÎİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI VE ŞÎA'NIN GENEL PRENSİPLERİ

Şîi gruplarının dayandığı temel görüş ve zihniyetin kaynağı hakkında birbirinden farklı görüşler ileriye sürülmüştür.

1. Bazı araştırmacılara göre bu cereyanın kaynağı İran ve dolayısıyla Hint düşüncesidir. Çünkü devlet reisliğinin hür seçimle değil de verâsetle devam etmesi, liderlere **Ulûhiyyet** nisbet edilerek onlara mutlak itaatın gerekli görülmesi gibi fikirler eski İran ve Hint düşüncesinde mevcuttur. Hatta İbn-i Hazm (V. 1064) ve Makrîzi (v. 1442) gibi bazı İslâm tarihçileri ile birlikte bir kısım yabancı bilginler, teşeyyûu, Persliler'in İslâmı yıkmak için düzenledikleri bir hareket olarak değerlendirirler.

2. Yerli ve yabancı âlimlerin ileriye sürdüğü diğer bir görüşe göre şîa zihniyetinin aslı Yahudîliğe dayanır. Bir defa bu hareketin fikri yönünü İslâm dünyasında ilk defa ortaya koyan ve geliştiren Yahudî asıllı Abdullah b. Sebe'dir. Sonra devlet reisliğine ilâhî bir renk verip onun verâsetle devam edeceği, liderlerin (imamların) gerçekte ölmeyip zamanı gelince geri dönecekleri (rec'at) gibi görüşler Yahudîlikte mevcuttur.

3. Bir kısım müsteşrikler, Şîi görüşleriyle Yahudîlik ve Hıristiyanlık telakkileri arasında benzerlik bularak teşeyyûun bu iki eski dîne dayandığını ileri sürmüşlerdir.

4. Yine bazı müsteşrikler, Şîiliğin ilk defa araplar arasında zuhûr edip yayıldığını göz önünde bulundurarak onun yabancı menşei olmadığını, araplar arasında zuhûr edip sonra başka milletlere, özellikle İranlılara geçtiğini söylerler.<sup>31</sup>

Tahminlere, teşbih ve mukayeselere dayanan bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu kestirmek kolay değildir. Ancak şunu söylemek gerekir ki Zeydiyye hariç, Şîa'ya intisab eden çeşitli zümreler, özellikle Gulât-ı Şîa öyle görüşlere sahiptir ki bu görüşleri İslâm'ın ruhu ve özü ile uzlaştırmaya imkân yoktur. Bu görüşlerin kaynağını teşkil eden zihniyet ve düşünceye mutlaka İslâm dışı çevrelerin tesiri vardır. Şimdi kısaca bu bilgileri verdikten sonra temel prensipleri açıklamaya geçebiliriz.

<sup>31</sup> İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 21-32.

## TEMEL PRENSİPLER VE GÖRÜŞLER

Şîa ve Ehl-i Sünnet inanç yönünden bazı ortak noktaları paylaşmaktadırlar. Bunlar; Tevhîd, Nübüvvet ve Meâd gibi konulardır. Amel yönünden ise; Namaz, Oruç, Zekât ve Hac gibi konularda beraberdirler. Bunların yanında bir takım önemli farklılıkların olduğu da muhakkaktır.

Şimdi bu prensiplerden ilki ve belkide en önemlisi olarak kabul edilen İmâmet konusu hakkında kısaca bilgi vermeye geçebiliriz.

### A-Tevhîd

Yüce Allah birdir, tektir. Bu da kendi içinde şu esaslara dayanır:

**1. Tevhîd-i Zât:** Allah'ın zâtı îtibariyle birlenmesidir. O'nun zâtı her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir.<sup>32</sup> Eşi, benzeri, mahlûkatinkine benzer bir vasfı yoktur. Varlığı bizzat kendisindedir. Cismî, şekli ve mekanı yoktur. Yani ahirette, kesinlikle görülmeyecektir. Eğer görülebilseydi, zaman ve mekana muhtaç olurdu.<sup>33</sup> Böylece onlar, bu hususta da Mu'tezile'ye uyarak ru'yetullah'ı kabul etmemektedirler. Fakat kendilerinin bu meselede Mu'tezile gibi akla değil de *Kur'ân* ve Sünnet'e dayanarak bu hükme ulaştıklarını söylemektedirler.<sup>34</sup> Bu arada Muhammed Rıza el-Muzaffer, daha da ileri giderek, meseleyi Allah'ın zâtını, teşbih ve tecsim açısından ele almakta ve şöyle demektedir: "O'nu yaratıklarından birine benzeten ve yüzü, eli, gözü olduğunu söyleyen, yahud dünya göğüne indiğini, cennet ehline ayın görüldüğü gibi görüneceğini söyleyen, bu çeşit inançlara sapan, her türlü noksandan münezzehe olan Yaratıcıyı bilmeyen kişidir ki o, kâfir menzilesindedir."<sup>35</sup>

Görülüyor ki burada, Allah'ın ahirette görüleceğini söyleme, küfür olarak değerlendirilmektedir.

**2. Tevhîd-i Fiil:** Cenab-ı Allah'ın fiilleri yönünden birlenmesi ve O'ndan başka yaratıcı olmaması, yaratıcılığında ortağı bulunmaması demektir. Mü'min, yaratmanın, yaşatmanın, geliştirmenin, rızık vermenin, acımanın, bağışlamanın, öldürmenin,

<sup>32</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-Î'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1978, s. 17-23. Kummî; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 234.

<sup>33</sup> Abdûlbâkî Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 239-258; Muhammed Sâdir-ı Tebrîzî, *Câferî Mezhebine Göre Dînin Esasları*, Çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul 1965, s. 10-13.

<sup>34</sup> Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 258.

<sup>35</sup> Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdûlbâkî Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 26-27.

diriltmenin ve bütün mahlûkâtına raci olan bu sonsuz, sınırsız fiili sıfatların, ancak O'nda bulunduğuna, iradesinde mecbur olmadığına îmân etmekle mükelleftir.<sup>36</sup>

**3. Tevhîd-i İbadet:** İbadet, ancak O'na mahsustur. O'ndan başka bir mâbûd olmadığı gibi, O'ndan başkasına ibadet de şirktir. Allah'tan başkasına kulluk edilmez. Allah'tan başka bir meleğe, peygambere, veliye, imama ibadet edilmez. İbadette O'ndan başkasına yaklaşmayı kasteden, putlara tapan kişi hükmündedir. Mamafih şefaah hak olduğundan, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt hakkı için, *Kur'ân* hakkı için, Allah'a dua ve kabirler ziyaret edilebilir. Kabirleri ziyaret ve taziye meclisler, Allah'a mânen yaklaşmaya vesîle olan şerî işlerdendir ve bunlarla ne ibadette, ne de imamlara kullukta bulunmakta bir şirk söz konusudur. Bu ziyaretler ve bu meclislerle, Allah'ın ve sevdiklerinin adları anılmakta, rızaları istenmektedir.<sup>37</sup>

### B-Nübüvvet

Nübüvvet, Allah'ın kullarına doğru yolu göstermek, dünyada ve ahirette, mutluluklarını sağlayacak hükümleri bildirmek, onları kötü huylardan, bozguncu gelenek ve göreneklerden arıtmak, onları hikmet ve mârifet sahibi kılmak için, lutfüyle seçtiği, insanlığın en olgun ve yüce mertebesine ulaştırdığını kullarına gönderdiği bir mâkamdır. Peygamberler mutlak mânâda mâsûmdurlar.<sup>38</sup> Yani günah işlemezler. İsmet, yani mâsûm oluş, küçük-büyük bütün günahlardan, yanılmaktan, unutmaktan münezze olmaktır. İsmetin varlığına delil şudur: Peygamber suç işleyebilir, yanılır, yahut unutursa, ondan bu çeşit şeyler meydana gelirse, ona inananlar, uyanlar, elbette şüpheye düşerler. Düşmemeleri, din ve akıl bakımından mümkün değildir. Bu takdirde halkın ona uyması güçleşir. Bu ise Nübüvvet vazîfesine karşıdır. Sözlerinde ve işlerinde bir değer kalmaz, mutlak olarak buyruklarına uyulamaz. Hareketleri bir örnek olamaz ve peygamberlerin gönderilmelerindeki fayda lüzumsuz olur.<sup>39</sup>

Peygamberlik ilâhî bir lûtuf ve ilâhî bir vazîfedir. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber (s.a.s.)'e kadar yüzyirmidört bin peygamber geldiği rivâyet edilmektedir. Hz.

<sup>36</sup> Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 258 v.d.

<sup>37</sup> Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, 27-28; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>38</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hâlisî, *İhyâu's-Şerîâ fi'l-Mezhebi's-Şîa*, Bağdad 1951, s. 50 v.d.

<sup>39</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 113.

Muhammed (s.a.s), bütün peygamberlerin en üstünü ve sonuncusudur. O'nun en büyük mûcizesi, *Kur'ân-ı Kerîm*'dir.<sup>40</sup>

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz bilgiler dikkatle tetkik edilirse İmâmiyye, Nübüvvet konusunda Ehl-i Sünnet'le hemen hemen aynı kanaati taşımaktadır diyebiliriz. Ancak şu kadarı da var ki; onlar, Nübüvvetin birer cüz'ü olarak kabul edilen melekler hakkında pek farklı şeyler söylemeseler de, kitaplara îmân konusunda kısmen de olsa değişik kanaatleri vardır. Meselâ onlara göre melekler, ruhânî varlıklardır. Mâsumdurlar, kendilerine emrettiği herşeyde Allah'a karşı gelmezler ve buyurulanları işlerler. Yemezler, içmezler, acı duymazlar, eksiklik, noksanlık hissetmezler.<sup>41</sup>

Kitaplara îmân bahsine gelince, *Kur'ân-ı Kerîm* hususunda İmâmiyye kendi arasında bazı ayrılıklara düşmüştür. Meselâ ilk Şîî müelliflerinden biri olan Şeyh Sâduk (v. 991) ile günümüz müelliflerinden bir çoğu, *Kur'ân*'ın bugün elimizde bulunan nüsha olduğunu kabul ederken,<sup>42</sup> yine ilk Şîî müelliflerinden biri ve İmâmiyye'nin en büyük olarak vasıflandırdığı **Dört Kitab**'ın ilkinin yazan Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî, (v. 940) her ne kadar bugünkü Mushafı kabul eder görünüyorsa da, Ali evladında '**el-Câmî**' denen ve Hz. Peygamber'in arşınıyla yetmiş arşın uzunluğunda, Hz. Peygamber tarafından Ali'ye yazdırılmış bir sahîfe bulunduğunu; ayrıca Hz. Fâtıma'nın yanında da bugünkünün üç misli büyüklüğünde ve içinde bugünkü Mushaf'tan tek kelime dahi bulunmayan bir mushafın mevcut olduğunu ifade eder.<sup>43</sup>

Bu konuda sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Vermiş olduğumuz bu farklılıklara rağmen, bugün İmâmiyye'nin, mevcut olan Mushafa dayandığı ve Kitab olarak O'nu kabul ettikleri âşikârdır. Ancak mevcut *Kur'ân-ı Kerîm*'i anlama ve yorumlama hususunda farklı tefsir anlayışını benimsemişlerdir.

### C. Meâd:

Kelime anlamıyla **meâd**, tekrar dönülüp gelinen veya önceden bulunulan yer demektir. Din terimi olarak da Allah'ın, kullarını ölümlerinden tekrar diriltmesi ve dünyada yaptıklarının hesabını vermeleri anlamına gelir. İmâmiyye'ye görede "ölümünden

<sup>40</sup> Kummi, *a.g.e.*, s. 104 v.d; Hâlisî, *a.g.e.* s. 50 v.d; Abdûlbâkî Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1979, s. 272.

<sup>41</sup> Kummi, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>42</sup> Muhammed Sâdır-ı Tebrîzî, *a.g.e.*, s.15; Kâşifu'l-Ğitâ, *a.g.e.* s. 44; el-Kummî, *a.g.e.* s. 99; Abdûlbâkî Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 40-41.

<sup>43</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kafî*, Tahran 1391, I, 239-240; İlâhi Zahir, *eş-Şîa ve's-Sunne*, Lahor 1975, s. 68-139.

kıyamete kadar berzâh ve en sonra kıyamet gerçektir. Kıyamete dair *Kur'ân-ı Kerîm*'de ve hadislerde geçen mîzan, soru, hesap, sırat, şefaata, cennet, cehennem hepsi gerçektir. Bunların hiçbiri akılla yorumlanamaz; keyfiyetini de bilemeyiz ama hepsi gerçektir.”<sup>44</sup> **Meâd** cismânîdir ve bunlara icmâlen îmân kâfidir ve yorumsuz olarak kabul etmek gerekir.<sup>45</sup>

İmâmiyye, kabir sorusu, mîzan, hesap ve benzeri kıyamet ahvaliyle ilgili hususlarda, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine göre bazı farklı yorumlarda bulunur. Meselâ kabirde, onlara göre, “Rabbin kim? Peygamber'in kim?” diye sorulduktan sonra, “İmamın kim?” diye de sorulacaktır. “İmamım Ali'dir” diyenler kurtulacaktır.<sup>46</sup> Yine ba's (yeniden diriliş) günü Kevser havuzunun suyunu Ali b. Ebî Tâlib dağıtacaktır. O, dostlarına ikram edip düşmanlarını kovacaktır. Cennet ile cehennem arasında bir sûr olarak târif edilen A'raf'da, “...her iki tarafı da sîmalarından tanıyan adamlar vardır...”<sup>47</sup> Bu adamlar, Hz. Peygamber (s.a.s) ve vasîler, yani on iki imamdır. **Sırat**, İmâmiyye'ye göre, Allah'ın hüccetlerinin adıdır. Allah bu dünyada iken onları tanıyan ve onlara itaat edenlerin, sırat üzerinden geçişine müsaade edecektir. Ayrıca onun üzerinden ancak Hz. Ali'nin velâyetine delil getirenler geçebilecektir.<sup>48</sup>

Kürsî, arş, gökler, yeryüzü ve Allah'ın yarattığı öteki şeyler de dahil olmak üzere bütün yaratılmışların kabıdır.<sup>49</sup> Kürsî'nin Allah'ın ilmi olduğuda söylenir.<sup>50</sup> Arş ise bütün yaratılmışlar tarafından taşınan veya desteklenen bir şeydir.<sup>51</sup> Başka bir açıklamaya göre ise ilimdir.<sup>52</sup>

İmâmiyye, ister büyük ister küçük günah işlemiş olsun, Allah dînîni, yani imamın kabul ettiği kimsenin şefaata kavuşacağına inanır. Günahlarından tövbe etmiş olanların, şefaata ihtiyaçları yoktur.<sup>53</sup> Ancak İmâmiyye Şîası, Hz. Peygamber'e, Ehl-i Beyt'ine ve İmamlara tevessülü caiz ve hatta, “Ey iman edenler! Allah'tan sakının, O'na

<sup>44</sup> Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>45</sup> Kâşifu'l-Gitâ, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>46</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>47</sup> A'raf (7), 46.

<sup>48</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 79-80.

<sup>49</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>50</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 129.

<sup>51</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>52</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 129.

<sup>53</sup> Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 548 v.d; Kummî, *a.g.e.*, s. 46.

ulaşmaya yol arayın, yolunda cihad edin ki kurtulasınız” meâlindeki âyeti<sup>54</sup> hükmünce vacib sayar.<sup>55</sup>

### D-İmâmet

İmâmiyye'nin başta gelen prensibi, imamın velâyetine inanmaktır. İmam, dînî ve dünyevî liderdir. Peygamber (s.a.s)'in halîfesi, vekîli ve vasîsidir. Peygamber (s.a.s) **Sakaleyn hadîsi**'nde Ehl-i Beyt'i salık vermiştir.<sup>56</sup> Yani Nebî (s.a.s) kendinden sonra gelen Ali'ye hilâfeti vasiyet etmiştir. Ali de kendinden sonra geleni, sonrakilerde kendilerini takip edenleri tayin etmişlerdir. Peygamber'den sonra ilk imam Ali'dir. Onun evladından oniki imam gelmiş, son imam kaybolmuştur.<sup>57</sup>

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s)' de Allah'ın (c.c) vahyi ile Hz. Ali'yi halîfe tayin etmiş ve bunu, o damadı olduğu için değil, ilâhî hükmün memuru ve ilâhî buyruğun icracısı olduğu için yapmıştır.<sup>58</sup> Zaten o, halîfe tayin etmeseydi risâlet vazîfesini tamamlamış olmazdı.<sup>59</sup>

Bu konu, Şîî-İmâmiyye için öylesine önemlidir ki, Nevbahtî, (v. 922) Kuleynî (v. 940) ve Şeyh Sâduk (v. 991) gibi ilk Şîî müellifleri, eserlerinde 'imâmet' konusuna müstakil bahisler ayırmış, yine ilk Şîî müelliflerinden Ebû Câfer Rustem et-Taberî, (v. 923) Hamîdüddîn el-Kirmânî (V. 1020) ve Şeyh Müfîd, (v. 1022) Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra bizzat O'nun tarafından tayin olunmuş bir imam olduğunu isbat için müstakil eserler yazmışlardır.<sup>60</sup>

Bütün bu eserlerde, hemen hemen aynı ifadelerle, Hz. Ali ve oğullarının Hz. Peygamber'den sonra imam ve halîfe oldukları iddia edilmekte ve bu hususta bir takım deliller sıralanmaktadır. Meselâ meşhûr Şîî âlimi el-Hillî lakabıyla tanınan Cemâluddîn İbnu'l-Mutahhar, (v. 1423) eserinde Hz. Ali'nin imâmeti için bin naklî delil getirmektedir. Bütün bu delillerin sıralanması ve tartışması, şüphesiz bu çalışmanın

<sup>54</sup> A'raf (5), 35.

<sup>55</sup> Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 552-553.

<sup>56</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsabûrî Müslim b.el-Haccac, *Sahîhi Müslim*, Nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Fedâilu's-Sahabe, 36.

<sup>57</sup> Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s. 276.

<sup>58</sup> Kâşifu'l-Ğıta, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>59</sup> Âyetullah Rûhullah el-Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul 1979, s. 23-24.

<sup>60</sup> Ebû Câfer Rustem et-Taberî, *el-Musterşîd fî İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, Matbaâtu'l-Haydariye, Necef; Hamîdüddîn el-Kirmânî, *el-Mesâbih fî İsbâti'l-İmâme*, Beyrut 1969; Şeyh Müfîd, *El-İfsâh fî-İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, Necef 1368, v.b.

sınırlarını aşar. Onun için burada böyle bir bilginin ve çalışmanın var olduğunu söylemekle yetinebiliriz.<sup>61</sup>

Şîî-İmâmiyye'nin imâmet akîdesi, Câfer es-Sâdık zamanında ilk olarak ele alınmıştı. Ona göre insanlık, Allah tarafından kendisine rehberlik tevdi edilmiş, mâsûm ve din konusunda en yetkili ve en üstün bir kimseye daima muhtaçtır.

Böylece İmam, Nübüvvet mertebesine yükselmiş olmaktadır. Rasûl ile imam arasındaki yegâne fark, imam meleği göremez; o sadece muhaddestir.<sup>62</sup> İnsanlarla Allah arasında aracıdır. Kısaca imamlar, Allah'ın emrinin sahipleri, ilminin hazinesi, vahyin de koruyucularıdır.<sup>63</sup>

İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, (v. 1423) imam için ismet başta olmak üzere ondört sıfat sayar. Buna göre, her devirde bir tane olan imam, mutlaka her türlü küçük ve büyük günahattan uzak mâsûm, itaat edilmek zorunda, halkın en faziletlisi, ilim bakımından en üstün ve özel bir bilgiyle donatılmış, *Kur'ân*'ın zâhir ve bâtın mânâlarını bilen, yiğit, mutlak tasarruf sahibi, kelâm ve fiilleri bütünüyle delil, kendisine tıpkı Hz. Peygamber'e olduğu gibi hürmet duyulması ve yüceltilmesi gereken, Şerîatın muhafızı ve icracısı olan bir kimsedir.<sup>64</sup>

Hasılı şunu söyleyebiliriz. İmâmiyye'ye göre imâmete inanmak, îmânın şartlarındandır. Allah'ın emri üzerine Hz. Peygamber tarafından tayin edildiği söylenen imamların sayısı onikidir. İnsanlar, din ve dünya işlerinde onlara müracaata mecburdur. Onların onikincisi, **Mehdî Muntazar** (Beklenen Mehdî) olup, halen sağdır ve kıyametin kopmasından önce zulümle dolmuş dünyayı adaletle doldurmak için gelecektir. Bu bakımdan **Mehdî**'nin zuhûr edeceğine de inanmak ve îmân etmek gereklidir".<sup>65</sup>

### E-Mehdîlik

Arap dilinde **hdy** kökünden ism-i mef'ûl olan **mehdî** kelimesi, doğru yola iletilmiş, hidâyete ulaştırılmış kimse anlamına gelir. Aynı kökten **ihdedâ** şeklinden gelen ve *Kur'ân-ı Kerîm*'de birçok âyette geçen **mühtedî** kelimesi de hemen aynı

<sup>61</sup> İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mu'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Nefes 1969, s.41.

<sup>62</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 176-177.

<sup>63</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 192.

<sup>64</sup> el-Hillî, *a.g.e.*, s. 203-204; Hâlisî, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>65</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 62.

anlama gelmektedir.<sup>66</sup> Bu mânâdaki **mehdî** kelimesi ilk İslâmî devirlerde bazı şahsiyetler için bir şeref ünvanı olarak kullanılmıştır. Hassan b. Sâbit (v. 674) bir kasîdesinde Hz. Peygamber'i,<sup>67</sup> Cerir de Hz. İbrahim'i **Mehdî** olarak nitelemiştir.<sup>68</sup> Süleyman b. Surad, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehâdetinden sonra onu **Mehdî Oğlu Mehdi** olarak anarken,<sup>69</sup> genellikle Sünnîler, Hz. Peygamber'den sonra, dört halife için **el-Hulefâü'r-Râşidûn el-Mehdiyyûn** ifadesini kullanmışlardır.<sup>70</sup> Zaman içinde terimleşen bu kelime ism-i fâil anlamında, insanları doğru yola iletmesi için Allah tarafından seçilmiş ve gerçeğe ulaştırılmış kimse mânâsını ifade etmeye başlamıştır.

Genel olarak **mehdî** kelimesinin teolojik anlamda kurtarıcı mânâsında ilk kullanımının Muhtar es-Sekâfî'ye ait olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarı olarak 685 yılında Kûfe'de isyan ettiğinde, onun halife olmasının gereğini ileri sürerek, hakkında ilâhî kurtarıcı anlamında **Mehdî** ismini kullanmıştır. Daha sonra Keysâniyye adı ile teşekkül eden aşırı Şîî fırka, Muhammed el-Hanefiyye'nin ölümünü kabul etmeyip, Radva Dağı'nda bulunduğunu, vakti gelince ortaya çıkıp dünyadaki adaletsizliği ortadan kaldıracak **Mehdî** olduğunu ileri sürdüler. Bu husus Küseyyir ve Seyyid el-Himyeri'nin şiirlerinde açıkça görülür.<sup>71</sup>

İmâmiyye içinde önemli bir grup, kurtarıcı anlamında **Mehdî** terimini, ölümlerinden sonra hemen her imam için kullanmıştır. Bu husus, genellikle Câfer es-Sâdık'ın ölümünden sonra, onun ölmediğini, gaybete girdiğini iddia ederek onu **el-Kâim el-Mehdî** olarak vasıflandıran en-Nâvûsiyye, imâmeti Mûsa el-Kâzım'a hasredip onun ölümünü yalanlayarak **el-Kâim el-Mehdî** olduğunu ve zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını ilan eden el-Vâkife'de açık olarak görülmektedir.<sup>72</sup>

Mehdîlik inancı sadece Şîa'ya özgü bir prensip değildir. Dünyada hâkim olan Yahudîlik, Hıristiyanlık, Vesenîlik ve Mecûsîlik dinleri ile diğer İslâm mezheplerinde de beşerin kurtarıcısı diye birinden söz edilmiş ve hepsi onun zuhûrunu müjdelemiştir.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> A'raf (7), 178; İsrâ, (17), 97.

<sup>67</sup> Hassan b.Sâbit, *Divân*, thk. Velid Arafat, Tunus 1281, s. 24.

<sup>68</sup> Hammam b. Galib Ferezdak, *Nekâizul-Cerîr*, Nşr. Ashley Bevan Leiden 1912, II, 994.

<sup>69</sup> Et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut 1967, II, 546.

<sup>70</sup> Süleyman b. Eş'as Ebû Davud es-Sicistânî, *Süneni Ebî Davûd*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde, 1998, Sünnet, 5; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahih (Sünnü't-Tirmizi)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1937, İlim, 16.

<sup>71</sup> Şeyh Sâduk, *Kemâlüd-din ve Temâmü'n-Ni'me*, Kum, 1405, I, 32-33; Abdulkadir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Nşr. M. Abdülhamid, Kahire, ts., s. 38-41.

<sup>72</sup> Şeyh Sâduk, *a.g.e.*, I, 37-40.

<sup>73</sup> Tabâtabâî, *a.g.e.*, s. 202.



Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimleri mehdîlik inancının hicrî üçüncü asırdan sonra ortaya çıktığı ve ilk Şîilere ait böyle bir inancın mevcut olmadığı görüşündedirler. Bu âlimlerin bir kısmına göre Hasan el-Askerî'nin böyle bir çocuğu bulunmadığı için onikinci imam hiçbir zaman olmamıştır. **İmâm-ı Mâsûm** şöyle dursun, onikinci imam olarak ancak **İmâm-ı Mâdûm** (olmayan imam)'dan söz edilebilir. Zira tarihî rivâyetler el-Askerî'nin çocuksuz olarak öldüğünü bildirmektedirler. Bir kısmına göre ise, el-Askerî'nin **Muhammed** adlı bir çocuğu olmuş fakat sanıldığı gibi sağ iken ortalıktan kaybolmamış, beş yaşlarında ölmüştür. Ölmediği farz edilse bile beş yaşlarındaki bir çocuğun bütün Müslümanların dînî ve dünyevî işlerini yürütecek bir mevkiye getirilmesinin din ve akıl açısından mantıklı bir açıklaması yoktur.<sup>74</sup>

Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında, **Mehdî ve el-Kâim el-Mehdî** konusu ile ilgili birbiriyle uzlaşmayan çok sayıda malzeme nakledilmiştir. Sünnî hadis mecmualarında Ehl-i Beyt'ten olan, ismi Hz. Peygamber'in ismine uyan bir kişinin Araplara hakim olacağı, dünyanın zevaline bir gün bile kalsa Allah'ın o günü, o şahsın ortaya çıkması için uzatacağı,<sup>75</sup> **Mehdî**'nin Fâtıma evladından olacağı,<sup>76</sup> bir gecede bütün dünyayı ıslah edeceği, Allah'ın halîfesi olması hasebiyle ortaya çıktığında kar üzerinde emekleyerek bile olsa ona biat edilmesinin gerekliliği<sup>77</sup> gibi rivâyetler nakledilen rivâyetler arasındadır.

İmâmiyye kaynaklarında daha çok **el-Kâim el-Mehdî** şeklinde geçen ve gözden kaybolduktan sonra ortaya çıkacak olan kurtarıcı şahsa dair geniş bilgiler verilmektedir. Arzın kesinlikle zâhir yahut gizli bir kâimden hâlî kalmayacağı,<sup>78</sup> zamanı gelince parlak gök cisimleri gibi aniden ortaya çıkacağı,<sup>79</sup> yeryüzünü adaletle dolduracağı,<sup>80</sup> oniki imamın her birinin **Mehdî** oldukları,<sup>81</sup> el-Kâim el-Mehdî'nin kaybolacağı, gaybeti esnasında onun insanları göreceği ve fakat insanların onu göremeyecekleri<sup>82</sup> gibi konular zikredilmektedir.

<sup>74</sup> Y. Şevki Yavuz, "İmâmiyye'nin Usulu'd-Dîn'e İlişkin Görüşleri", *Şîilik Sempozyumu Tebliğ Metinleri*, 679-680.

<sup>75</sup> Süleyman b. Eş'as Ebû Davûd es-Sicistanî, *a.g.e.*, Mehdî, 1; Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Süneni İbn-i Mâce*, El-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, Fiten, 34.

<sup>76</sup> İbn-i Hanbel, *Müsned*, Kahire 1895, I, 84.

<sup>77</sup> Elbânî, *a.g.e.*, Fiten, 34; İbn-i Hanbel, *a.g.e.*, V, 277.

<sup>78</sup> Şeyh Sâduk, *a.g.e.*, I, 292.

<sup>79</sup> Şeyh Sâduk, *a.g.e.*, I, 324-325.

<sup>80</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, Beyrut 1401, I, 341.

<sup>81</sup> Şeyh Sâduk, *a.g.e.*, I, 336.

<sup>82</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 337-338.

Bir insanın ölümsüzlüğüne inanmak, İslâm îtikâdına sığacak bir şey değildir. Çünkü *Kur'ân*'a göre “Her nefis ölümü tadacaktır.”<sup>83</sup> Peygamberler dâhil hiç kimse bu küllî kaidenin dışına çıkamamıştır. Gerek Ehl-i Sünnet'in gerekse Şîa'nın naklettiği haberler dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde **Mehdî** konusunda kesin bir düşünceye ulaşmanın güçlüğü ortaya çıkmaktadır.

### F-Ric'at

Ric'at, Allah'ın “ölenlerin bir bölümünü öldükleri surette dünyaya getireceğine, böylece de bir bölüğün yükseltileceğine, bir bölüğün alçaltılacağına, gerçeklerin haklı olduklarının, zâlimlerin haksız bulduklarının meydana çıkacağına inanmaktır.”<sup>84</sup>

Şîi-İmâmiyyeye göre **ric'at** bir gerçektir ve buna inanma, Şîi inancının esas unsurlarından biridir. Dolayısıyla buna inanmayan Şîi değildir.<sup>85</sup>

İmâmiyye, dünyaya döndürülecek kişilerin, îmânda en üstün olanlarla fesada en aşağı derecede bulunanlar olduğuna inanmaktadır. Nebî (s.a.s), Ali, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar ile onların düşmanları olan Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muaviye ve Yezid gibileri Mehdî'nin zuhûrundan sonra dünyaya **ric'at** edeceklerdir. İnsanlara düşmanlık gösterenlere, haklarını gasp edenlere veya onları katledenlere azap olunacak ve bunlar sonra tekrar ölecekler, kıyamet gününde tekrar dirileceklerdir.<sup>86</sup>

Ignaz Goldziher, **ric'at** fikrinin bizatihi Şîa tarafından ortaya konmuş veya onlara has bir fikir olmadığını ifade ettikten sonra, “pek muhtemeldir ki bu inanış, İslâm'a Yahudî ve Hıristiyan tesiriyle girmiştir. Yahudî ve Hıristiyanlara göre Peygamber İlia göğe yükseltilmiştir ve ahir zamanda hak ve adaletin savunucusu olarak dünyaya geri gelecektir.” demektedir.<sup>87</sup>

Ehl-i Sünnet, ric'at'i kesinlikle kabul etmez. Nitekim Hasan b. Ali'ye, Ebu'l-Hasan Ali'nin taraftarlarından bir topluluğun, onun ( Ali b. Ebî Talîb'in ) **dâbbetu'l-arz** olduğunu ve kıyametten önce geri gönderilerek diriltileceğini iddia ettiği haber verildiği zaman şöyle demiştir: “Yalan söylüyorlar. Onlar, onun taraftarı değil, düşmanlarıdır.

<sup>83</sup> Enbiya (21), 35; Zümer (39), 30.

<sup>84</sup> Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdûlbâkî Gölpinarlı, İstanbul 1978, s. 63; Ebû Abdullah İbnu'l Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *Evâilül-Makâlât*, Beyrut, ts., s.89.

<sup>85</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 70; Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>86</sup> Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 64; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts., III, 246.

<sup>87</sup> Ignaz Goldziher, *el- Akîdetu ve'ş-Şerîatu fi'l-İslâm*, 2. bsk., Mısır, ts., s. 215.

Eğer biz bu durumu bilseydik, ne mîrâsını taksim eder, ne de zevcelerini evlendirirdik.”<sup>88</sup>

Buna rağmen İmâmiyye’ye göre ric’at’e inanmak ne tevhîd inancına ve ne de nübüvvet inancına zıddır; hatta bu iki inancı kuvvetlendirir. Çünkü ric’at inancı, ölenlerin kıyamette dirileceğine, Hz. Peygamber’den ve Ehl-i Beyt’inden zuhûr eden mûcizelere îmân etmeyi pekiştirir.<sup>89</sup>

Şîa’ya ait kaynaklarda ric’at düşüncesi savunulurken, bazı şîi alimler de ric’ati şiddetle reddetmişlerdir. Kendisi savunsa bile eş-Şerîf el-Murtazâ (v. 1044) ve Ebû Ali et-Tabersî, (v. 1153) ric’at konusunun ihtilafı olduğunu belirtmişlerdir.<sup>90</sup> Bunlara göre ric’at; nakle dayalı bir konudur. Bir kimseye göre nakil sahihse onun için ric’ati inkar etmeme hakkı vardır ve buna inanmasında dînî bir zarar yoktur. Eğer haberler o kimseye göre sahih değilse ric’ate inanmama hakkı da vardır.<sup>91</sup>

Şîi âlim Kâşifu’l-Ğıtâ’dan ictihad diploması alan, İslâm Hukuku ve Felsefe konularında uzman olan Mûsa el-Mûsevî, ric’ati ve bunu isbata çalışan Şîi ulemayı sert bir dille eleştirmiş ve bu inancın, Antikçağ filozoflarından Pythagoras’ın ortaya koyduğu, **tenasüh** inancına benzediğini ve bu etkiyle yeni bir şekil alarak oluştuğunu, bu haberlerin İslâm’a ve Müslümanların birliğine zarar verdiğini belirtmiştir.<sup>92</sup>

Bizler de bu inancın İslâmî temellerinin olmadığını; aksine ezilmişlik ruh haletindeki insanların, bazı insanları sevmeleri veya nefret etmeleri ile alakalı olarak düştükleri ifrât veya tefrîtin sonucu meydana gelen patolojik bir olay olduğunu kabul edebiliriz.

## G-Takiyye

Takiyye konusu da Ehl-i Sünnet’le ihtilafı konulardan biridir. Aslında takiyye, pek çok mezhebin kabul ettiği bir görüştür. Çünkü **korumak**, **sakinmak** demek olan takiyyeye, elinde kuvvet ve iktidar bulunan kâfir ve zâlimlerin can, mal ve diğer varlıkları tehdidi üzerine müsaade edilmiştir.<sup>93</sup> Buna göre insan, can ve malını kurtarmak için, hakikatte sahip olduğu görüş ve inancını saklayabilir veya aksini izhâr

<sup>88</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, Beyrut 1377-80, III, 39.

<sup>89</sup> Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>90</sup> Âmilî, *a.g.e.*, I, 57; et-Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dârü’l Mârifet, Beyrut 1986, II, 234.

<sup>91</sup> Âmilî, *a.g.e.*, I, 57.

<sup>92</sup> Mûsa Mûsevî, *eş-Şîa ve’t-Tashih*, ez-Zehra li’l-İ’lâmi’l-Ârabî, Kahire 1989, s. 142-143.

<sup>93</sup> Al-i İmran (3), 28; Nahl (16), 106; Mü’min (40), 28.

edebilir. İşte bu prensip, İsnâaşeriyye Şîliği'nde çok önemli bir yer tutar. Meselâ Şeyh Sâduk'a göre "takiyye vaciptir ve onu terkeden, namazı terk edenle aynı durumdadır."<sup>94</sup> Yine bu konuda Câfer es-Sâdık'ın şöyle dediği rivâyet edilir: "Doğrusu mü'mine (şîi) karşı riya ile davranmak şirktir; evinde münafığa (sünnî) karşı riyâkar olmak bir ibadettir."<sup>95</sup>

Ayrıca "takiyye'yi onüçüncü imamın ortaya çıkışından önce terk eden kimse, Yüce Allah'ın dîninden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış ve Allah'a, O'nun Rasûlü'ne (s.a.s) ve İmamlara (a.s) muhalefet etmiş olur ve İmam Câfer es-Sâdık (a.s) şöyle dedi: "Emirlik bir görüş meselesi olduğu sürece, düşmanlarla dıştan kaynaşın, ama içten onlara karşı çıkın."<sup>96</sup>

Abdullah Feyyaz, İmâmiyye'ye göre takiyyenin, bir izin ve ruhsat olduğu için, akâid konuları içinde yer almadığını ve bu sebepten İmâmiyye Şîası'nın takiyyeyi furû'ud-dîn içinde mütâla ettiklerini söyler.<sup>97</sup> Ancak, son derece açık ve kesin bir şekilde takiyyenin vücûbundan söz edilmekte ve ayrıca "takiyye benim dînimdir ve babalarımın dînidir; takiyyesi olmayanın dînî de yoktur"<sup>98</sup> rivâyetleri gerçek olarak kabul edilmekte iken, konunun îtikâdî meseleler arasında ele alınması sanki daha mâkûl görünmektedir.

Şîi müelliflerden Muhammed Cevâd Muğniyye, İbn-i Ebu'l-Hadîd'den naklen,<sup>99</sup> takiyyenin, Muaviye b. Ebî Sufyan'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i ile bütün Şîflerin ismini Maaş Dîvânı'ndan sildirdikten sonra onları tenkil için emirler verışı ve bu durumun Ubeydullah b. Ziyâd ile el-Haccac b. Yusuf'un valilikleri sırasında, bir kimsenin kendisine Şîi denilecek yerde **zındık** veya **kâfir** denmesinden daha memnun olacak kadar tahammül edilmez bir hal alışması neticesinde doğduğunu söylemektedir.<sup>100</sup>

Câfer es-Sâdık'a; Hucurât Sûresi'nin 13. âyeti soruldu, "En çok sakınmanız takiyye ile amel edeninizdir" (demektir) dedi.<sup>101</sup> Şeyh Sâduk; Âl-i İmrân Sûresi'nin 27. âyetini ve Câfer es-Sâdık'tan yaptığı nakillerle takiyyeyi isbata çalışmıştır. Bunlardan

<sup>94</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>95</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>96</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 128-129.

<sup>97</sup> Abdullah Feyyaz, *a.g.e.*, s.166.

<sup>98</sup> Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 67; Kuleynî, *a.g.e.*, I, 186 v.d., 287 v.d.; Seyyid Muhammed Husayn Tabâtabâî, *Shi'ite İslâm*, Farsça'dan İngilizceye çev. Seyyid Hossein Nasr, U.S.A 1975, s. 223.

<sup>99</sup> Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn-i Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1965.

<sup>100</sup> Muhammed Cevâd Muğniyye, *Maaş-Şîati'l-İmamiyye*, 2. bs., Beyrut 1958, s.113.

<sup>101</sup> Kummî, *a.g.e.*, s.128.

birisi de şudur: Câfer es-Sâdık şöyle dedi: “Doğrusu mescitte bana sövmekte olan birini duyduğum takdirde, beni görmesin diye, hemen bir sütunun arkasına gizlenirim.”<sup>102</sup>

İstanbul’da gerçekleştirilen “Tarihte ve Günümüzde Şîlik” sempozyumuna gönderdiği tebliğinde aynı görüşleri tekrarlayan Mûsa Mûsevî, takiyyeyi “Şîa’nın afyonu” diye nitelemiş ve Ali’nin, Ebû Bekir’e bey’atını meşrûlaştırmak için uydurulduğunu belirtmiştir.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Kummî, *a.g.e.*, s.129; Kâşifu’l-Ğitâ, *a.g.e.*, s. 120-123.

<sup>103</sup> Mûsa Mûsevî, *et-Takiyye ve’l-İsme ve’l-İlham İnde’ş-Şîa*, Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu Tebliğ Metni, s. 739-749.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.FARKLI Şİİ FIRKALARI VE KUR'ÂN'A BAKIŞLARI

#### 1.1. İsmâiliyye (Bâtuniyye) ve Kur'ân'a Yaklaşımları

Müfrit bir Şîî mezhebi olan İsmâiliyye, İmam Câfer-i Sâdık'ın vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Şîîlerden bir grup Câfer-i Sâdık'tan sonra imam olarak onun oğlu Mûsa el-Kâzım'ı tanırken, başka bir grup Câfer-i Sâdık'ın büyük oğlu İsmail'i imam olarak tanırlar. İşte İsmail'i imam olarak tanıyan Şîîlerin bu koluna 'İsmâiliyye' denir. İsmail'in başlıca dostu Ebu'l-Hattab'dır. Daha sonra İsmâiliyye ismi altında gelişme gösterecek **Bâtınî** fırkanın temellerini kurmuştur.<sup>104</sup>

Fırkanın taraftarları, İsmail'in ölümünü takiben oğlu Muhammed'in etrafında toplanmışlar ve hareketin başına da Ebu'l-Hattab'dan sonra gelen Meymûn el-Kaddah ve oğlu Abdullah geçmiştir. Bu ikisi, aynı zamanda orta doğunun eski dinleri ile yeni Eflatuncu felsefeden derledikleri ve Bâtınî inancı denenen bir akîdenin müessisi olmuşlardır. Bâtuniyye, Sünnî İslâmiyet ile ilgisiz ve hatta ona en büyük zararı veren müfrit bir inanıştır.<sup>105</sup>

İsmâîli imamları, kuruluşundan sonraki ilk birbuçuk asır kadar gizli kalmışlardır. Bu zaman zarfında propagandacılar (dâî) aracılığı ile idare edildiler. Hatta Bahreyn dâîleri, iktidarı ele geçirerek Karmatî devletini kurmaya muvaffak bile oldular.<sup>106</sup>

İmâmiyye-i İsnâşeriyye âlimlerinin ileri gelenlerinden İbn-i Bâbeveyh el-Kummî şöyle der: "Bizim gulât ve mufavvıza hakkındaki inancımız şudur: Bunlar, Şanı Yüce Allah'ın inkarcılarıdır. Onlar ise, Yahudîler, Hıristiyanlar, Mûsevîler, Kaderiyye, Haruriyye, bidatçılar ve sapık görüşlere sahip olanlardan daha kötüdürler."<sup>107</sup>

Zeydî âlim ed-Deylemî'de, Bâtuniyye'nin yirmiye yakın meselede küfre düştüğünü îzah eder.<sup>108</sup> Gazzâlî'de, Bâtuniyye'nin gerek benimsedikleri İslâm dışı inanışları ve gerek biz müslümanları tekfir edişleri yüzünden küfre düştüklerine hükmeder.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1973, II, 51 v.d.

<sup>105</sup> Ebû Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Yay., Ankara 1991, s. 258.

<sup>106</sup> Muhammed Hammâdî, *Bâtınîler ve Karmatîlerin İç Yüzü*, çev. İsmail Hatip Erzen, Ankara 1948; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., 8. bsk., s. 131.

<sup>107</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 114.

<sup>108</sup> Deylemî, *a.g.e.*, s. 71-91.

<sup>109</sup> Muhammed Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 40-42.

Allah Teâlâ'yı, İslâmî hükümleri inkâr edip Allah'a îmân edenleri, Şerîata ve İslâm'a bağlı olanları alaya ve hafife almak onların prensiplerindedir. Gayeleri halkı İslâm kisvesi altında Mecûsîliğe davet etmektir.<sup>110</sup> Yine aynı yazar: “Galiye ve Bâtıniyye'den olupta tuttıkları yolun iç yüzünü bilmeyen âvam küfürden kurtulmuş olabilir” der.<sup>111</sup> Bu yaklaşım İslâm'ın ve özellikle Ehl-i Sünnet'in görüşlerine daha muvafık gibi gözüküyor.

Şîa'nın bu grubuna Bâtıniyye denilmesinin sebeplerinden birisi ve belki de en önemlisi bunların şu iddialarındandır. “*Kur'ân* ve hadislerin zâhirlerinin yanında Bâtınî mânâları da vardır. Bunlar kabuğa nisbetle özdür. Zâhirî mânâlar görünen şekliyle geri zekalı câhiller tarafından apaçık mânâlar ve şekiller olarak vehm edilirler. Halbuki onlar akıllı ve zeki kimselerce belli gerçeklerin remizlerinden ibarettir. Kim aklını gizli mânâ ve sırları araştırmakta kullanmaz, bâtın ve derin mânâlara dalmaktan kaçınır ve zâhirî mânâlarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet bukağları ile bağlanmış, esir edilmiştir. Bukağlar sözü ile şerî mükellefiyetleri kasetmektedirler. Çünkü kim bâtın ilmine sahip olur, bu mertebeye yükselirse ondan teklif düşer, o teklifin yükünden kurtulur”. Bu hükümlerini şu âyetten çıkarmaktadırlar: “...onların ağır yüklerini, zor tekliflerini kaldırır”.<sup>112</sup> Yine onlar **bâtını inkar eden câhiller** şeklindeki sözlerine şu âyeti delil getirirler: “İnsanlarla iki yüzlüler arasına, kapısının içinde rahmet ve dışında azab olan bir sûr çekilir”.<sup>113</sup> Onların esas maksadı şerî hükümleri ortadan kaldırmaktır. Çünkü zâhirî mânâların gerekliliğine inanmaktan kurtulurlarsa, dînin esaslarından sıyrılma imkânı veren Bâtınî mânâlara dayalı hükümler verebileceklerdi.<sup>114</sup>

Bunlara göre zâhirî mânâları halk tabakası anlar. bâtınî mânâları ise ancak kendilerince kabul edilen mâsûm imamlar bilir. Âyet ve hadislerin zâhirine tutunup kalan; kayıtlar ve sorumluluklar altında kalmış olur. Fakat bunların bâtınî mânâlarını anlayabilenler, bu kayıt ve sorumluluktan kurtulmuş olurlar. Bunlara göre namazın mânâsı, imama dua etmek; zekâtın mânâsı, kabiliyetli olanları ilme teşvik etmek;

<sup>110</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341, s. 161.

<sup>111</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, y.y., ts., s.94.

<sup>112</sup> A'raf (7), 157.

<sup>113</sup> Hadîd (57), 13.

<sup>114</sup> Muhammed Gazzâlî, *Bâtınîliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, T.D.V.Yay., Ankara 1993, s. 7; İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 45.

orucun mânâsı, zâhir ehlinden ilmi saklamak; haccın mânâsı, ilmi talep etmek; guslün mânâsı, ahdi yenilemektir.<sup>115</sup>

*Kur'ân* ve hadisler karşısında tavırları kesin bir şekilde belli değildir. *Kur'ân*'a saygı gösterilir ve yayınlarında âyetlerden iktibaslarda bulunulur. Ancak Ağa Han'a tabi olan Mevlâîler'de, Cebrâîl'in, *Kur'ân*'ı, Hz. Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e götürdüğü ileri sürülür.<sup>116</sup>

*Kur'ân*, Cibrîl diye isimlendirilen 'akıl' dan feyz yoluyla Peygamber'e gelen mânâlardan ibarettir. *Kur'ân*'ın lafız ve terkibi Peygamber'in mahsulüdür. Ona **kelâmullah** denilmesi mecazîdir. *Kur'ân*'ın, zâhirine muhalif düşen bir bâtını vardır ki maksut olan da budur. Nasıl ki ana rahmine düşen nutfe ancak dokuz ayda kemale eriyorsa, Peygamber'e gelen kudsî kuvvette ancak kendisinden sonraki imamlara geçiş yedinci imama ulaşıncaya kemale erebilir. Yani vahyin tefsir ve îzahını sadece bâtınî imam yapabilir.<sup>117</sup>

Kısaca özetleyecek olursak Bâtınîlik fikirleri eski Yunan, İran ve Hind düşüncesinden kaynaklanmış, en azından bunların tesirinde kalmıştır.

## 1.2. Zeydiyye ve Kur'ân'a Yaklaşımları

Zeydîlik, İmâmiyye Şîası'nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'in oğlu Zeyd'e, ondan sonrada oğlu Yahya'ya uyarak onların imâmetini ileri sürenlerin mezhebidir.

Şîî mezhepleri arasında en mûtedil ve Ehl-i Sünnet'e en yakın olanıdır. O kadar ki, el-Mes'udî gibi ilk devir müellifleri, Zeydiyye'yi ilk üç halîfeyi kabullerinden dolayı, Şîa'nın dışında saymışlardır. Kaynaklara göre, Yemen'de Şafiîler ile Zeydîler arasında hukukî açıdan herhangi bir çatışma yoktur ve her iki toplulukta aynı camide aynı imamın arkasında namaz kılarlar.<sup>118</sup>

İmam Zeyd, Ehl-i Beyt içinde gerçekten bilgili ve fâkih bir zât idi. Devrin ileri gelen müslümanları gibi, İmam Zeyd'de Emevîler'in kötü idaresinden müşteki idi. Zeydiyye'nin, görüşleri bakımından önem kazanması ve müstakil bir îtikâdî bünyeye

<sup>115</sup> Durak Pusmaz, "Bâtıniyye" Mad., Ş.İ.A., İstanbul 1999, I, 278.

<sup>116</sup> Fiğlalı, a.g.e., s. 137.

<sup>117</sup> Muhammed Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964, s. 40-42; Deylemi, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye*, Matbaâtü'd-Devle, İstanbul 1938, s. 35-36.

<sup>118</sup> Hüseyin b. Ali Mes'udî, *Mürûcü'z-Zehab ve Maâdînü'l-Cevher*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübrâ, Kahire 1964, III, 206-207.



kavuşması Abbasîler'in ilk dönemlerinde olmuştur. Temel görüşleri ve özellikle İmâmiyye Şîa'sından asıl farkını ortaya koyan esasları, imâmet ve büyük günah işleyen hakkındaki görüşleridir.<sup>119</sup>

Zeyd, ünlü Mu'tezili Vasıl b. Ata el-Gazzal'dan ders almış, büyük babası Ali b. Ebî Tâlib'in Cemel ve Şam ehli ile yaptığı savaşlarda haklı olup olmadığının bilinmeyeceğini, iki taraftan birinin haklı olduğu şeklindeki görüşü benimsemiştir.<sup>120</sup>

Zeydiyye genelde üç kola ayrılır: Bunlar; Cârûdiye, Süleymaniye veya Ceririye, Ebteriye ve Butriye.<sup>121</sup>

Zeydiyye'nin ana görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Bütün diğer Şîa zümreleri gibi Zeydiyye'nin esas görüşü de imâmet konusunda toplanır. Onlara göre Hz. Fâtımâ'nın soyundan olmaktan başka zâhit, âlim, cesûr, cömert olmak üzere imâmet davasında bulunmaktan ibaret olan beş şart kendisinde bulunan kimse imam olmaya layıktır.

2. Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi Hz. Ali'dir. Peygamber sadece onun hilâfetini tayin etmiştir.

3. Hz. Ali halîfe olduktan sonra giriştiği mücadelede, yaptığı savaşlarda ve hakem olayında haklı olup, muhalifleri haksızdır.

4. Mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen)'nin arkasında namaz kılmak caiz değildir.<sup>122</sup>

İmam Zeyd, temelde *Kur'ân* ve *Sünnet*'e dayanmıştır. Kitap ve *Sünnet*'ten nass bulunmadığı zamanlarda kendi re'yi ile icthad etmiştir. Hz. Ali'nin kendi görüşü olmayan sözlerini de sünnete dahil eden İmam Zeyd, nadir olarak Hz. Ali'den gelen rivâyetlere muhalefet etmiştir.<sup>123</sup>

Zeydîler, usûl bakımından çoğu fâkihlerin kabul ettiği esasları kabul etmişlerdir. Onlar da öncelikle *Kitap*'ı, ikinci olarak *Sünnet*'i esas kabul etmişler; *Kitap* ve *Sünnet* naslarını derecelendirmişlerdir. Örneğin, Peygamber'in fiil ve takrirlerini onaylamalarını derece bakımından ikinci plana itmişlerdir. Çünkü sözlü ifadelerin şerî hükümleri göstermesi, diğerlerinden daha açık ve kesindir. Ayrıca yine Zeydîler,

<sup>119</sup> M. Watt, *The Formative Period of İslamic*, London 1973, s. 273, Türkçe trc., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 341-343.

<sup>120</sup> Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudî Mezhepleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1965, s. 101.

<sup>121</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 32-35.

<sup>122</sup> Necip Taylan, "Zeydiyye" *Mad.*, *Ş.İ.A.*, VIII, 354.

<sup>123</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, çev. Sıbgatullah Kaya, Şûra Yayınları, İstanbul 1993, s. 646.

hakkında Kitap ve Sünnet'ten nass bulunmayan konularda kıyasa başvurmakta, **istihsan ve mesâlih-î mürseleyi** de kıyâsa dahil etmektedirler.<sup>124</sup>

Hicrî üçüncü yüzyılda Zeydî hareket içerisinde akîde birliği iddiasının zorluğu Kûfeli Zeydî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevî, Yemen'deki Zeydî yönetimin büyük babası İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin eserlerinden faydalanarak bize bu konu hakkında bilgi veriyor. Halîfe Me'mûn ve haleflerinin idaresinde '**mihne**' ile şiddetli bir politik meseleye dönüştürülen *Kur'ân*'ın mahiyeti sorusu açıkçası Zeydiyye'yi de derinden bölmüştür. Potansiyel destekçileri arasında olduğu kadar Alevî liderleri arasında da *Kur'ân*'ın yaratılmamış olduğunu kabul eden kimseler ve onun yaratılmış olduğunu düşünen diğerleri vardı. Açıkça onların bölünmesini itiraf eden Muhammed b. Mansûr el-Muradî, tartışmalı iki konumdan birine destek vermektan kaçınıp, herhangi bir inançsızlık suçlamasından ve muhalif kamptan ayrılmaktan sakınıırken, ana prensiplere bağlı kalmanın gerekliliğini vurguladı. O, şunu tasdik etmiştir: "*Kur'ân*'la ilgili sorgulama bizim nezdimizde kınanmaya layık bir bid'attir."<sup>125</sup>

Ayrıca Abdullah b. Mûsa'nın dâîleri ve en aktif yandaşlarından bazıları, *Kur'ân*'ın mahlûk olduğu öğretisinin taraftarıydılar. el-Muradî, onlardan biri olan Amr b. el-Heyssem el-Muradî'nin ilk dönem Zeydî kelâmcısı Süleyman b. Cerir'in meşhûr bir taraftarı olup, *Kur'ân*'ın yaratılmış olduğunu savunduğunu zikreder.<sup>126</sup>

Ali b. Ahmed el-Bahil, *Kur'ân*'ın yaratılmışlığı hakkında insanlar arasındaki anlaşmazlık hususunda Ahmed b. İsa'ya danıştı. Ahmed, ayrılığı ilan ederek birbirine saldırmakta her iki grubunda hatalı olduğu cevabını verdi. Muhammed b. Abdullah b. Süleyman, Ahmed b. İsa'ya, *Kur'ân* ve insanlar arasında tartışılan diğer konularda sormak için yazdığıında Ahmed, "Sen, *Kur'ân*'la ilgili insanların anlaşmazlığından bahsettin. Fakat onlar, O'nun Allah'tan geldiği hususunda anlaşmazlığa düşmezler" diye cevapladı. el-Muradî bunu, bununla Ahmed, *Kur'ân*'ın açık mânâsını ve üzerinde ittifak edilmiş hükümlerini kabul etmeye olan ihtiyaca işaret etmek istedi, diye yorumlar. Gerçekten de Ahmed b. İsa'nın taraftarları, *Kur'ân* hakkındaki görüşlerinde mutâbık değildiler. Onların arasında Abdurrahman b. Ma'mer, *Kur'ân*'ın yaratıldığı öğretisini açıkça söylerken ve onu gizlemezken, Ebu'l-Cârûd'un öğretilisine bağlı olan

<sup>124</sup> Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 647.

<sup>125</sup> W. Madelung, "*İmam el-Kâsım b. İbrahim ve Zeydiyye Akîdesi*", eserinden s. 39-48 arası "İmam el-Kâsım b. İbrahim ve Mu'tâzilism" başlıklı makâle, Berlin 1965, çev. Mehmet Ümit, *G.Ü.Ç.İ.F. Dergisi*, 2002/1, s. 5.

<sup>126</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 586; İmam el-Kâsım, *a.g.e.*, s. 65-66.

el-Hasan b. Hüzeyl'de vardı. Yine Muhavvel b. İbrahim ve bunlarla uyuşmayan onun gibiler vardı.<sup>127</sup> Bununla birlikte Ahmed b. İsa, bu gruplardan herhangi birinin tarafında yer almadı.<sup>128</sup>

Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd de, *Kur'ân*'ın tabiatı ile ilgili herhangi bir kelâmî tartışmaya ve bu meselede karşıt görüşleri benimseyen kimselerin birbirlerini karşılıklı küfürle suçlamalarına karşıydı.<sup>129</sup>

Zeydiyye, bilhassa Sâlihiyye ve Butriyye kolunda görüldüğü üzere, bozulmamış şekliyle Şîa grupları içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olan fırkadır. Kollarına ait serdedilen görüşlerinden de anlaşılacağı gibi Zeydiyye, zamanla diğer şîi grupların tesiri altında kalarak İmamları Zeyd b. Ali'nin prensiplerinden kısmende olsa ayrılmıştır. İbnu'n-Nedîm, ilk muhaddislerin çoğunun Zeydî olduğunu kaydeder.<sup>130</sup> Fakat bu mûtedil görüş taraftarları, zamanla azalmış, başka bir deyişle mûtedil görüşlerini terk ederek tarafgir guruplara katılmıştır.<sup>131</sup>

Zeydiyye, Usûlu'd-dinde Mu'tezile'yi takib eder. Fürûda ise kendilerine ait bir görüş ve ictihadları yoktur.<sup>132</sup> Zeydiyye mezhebi, zamanımızda Yemen'de yaygındır ve Yemen'de bulunan Zeydîler, halis Zeydiyye'ye yakındır. Birçok âlimi, yazılmış kitapları ve tedvîn edilmiş fıkıhları vardır. Yemen'de Zeydiyye'nin resmî mezhebi Butriye, çölde ise Cârûdiye'dir.<sup>133</sup>

### 1.3. Gulât-ı Şîa'nın Kur'ân Hakkındaki Düşünceleri

#### 1.3.1 Nusayrîler ve Kur'ân hakkındaki düşünceleri

Nusayrîlik, Muhammed b. Nusayr en-Nemîri tarafından kurulmuş aşırı bir Şîi fırkasıdır. Bâtınîlik'ten kaynaklanan diğer aşırı Şîi fırkalarda görüldüğü gibi, Nusayrîliğin tarihi de oldukça gizli kalmıştır. Aslında Bâtınî karakterli mezheplerin hemen hepsinin de çift hayatları vardır. Biri kendi içlerinde ve muhitlerinde yaşadıkları,

<sup>127</sup> Hasan b. Hüzeyl'den, el-Hüseyin b. Ali Sahibu Fahh'ın bir taraftarı olarak ve daha sonraları, Ebu's-Serâyâ isyanına katılan biri olarak bahsedilir. (Ebu'l-Ferec el- İsfahânî, *Mekâtîlu't-Talibiyyîn*, thk. A. Sakr, Kahire 1949 s. 438-441).

<sup>128</sup> Mehmet Ümit, a.m., s. 8.

<sup>129</sup> İmam el-Kâsım, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>130</sup> İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 226-227.

<sup>131</sup> Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s. 272; Muhammed Ebû Zehra, *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Mısır, ts., I, 278.

<sup>132</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut 1975, I, 155 v.d; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, y.y., İstanbul 1981, s. 203; İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>133</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî İbn-i Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mısır 1321, II, 112; Ebu'l-Abbas el-Makrîzî, *el-Hutât*, Dârû Sâdir Ofset Baskısı, ts., II, 354; Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.*, A.Ü.İ.F. Yay., 1976, s. 59.

öteki de zaruretler neticesi cemiyete uymuş olmak için yaşadıkları hayatları. Nusayrîlik bu noktada, şu ya da bu vesilelerle eserlerinden önemli bir kaçı elde edilebilmiş ve dolayısıyla uzak tarihleri dışında, hiç değilse görüşleri tanınabilmiş fırkalardan biridir.<sup>134</sup>

Şîa'nın ilk mezhepler tarihi yazarlarından Nevbahtî'ye göre (v. 922) Nusayrîliğin kurucusu İbn-i Nusayr, Şîf İmâmiyye'nin onuncu imamı Ali en-Nakî'nin hayatında onun tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu iddia ediyor; onun hakkında aşırı görüşler ileri sürerek tenasühten söz ediyordu. Onun ilahlığını söylüyor ve haramları helal kılıyordu.<sup>135</sup>

Başka bir rivâyete göre de İbn-i Nusayr, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin **bâb**'ı olduğunu ileri sürmüş ve onun vefatıyla da oğlu Muhammed b. el-Hasan'ın mehdîliğini kabul etmiştir.<sup>136</sup> İbn Nusayr'ın, Hasan el-Askerî'nin **bâb**'ı olduğu yolundaki ikinci görüş, mezhebin kurucusunun kendi görüşlerini yaydığı Kûfe ile Halep arasında ki Cunbulâ'da yetişip 957 veya 968 yılında Haleb'de ölen ve Nusayrî fırkasının İbn-i Nusayr'dan sonra ikinci hakiki müessisi olan Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbi'ye aittir ve daha doğru olması muhtemeldir. Nitekim mezhep, el-Hasîbi zamanında Fırat'ın ötesine Sûriye ve diğer komşu bölgelere yayıldığı gibi, mezhebin fikirleri özellikle el-Hasîbi'nin talebeleri ile devam ettirilmiştir. Ayrıca onun kitapları, mezhebin temel kitapları olmuştur. Meselâ, onun on altı sûreden müteşekkil "*Kitâbu'l-Mecmû*"u, Nusayrîliğin kutsal kitabı yerindedir.<sup>137</sup>

Kökenleri hakkında çeşitli fikirler varsa da Nusayrîlerin büyük bir çoğunluğu araptır ve arapça konuşurlar.<sup>138</sup>

Bu fırka, her ne kadar kendini İsmâiliyye'ye nisbet etmiyorsa da, İslâm'a getirdikleri yaklaşım ve yaptıkları te'villerde bazı İsmâîli guruplarla birleşmektedirler. Ayrıca bunlar, İsnâaşeriyye'ye mensup olduklarını söyledikleri halde, Ehl-i Beyt'e mutlak mârifet verildiğine ve Hz. Ali'nin ölmediğine(!), onun ya ilâh veya ilâha yakın biri olduğuna inanmaktadırlar. Şerîâtın bir zâhiri bir de bâtını olduğu ve bâtın ilminin imamda olduğu konusunda Bâtınîler ile birleşmektedirler. Çünkü zamanın imamı

<sup>134</sup> Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., 8. bsk., s. 180.

<sup>135</sup> Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>136</sup> L.Massignon, "*Nusayrîler*" Mad., İ.A., IX, 368.

<sup>137</sup> Fığlalı, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>138</sup> Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.*, s. 67.

üzerine doğan nûr, onu bu şeriatın sadece zâhirini değil, hakîkatını ve bâtınını da anlar kılmaktadır.<sup>139</sup>

Nusayrîlerin görüşleri kısmen İslâm'dan kaynaklanmış olsa da ağırlıklı olarak Bâtînî te'villere dayanmakta ve hatta zaman zaman hristiyan kültürünün etkisi görülmektedir. Ayrıca Tanrı olarak kabul ettikleri Ali'nin bulunduğu yer konusunda iki gruba ayrılırlar. Haydarîler'e göre Ali, göktedir. Güneş Muhammed'i, ay da Selman'ı temsil eder. Ali güneşte oturmaktadır. Bu yüzden bunlara '**Şemsîler**' de denilmektedir. İkinci kol olan Kilaziler'e göre ise Ali'nin yeri ay'dır. Bu yüzden bunlara da '**Kamerîler**' ismi verilmektedir.<sup>140</sup>

*Nusayrîler* kitabının yazarı İnan Keser'den bir görüşe göre, Hz. Ali'nin eşsiz beyan pınarından süzülen şu sözleri Nusayrîlik'te *Kur'ân*'ın yerini en güzel biçimde ifade eder: "Allah beyanıyla faydalanın, Allah'ın öğüdüyle öğütlenin, O'nun öğüdünü kabul edin, tutun. Çünkü Allah, sizin özürler getirmenize karşı açık deliller serdetti, sevdiği işleri size bildirdi, hoşlanmadığı şeyleri anlattı, bütün bunları da buyruklarına uymanız ve nehyettiği şeylerden kaçınmanız için izhâr etti."<sup>141</sup>

"*Kur'ân-ı Kerîm*'i öğreniniz, çünkü O, en güzel hadistir. O'nu anlamaya çalışınız. Çünkü O, kalplerin baharındır. O'nun nûrundan şifa alınız, çünkü O, gönüllerin şifasıdır. *Kur'ân*'ın ilmiyle amel etmeyen âlim cehâlet uykusundan uyanmamış bir câhildir, hatta delil ona karşı daha büyüktür, hasret ona daha yakındır ve Allah katında o daha çok suçlanandır. *Kur'ân-ı Kerîm*'de sizden öncekilerin kıssaları, sizden sonrakilerin haberleri ve aranızda geçen olayların hükümleri mevcuttur. Babanın çocuğuna olan borcu, ona güzel bir isim vermek, onu güzel ahlakla donatmak ve ona *Kur'ân-ı Kerîm* öğretmektir<sup>142</sup>

Nusayrîler, *Kur'ân-ı Kerîm*'i diğer Müslüman gruplar gibi **Kutsal** kabul etmelerine karşılık *Kur'ân-ı Kerîm* hakkındaki fikirleri diğer Müslüman gruplardan, özellikle ortodoks İslâm anlayışını benimseyenlerden önemli birkaç noktada ayrılmaktadır. Nusayrîlerin *Kur'ân-ı Kerîm*'e bakışlarındaki en önemli farklılık "***Kur'ân-ı Kerîm*'in tahrîfâta uğradığı**" şeklindeki fikirleridir. Nusayrîlere göre

<sup>139</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>140</sup> Abdurrahim Güzel, "*Nusayrîlik*" Mad., Ş.İ.A., VI, 261.

<sup>141</sup> *Nehcû'l Belâğa*, (Hz. Ali'nin hutbeleri, vasiyetleri, vecîzeleri), trc. Abdûlbâkî Gölpınarlı, Yenişafak Maârif Kütüphanesi, İstanbul 1972, s. 53'ten naklen İnan Keser, *Nusayrîler, -Arap Alevîliği-*, Chivi Yazıları Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 62.

<sup>142</sup> *Nehcû'l Belâğa*, (Hz. Ali'nin hutbeleri, vasiyetleri, vecîzeleri), haz. Abdûlbâkî Gölpınarlı, İran Baskısı, s. 57 v.d.

*Kur'ân-ı Kerîm* gerçektende Allah'ın sözleriyle oluşmuş bir kitaptır. Ancak ilk halinde mevcut olan Ali b. Ebî-Tâlib'in Allah olduğuna dair âyetlerde dâhil olmak üzere daha birçok âyet kâfirler tarafından ya *Kur'ân-ı Kerîm*'den çıkarılmışlar ya da anlamları bozulacak şekilde değiştirilmiştir. Yani elimizdeki *Kur'ân-ı Kerîm* büyük ölçüde insanlarca kendi fikirlerini destekleyecek bir hale getirmek için bozulmuş bir kitaptır. Ancak ne kadar tahrîfâta uğratılırsa uğratılsın yine de *Kur'ân-ı Kerîm*'in emirlerine, -ne oranda olursa olsun- Allah'ın sözlerini içerdiği için uymak gerekir.<sup>143</sup>

Ayrıca Nusayrîler, kendilerince kutsal kabul ettikleri bir takım bayram ve merasimlere çok bağlıdırlar ve bunları dikkatlice icra etmektedirler. Zîra birçok bâtil fırkada görüldüğü gibi, onlar kendi otorite ve ağırlıklarını ancak bu şekildeki resmî ve görkemli merasimlerle ve mensupları huzurunda söz vermelerle sağlamaktadırlar. Yani bunun ancak ve ancak kollektif şuurla sağlanabileceği kanaatindedirler. Kollektif şuur, bir bakıma oldukça önemli ve zaman zaman da kullanılması lüzumludur. Ancak, bunun bir taassup ve hedef şeklinde kullanılması yanlış kanaat ve izlenimlere götürmektedir. İslâm'da da bir takım merasim ve kollektif şuura götüren vesileler vardır, fakat bunların hiç birisinde esas îtibariyle bir aşırılık gözlemlenmediği gibi daima îtidal tavsiye ve tasvîb edilmiştir.<sup>144</sup>

Buraya kadar anlatılanları dikkatlice incelediğimizde, bu mezhebin söz konusu olan bölgelerde eskiden hüküm sürmüş Sabîlik, Mecûsîlik, Hıristiyanlık gibi inanışlardan fazlasıyla etkilendiğini görmek ve müşâhede etmek mümkündür. Son olarak, bu grubun görüşlerinin, Şîîlerin bile kendi dışında saydıkları bazı Şîî fırkaların aşırı olanlarının bir karışımı hüvviyetindedir, diyebiliriz.

### 1.3.2. Bahâîler ve Kur'ân hakkındaki düşünceleri

Şirazlı Mirzâ Ali Muhammed tarafından kurulan **Bâbîlik**, daha sonra Bahâîlik adıyla devam etmiştir.

Aslında **Bâbîlik**, İmâmiyye Şîası içinde teşekkül eden **Şeyhîlik** adlı bir tarîkatın mahsûlüdür. Kısaca Şeyhîlik, Şîî-İmâmiyye'nin onikinci imamının kaybından sonra başlayan Gaybet-i Suğrâ devrinden sonraki Gaybet-i Kübrâ döneminde, Şîîlerin **Hüccetullah** olarak görülen imamlarının manevî nûrunu aksettirecek veya onunla irtibat

<sup>143</sup> İnan Keser, *a.g.e.*, s. 59-60.

<sup>144</sup> Güzel, *a.g.e.*, VI, 263.

kuracak bir **Kâmil-Şîî**'nin varlığı esasına dayanır. Bu iddiayla ortaya çıkan Şeyh Ahmed el-Ahsâî '**Şeyhîlik**' adında bir tarîkat kurmuştur.<sup>145</sup>

İşte Bâbîliğin kurucusu Ali Muhammed, bu Şîî tarîkatının bir mensubu olup, aynı zamanda bilgi ve hakîkatin merkezi olan Kâzım Reştî'nin önde gelen müritlerindendi. Nitekim Şeyhîler, Kâzım Reştî'nin ölümünden sonra, **Kâmil Şîî** anlayışına uygun olarak yerine bir halef aramaya başlamışlardı. Ali Muhammed de bundan istifade ederek ortaya çıktı. O, mademki Kâzım Reştî, Gaybet-i Kübrâ'dan sonra vaadedilen Mehdî'nin zuhûr vaktinin geldiğini; artık onun **Bâb** (kapı)'ın açılacağı ve onun aramızda yaşamakta olduğunu, bu âlemden ayrıldıktan sonra ortaya çıkacağını söylemiştir; işte o **Bâb** benim, demiştir. Böylece o, ne Şeyh Ahmed ve ne de Kâzım Reştî'nin kullanmadığı **Bâb** adını kendine tahsisle, kendisinin beklenen Mehdî'ye açılan **Kapı** olduğunu ileri sürmüştür. Burada Ali Muhammed, Yahudîlik ve Hıristiyanlıktaki '**Bin yıl**' inanınının Müslümanlığa yansıyan şeklinden hareket etmiştir.<sup>146</sup>

Onun bu iddiası ilk anda Şeyhîler'den on sekiz kişi tarafından kabul edilmiş ve bunlara, ebced hesabından hareketle '**hurûfu-hay**' denilmiştir. Bâb Mirza Ali Muhammed, 1845 yılından itibaren Şiraz, Tahran, İsfehân ve Tebrîz'de dâî'leri vasıtasıyla iddiasını yaymaya çalıştı. Kendisinin **Beklenen Mehdî** olduğunu ileri sürmüştür. O, bununla da yetinmemiş, "Allah, daha önceden Muhammed'i göndermiş olduğu gibi şimdi de beni göndermiştir" diyerek peygamberliğini ortaya atmış ve eseri el-Beyân'ın, *Kur'ân-ı Kerîm*'den daha üstün olduğunu iddia etmiştir.<sup>147</sup>

Mirzâ Ali Muhammed'in bu iddiaları, hicrî onüçüncü asırda, İran şahlığının zulüm altında olan halk kitleleri tarafından beklenen alakayı gördü. Çünkü halk bir kurtarıcı bekliyordu. Ancak daha sonra Azerbaycan'daki âlimlerce küfrüne fetvâ verilmiş, muhtelif yerlerde hapse atılmış, Nasîrüddîn Şah'ın emriyle Tebriz'de Temmuz 1850'de kurşuna dizilerek öldürülmüştür. Daha sonra cesedinin veya kemiklerinin yerine geçen Bahâullah'ın emriyle Akka'ya nakledildiği rivayet edilmektedir.<sup>148</sup>

Bahâîler, Yahudîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyetten alınan prensiplerle kendilerini ayrı bir dîne mensup olarak göstermektedirler. Bahâî inancına göre Allah, zâtı ve sıfatları îtibari ile birdir, tektir, eşsizdir, öncesizdir, sonsuzdur, bâkîdir ve değişmezdir.

<sup>145</sup> Clement Huart, "Şeyhîler" Mad., *İ.A.*, XI, 479-481.

<sup>146</sup> Muhsin Abdulhamid, *Bâbîlik ve Bahâîliğin İçyüzü*, çev. M. Saim Yeprem-H. Güleç, 2. bsk., Ankara 1973, s. 55-66; Ethem Ruhi Fırlı, *a.g.e.*, s. 212.

<sup>147</sup> Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 115 v.d, 155 v.d.

<sup>148</sup> Fırlı, "*Bahâîlik*" Mad., *D.İ.A.*, IV, 465.

Bâb Ali Muhammed ise, içinde Allah'ın cemâli görünen bir aynadır ve herkes O'nu orada temaşa edebilir. Nitekim el-Beyân'da şöyle denmektedir: “Kendilerinizi ve işlerinizi öyle birer ayna haline getirin ki, bunlarda yalnız ve yalnız sevdiğiniz güneşten başka bir şey görmeyesiniz.”<sup>149</sup>

Hurufîlik, Bahâî inancında önemli bir yer tutar. Meselâ **Bâb**'a îmân eden ilk 18 kişiye 'Huruf-u Hayy' denir. Ondokuzuncusu Bâb'ın kendisidir. Bu yüzden 19 rakamı mukaddestir. Yıl 19 ay, aylar da 19 gündür. Bahâullah'a göre, Allah'ın zuhûru devamlıdır. Nitekim Bâb'da zuhûr ettiği gibi, bilhassa kendisinde zuhûr etmiştir. Bahâîler'e göre namaz, samimi bir kalple Allah'ı anmadır. Namaz ferdîdir ve duadan ibarettir. Oruç, Bahâîlerde 19. ay olan Âlâ ayında 19 gün olarak tutulur. Hac, yalnız erkeklere ve malî durumu müsâit olanlara farzdır ve Bâb'ın Şiraz'daki evine ya da Bahâullah'ın Bağdad'da ikamet ettiği eve yapılır. Zekât, Bahâîlerde vergi olarak alınır. Sene içinde azalmaması şartı ile sermaye üzerinden, senede malların beşte biri nisbetinde alınan bu vergi, mahfillere teslim olunur.<sup>150</sup>

Bahâîler'in zamanımızda en fazla buldukları yer İran'dır. Buradaki sayıları hakkında ileri sürülen rakamlar üçyüz bin ile birmilyon arasında değişmektedir. İkinci büyük merkezleri olan Amerika'da onbin kadardır, Avrupa'da birkaç yüz, Pakistan'da birkaç bin Bahâî vardır. Irak, Suriye, Lübnan ve İsrâil'deki Bahâî sayısı önemsizdir. Başta Uganda olmak üzere bazı Afrika ülkelerinde de hissedilir bir ilerleme kaydetmişlerdir. 1986 yılında Hayfa'da Bahâî World Center tarafından yayımlanan istatistiklerde dünyada mevcut Bahâîler'in sayısı 4.739.000 olarak gösterilmiştir.<sup>151</sup>

Bahâîler'in *Kur'ân-ı Kerîm* hakkındaki görüşlerine gelince; Bahâîler, göstermelik de olsa *Kur'ân-ı Kerîm*'e Allah nezdinden gelen bir kitap olarak inandıklarını söylerler. İslâmî muhitin dışında yazdıklarında buna az işaret etmelerine rağmen bunu İslâmî muhitte yazdıkları kitaplarında sık sık zikrederler. Bununla beraber onlar *Kur'ân*'ın ebedîliğine inanmazlar, hükümlerini tanımazlar, âdâbına göre hareket etmezler. Bunu, -kendi zanlarınca- *Kur'ân* devrinin, Firavunları Mirzâ Hüseyin'in gelmesiyle sona erdiğine, '*el-Akdes*' adını verdiği kitabıyla *Kur'ân*'ı neshettiğine inandıkları için yaparlar. Bahâîler'in kitaplarını araştıran kimse onların esasen *Kur'ân-ı*

<sup>149</sup> Clement Huart, “Şeyhîler” Mad., İ.A., II, 164.

<sup>150</sup> N. Özşuca, *Bahâî Dînî*, Ankara 1967, s. 40; Clement Huart, “Şeyhîler” Mad., İ.A., II, 164.

<sup>151</sup> Fığlalı, “Bahâîlik” Mad., D.İ.A., IV, 468.



*Kerîm*'e inanmadıkları, bunun Allah tarafından gönderildiğini kabul etmedikleri sonucuna varır.<sup>152</sup>

Bahâîler'in *Kur'ân-ı Kerîm* hakkındaki görüşlerine dair örnek deliller:

1. *Kur'ân-ı Kerîm*, Yahudîlerin ve Hıristiyanların, Allah'ın kelimelerinin yerlerini değiştirmek sûretiyle tahrîf ettiklerini; kendilerine hatırlatılan nasibi unuttuklarını, ulûhiyetin hakikatini anlamada kendi hevalarına uyduklarını, Allah'a şirk koştuklarını, dinleri bozduklarını, haramlarını helal, helallerini de haram saydıklarını; hahamlarını, ruhbanlarını, Allah'tan başka tanrılar edindiklerini ve haksız yere peygamberlere taptıklarını haber vererek şöyle buyurur: "Söyle ( onlara) ki: Mûsa'nın insanlara bir nûr ve hidayet olmak üzere getirdiği ve sizin de parça parça kâğıtlar haline koyup (işinize geleni gösterip) açıkladığımız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?"<sup>153</sup>

" Ey kitaplılar niye hakkı bâtil ile karıştırıyor, gerçeği gizliyorsunuz. Hâlbuki (bunu) bilip duruyorsunuz da."<sup>154</sup>

Bunlar gibi apaçık âyetlere rağmen Bahâîler'den Mâzenderanlı Mirzâ Hüseyin **el-Îtkan** isimli kitabına eklediği bir bölümde şöyle demektedir. "*Tevrât ve İncil*'e değişiklik ve tahrîf arız olmamıştır."<sup>155</sup> Bunu *Kur'ân-ı Kerîm*'in Allah katından indirildiğine inanan bir kimse söylemez. Çünkü *Tevrât ve İncil*'in bozulmadığını isbat, bunlardaki hükümlerin doğruluğunu isbat etmek demektir. Halbuki bunlar, *Kur'ân-ı Kerîm* âyetleriyle reddedilmiştir.

2. Mesih (a.s)'ın çarmıha gerilmesi esasen uydurmadır. *Kur'ân-ı Kerîm* bu meseleyi münakaşaya meydan bırakmayacak şekilde nasla tespit etmiştir.

"Bir de onların İsa'yı inkâr ile kâfir olmaları, Meryem'in aleyhinde büyük iftira atıp söylemeleri ve biz, Allah'ın Peygamberi, Meryem oğlu Mesih İsa'yı öldürdük demeleri sebebiyledir ki kendilerini rahmetimizden kovduk. Halbuki onlar, onu öldürmediler, onu asmadılar da. Fakat öldürülen ve asılan adam kendilerine İsa gibi gösterildi. Hakikaten İsa ve onun katli hakkında kendileri de ihtilâfa düştüler. Bu hususta kat'i bir şek ve şüphe içindedirler. Onların buna ait hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uymaktadırlar. Onu yakînen öldürmemişlerdir. Bilakis Allah onu

<sup>152</sup> Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>153</sup> En'am (6), 91.

<sup>154</sup> Al-i İmran (3), 71.

<sup>155</sup> Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, 199.

yükseltip kendisine kaldırmıştır. Allah mutlak galiptir. Yegâne hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>156</sup>

*Kur’ân-ı Kerîm*’in ortadaki bu açıklamasına rağmen Bahâîler’in ikinci firavunu Abdalbâhâ Abbas şöyle der: “Allah’ın kelimesi celâl burcundan ceset âleminde ulu hakkın hikmetiyle güneş gibi doğunca, ceset içerisinde buna zulmedildi. Çünkü zâlim ve câhil Yahudîlerin eline esir düştü. İş çarmıhla sonuçlandı.”<sup>157</sup>

*Kur’ân-ı Kerîm*’in bunca kesin delillerine rağmen, Bahâîler’den Abdalbâhâ Abbas Hıristiyanların açık fitnesi hakkında derki: “Mesih Âdem’in neslinden değildir. Aksine O Ruhû’l-Kudüs’tendir. Zât ve sıfatlar yönünden kâinattan önce mevcuttu” ve yine şöyle devam eder: “öyle ise Mesih’in hakîkati kelimetullâh’ın tâ kendisidir. Bunda şüphe yoktur. O zât, sıfatlar ve şeref yönünden kâinattan önce vardı” ve ilâve eder: “Yani gerçek Mesih, Âdem’in sülalesinden değildir. Bilakis O, Ruhû’l-Kudüs’ten doğmadır.”<sup>158</sup>

Yine diğer bir takım deliller de *Kur’ân-ı Kerîm*’i inkâr yönünden Bahâîler’in içlerinde gizlediklerinin iç yüzünü ortaya döker. Lafızlarla mânâlar arasında hiç ilgi bulunmayan bâtil te’villeri bu meyandadır. Hesap, kitap, cennet, cehennem, öldükten sonra dirilme, haşır ve mîzan hakkındaki *Kur’ân* âyetlerini te’villeri yine bu cümledendir. Eski Bâtınîlik fırkalarını taklit ederek *Kur’ân-ı Kerîm*’in bu hakîkatlerinin hepsini inkâr ettiler. Peygamberlerin mucizelerini inkâr etmeleri, bunlara sembolik mânâlar vermeleri, gittikleri sapık yolu ispat etmek için *Kur’ân* âyetlerinin mânâlarını tahrîf etmeleri yine böyledir.<sup>159</sup>

Bahâîler bahsetmeye çalıştığımız inanış ve görüşlerini, halen dünyanın yedi yerinde bulunan Meşrûku’l-Ezkâr adlı dokuz cepheli mâbedlerinin çevresinde kurdukları okullar, hastahaneler, yetimler yurdu, çocuk yuvaları, turizm dernekleri ve benzeri sosyal yardım kurumları aracılığı ile yaymaya çalışmaktadırlar.

Bahâîlik, dünyada çeşitli hayır müesseseleri, konferanslar, belirttiğimiz görüşleri ve davranışlarıyla, özellikle İslâm kültür ve eğitiminden yoksun olan veya tam kavramayan kesimler üzerinde, kısmen de olsa tesirli olmakta ve bu kitleler arasında yayılma göstermektedir.

<sup>156</sup> Nîsa ( 4), 156-157.

<sup>157</sup> Mufâvedâtü Abdilbâhâ, s. 102’den naklen Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>158</sup> Mufâvedâtü Abdilbâhâ, s. 102-104’den naklen Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>159</sup> Muhsin Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 202.

### 1.3.3. Dürzîler ve Kur'ân hakkındaki düşünceleri

Şîliğin İsmâiliyye kolundan neş'et eden Dürzîlik, Fâtımî halîfelerinden el-Hâkim bi-Emrillah'ın vezîri Hamza b. Ali tarafından kurulmuş bir mezheptir.<sup>160</sup> Dürzîler, Sûriye ve özellikle Lübnan taraflarında yaşamaktadırlar. Dürzîlerin en tanınmış propagandacılarından birisi Anuştekin Dürzî'dir. Bu mezhebe Dürzî ismi bu şahsa nispetle verilmiştir.<sup>161</sup> Dürzî ismini yanlış olarak Muhammed b. İsmail ed-Dürzî'ye nispet edenler de olmuştur.<sup>162</sup>

Dürzîlere göre Hâkim bi-Emrillah Hz. Muhammed'in şer'âtını neshetmiştir. Allah, Hâkim'e hulul ve Hâkim şeklinde tecessüm etmiştir. Onlara göre Hâkim'den başka ilâh yoktur.<sup>163</sup>

Altıncı Fâtımî halîfesi el-Hâkim, ulûhiyet davasında bulunarak mektuplara "Bismil-Hâkim er- Rahmânirrahîm" yazdırıyor, hutbede kendi ismi okunduğunda halkı ayağa kaldırıyordu.<sup>164</sup>

el-Hâkim, etrafa dâîler göndererek kendi sapık görüşlerinin propagandasını yaptırır ve: "hiç kimsenin kendilerine zarar veremeyeceğini, mezhebe bağlı olanların artık dalâlete düşürülmeyeceklerini" söyler. Vezîri Hamza b. Ali de bu mezhebin imamı olur. Bu arada el-Hâkim'in daha önceki dâîlerinden Nuştekin ed-Dürzî kendisinin imam tayin edilmesi için faaliyet gösterir. Fakat aşırı fikirleri halkı isyana sevk eder ve 410 yılında öldürülür. Halkın reaksiyonu üzerine bir süre ara verilen propaganda faaliyetine Hamza b. Ali yeniden başlar ve etrafa dâîler göndererek birçok taraftar toplar. el-Hâkim'in 1021 yılında el-Mukattam dağında kaybolması Hamza b. Ali'nin de inzivaya çekilmesi üzerine Hamza'nın dördüncü vasîsi Ali b. Ahmed mezhebin başına geçer. Fakat el-Hâkim'in yerine halîfe olan Ali b. el-Hâkim Dürzîleri takiple cezalandırır. Bunun üzerine faaliyetlerini gizli olarak sürdürürler. Daha sonra tekrar açıktan çalışmaya başlayarak Teym vadisi, Sayda, Beyrut ve Şam'da yayılırlar.<sup>165</sup>

Dürzîler, haçlı seferlerinde Hıristiyanlarla işbirliği yaparak Müslümanlara karşı savaşmışlardır. Günümüzde Lübnan'ın dağlık bölgelerinde, Sûriye, Filistin ve Ürdün'de

<sup>160</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Bâtnîlik*, Ankara 1964, s. 35.

<sup>161</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Dürzî Mezhebi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, İstanbul 1926, sayı: 2, s. 68.

<sup>162</sup> Çağatay-Çubukçu, *a.g.e.*, A.Ü.İ.F. Yay., 1976, s. 216.

<sup>163</sup> Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, s. 216.

<sup>164</sup> Mahmud Esad, *Tarih-i İslâm*, s. 158'den naklen Halit Ünal, "Dürzîlik" *Mad., Ş.İ.A.*, II, 144.

<sup>165</sup> Ünal, "Dürzîlik" *Mad., Ş.İ.A.*, II, 144.

yaşamaktadırlar. Lübnan anayasasına göre özel hakları olan Dürzîlerin Ortadoğu'da siyasî güçleri olup bu günkü Suriye yönetiminde büyük etkinlikleri vardır.<sup>166</sup>

Bâtınî karakterli olan, bünyesinden çıktığı İsmâîli çevrenin inançlarını reddeden ve kendilerini tevhîd ehli diye adlandıran Dürzîler, asırlar boyu hemen herkes için bir muamma olma özelliğini korumuştur. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, Sûriye seferi esnasında Vâditteym'de Dürzîleri mağlup edince Mısır askerleri mâbetlerine girerek çok sayıda kitaplarına el koydular. Hepsi de Arapça olan bu yazma eserler daha sonra dünyanın çeşitli kütüphanelerine intikal etmiş ve diğer dillere çevrilmiş olduğu için fırka hakkında bilgi edinmek nisbeten kolaylaşmıştır. Özellikle Cebelidürz'de 1935 Dürzî ihtilalinden sonra mezheple ilgili eserler açıkça basılıp yayınlanmaya başlamıştır. Bütün bunlara rağmen bâtınî karakteri ve gizliliği prensip edinmesinden dolayı Dürzîliğin gerçek yüzünü tespit etmek günümüzde de bir takım güçlükler arz etmektedir.<sup>167</sup>

Kendilerini gerçek tevhîd inancına sahip (Muvahhidûn) olarak gören Dürzîlerin Allah hakkında tecessüm, hulûl<sup>168</sup> gibi inançları ve bunların çok karışık yorumları vardır. Onlara göre Allah'ın bir gerçek ulûhiyeti (lâhut), bir de beşerî tezâhürü (nâsut) vardır. Allah kendisini beşer idrâkine ancak bir insan şeklinde yani el-Hâkim şeklinde göstermiştir. Aksi halde insan Allah'ı gerçek ulûhiyetle tanımaya güç yetiremezdi. el-Hâkim'in Allah'ın beşerî tezâhürü olarak imâmet mevkiîne oturması ve onun tebliğini üstlenmesi Allah'ın gerçek tevhîdidir. Dürzî inancına göre bu gerçek tevhîde ulaşan kişiye ibadet mükellefiyeti ve buna ihtiyacı da yoktur.<sup>169</sup>

Görüldüğü gibi bu mezhep mensupları İslâm'ın saf ve temiz tevhîd akîdesini, nefis ve hevâlarına tabi olan akıllarıyla bulandırmışlar, layık olmayan sıfatları Allah'a izâfe etmişlerdir. Halbuki gerçek tevhîd inancının menbaı *Kur'ân*'a göre: Allah birdir, sameddir, kendisi doğurmamıştır ve başkası tarafından doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır.<sup>170</sup>

Dürzî cemâatı, dînî bakımdan ikiye ayrılır: Akıllılar ve Câhiller. Akıllılar, din işlerini bilen sağlam kişilerdir. Bunların önderlerine Şeyhu'l-Akl denir. Akıllılar

<sup>166</sup> Ş. Tekindağ- M.T. Gökbilgin, "Dürzîler" Mad., *İ.A.*, III, 667.

<sup>167</sup> Mustafa Öz, "*Dürzîlik*" Mad., *D.İ.A.*, X, 40.

<sup>168</sup> Tecessüm: Allah'ı cisim olarak tasavvur etme; Hulûl ise ruhun bir canlıdan bir canlıya geçmesi demektir.

<sup>169</sup> Ünal, "Dürzîlik" Mad., *Ş.İ.A.*, II, 144; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, a.y., s. 198.

<sup>170</sup> İhlâs (112), 1-4.

mezhebin esasına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Sigara, tütün ve şarap içmezler. Özel kıyafetleri vardır. Câhillere ise Dürzîlerin diğer tabakasını teşkil eder. Bunlara ‘eş-Şerrâhûn’ denir. Çünkü onlar, bazı Dürzî risâlelerinin asıllarını değil de şerhlerini okumaktan başka bir şey beceremezler. Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’i de mütalaâ edemezler. Câhillere sigara içmelerine, dünyevî lezzetleri tatmalarına, refah içinde yaşamalarına müsaade edilir. Özel bir elbise giymelerine lüzum yoktur.<sup>171</sup>

Bütün bunlardan da anlaşılıyor ki Dürzîliğin, kendilerine göre bazı inanışları vardır. Hamza b. Ali tarafından ortaya atılan bu inanç esasları ise özetle şöyledir: el-Hâkim bi Emrillah’ı Allah bilmek. Onlara göre Hâkim, Hz. Muhammed’in şerîâtını neshetmiştir. Emri tanımak. Bu yaratıkların en şerefli olanı kabul edilen Hamza b. Ali’dir. Hudûdu tanımak. Bunlar Hamza ile birlikte beş vezirdir.

Yedi esas bilmek. Bunlar, iptal edilen yedi akîde (Kelime-i Şehadet, Namaz, Oruç, Hac, Zekât, Cihad ve Velâyet) yerine konan yedi vasiyettir. Bu yedi esas da şunlardır: Sözde doğruluk; İmân kardeşlerini koruma ve karşılıklı yardım; Önceki ibadetler ve bâtil inançların tamamını terk; İblîs’i ve bütün şer güçleri tanımama; Allah olarak Hâkim’in birliğine imân; Ne olursa olsun fiillerine sahip olma; Açık ve gizli onun (Hâkim) ilahî iradesine teslimiyet ve kabul.<sup>172</sup>

Dürzîlik, *Kur’ân*’da “**sırât-ı müstakîm**” diye adlandırılan **doğru yol**’un dışındaki yollardan birisidir. *Kur’ân-ı Kerîm*, sırât-ı müstakîm’in dışına çıkılmaması gerektiğine dair gayet açık olarak birçok âyette hüküm bildirmiştir. Meselâ o hükümlerden bir örnek: “İşte benim doğru yolum bu, ona uyun, başka yollara uymayın ki, sizi O’nun yolundan ayırmasın.”<sup>173</sup>

Yine Dürzîlere göre ahiret ve ahiretle ilgili cennet, cehennem, arş, kürsî, hesap, ceza, mükâfat gibi şeyler hep bu dünyadadır.<sup>174</sup>

Dürzîler’in Kutsal risâleleri<sup>175</sup> dört ya da altı kitaba taksim edilmiş Resâilu’l-Hikme veya el-Hikmetu’s-Şerîfe denilen yüzonbir risâleden meydana gelir. En erken tarihli olan Temmuz 1017 olan bu risâleler henüz tam ve kesin sayıya ulaşmamış olup,

<sup>171</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, II, 658-659.

<sup>172</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “Dürzî Mezhebi”, a.y., sayı: 2, s. 36 v.d; Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, II, 665-706.

<sup>173</sup> En-am (6),153.

<sup>174</sup> Ünal, “Dürzîlik” Mad., *Ş.İ.A.*, a.y., II, 144.

<sup>175</sup> Bedevî, *a.g.e.*, II, 514-515.

sadece bir devrede toplanmış risâleler mecmuası durumundadır. Risâlelerin sayısı şimdilik yüzonbirdir.<sup>176</sup>

Çoğu, Dürzîler'in yaşadıkları bölgelerdeki baskıların neticesi, didaktik ve polemik mahiyetle yazılmış bu risâleler, 1831-1838 yılları arasında İbrahim Paşa'nın Suriye'yi istilâsı ve 1860 yılında Lübnan'daki iç savaş sonunda, konu ile ilgilenen âlimlerin eline geçmiştir. Ele geçirilen ilk yazma, daha önce Suriye'li bir doktor tarafından 1700'de XIV. Louis'e hediye edilmiş olup halen Bibliothéque Nationale'de bulunmaktadır. Bu risâleler, yazı ve gramer îtibariyle *Kur'ân* dilinden çok uzak olup birbirine zıt ve mübhem pasajlar, şifreli ibareler, muğlak kelimeler ihtiva etmektedir.<sup>177</sup> Batıda Arap ilimlerinin kurucusu sayılan Silvestre de Sacy, iki büyük cild tutan eserinde bu risâlelerin meâllerini, yazılış tarihlerini ve özelliklerini ortaya koymaktadır.<sup>178</sup>

Rivâyetlere göre kutsal metinler yirmidört kitap hacminde iken zamanla birçok risâleler kaybolmuş bulunmaktadır.<sup>179</sup> Elde mevcut olan 111 risâlenin en eskisi Temmuz 1017 tarihinde Hamza tarafından yazılmış, en sonuncusu ise Bahauddîn tarafından 1042 tarihlerinde yazılan 109 ve 110. risâlelerdir. Son zamanlarda bulunan bir kutsal metinde, “*el-Mushafu'l-Münferid bizâtih*” adlı yazmadır. Kaybolmuş kitaplardan biri olan bu eserin, el-Hâkim tarafından, Sind'deki mensuplarına yazıldığı tahmin edilmektedir.<sup>180</sup>

Dürzîler'e göre, kutsal risâlelerde hîle ve tahrîf mevcut değildir. Tahrîf etmek isteyenlere dâîler mânî olmuşlar, gerektiğinde cezalandırmışlardır.<sup>181</sup>

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden de anlaşıldığı gibi Dürzîlik vahye dayalı bir mezhep yahut din değildir. Bünyesinde Zerdüştlük, Mazdekiyye, Maniheizm gibi grupların düşüncelerini birleştirmiş ve yine köklerini aşırı şî mezheplerden biri olan Bâtînî İsmâiliyye'den almış bir fırka görünümündedir.

Özellikle kıyamet, ahiret, mîzan, ceza ve sevap gibi huusları red ve te'vîl edip başka şekilde anlamaları, aralarındaki benzerliklerin bir kısmını teşkil eder. *Kur'ân-ı Kerîm* âyetlerini ve hadisleri, davalarını isbat için te'vîl ederek kullanmalarında sık görülmektedir. Meselâ Allah'ın hududunu aşanların cezalandırılacağını belirten

<sup>176</sup> Nejla M. Abu İzzeddin, *The Druzes*, Leiden 1984, s. 108.

<sup>177</sup> Philip K. Hitti, *The Origins of The Druze People and Religion*, New York 1928, s. 25.

<sup>178</sup> Silvestre de Sacy, *Expose de la Religion des Druzes*, Paris 1938, s. 454.

<sup>179</sup> Abu İzzeddin, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>180</sup> Abu İzzeddin, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>181</sup> Abu İzzeddin, *Adva*, ts., s. 113.

âyetlerdeki hudud, kendi vezir yahud hududları olarak değeriendirilmektedir. Ayrıca bu firkada hurûfilik tesirleri de görülmektedir.<sup>182</sup>

Son olarak şunu ifade edelim. Bütün bunlar dikkate alındığında, Dürzîliğin bazı dînî ve felsefî sistemlerden derlenip geliştirilen ve buldukları bölgelerdeki eski kültürlerden geniş ölçüde etkilenen bir mezheb olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca misafirperverlik, israftan sakınmak, ahlâki değeriilere önem vermek gibi özellikleri bulunan Dürzîler, yukarıda bahsetmeye çalıştığımız gibi “İslâm esaslarını hiçe saydıkları, başta *Kur’ân-ı Kerîm* olmak üzere îmân esaslarını da keyfî olarak tahrîf ve tağyîr ettikleri için” müslüman sayılmazlar.

---

<sup>182</sup> Mustafa Öz, *Dürzîlik*, Fotokopi Nüsha, y.y., ts., s. 60.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İMÂMİYYE ŞÂ'İSİ VE KUR'ÂN'LA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 2.1. Kur'ân'la İlgili Temel Görüşler

*Kur'ân* kelimesinin türediği kök konusunda farklı görüşler vardır. Sünnî kaynaklı görüşleri, kelimenin hemzesiz ve hemzeli olduğunu savunanlar olarak iki grupta ele almak mümkündür. Hemzesiz olduğunu söyleyenler içinde yer alan İmam Şâfiî'den rivayet edilen, başka ilim adamlarında desteklediği birinci görüşe göre kelime harf-i târifli olarak *el-Kur'ân* şeklindedir ve ne **karæ** fiilinden ne de başka bir kökten türemiştir.<sup>183</sup> el-Eş'ârî ile birlikte bir grup âlime göre kelime '**karn**' kökünden türemiştir ve "bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, toplamak, katmak" anlamındadır. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ ve Kurtubî ise '*Kur'ân*' kelimesine kök olarak '**karâ'in**'i gösterirler. Çünkü *Kur'ân* âyetlerinden bir kısmı diğerini tasdîk etmekte ve âyetler birbirine benzemektedir.<sup>184</sup>

*Kur'ân-ı Kerîm* âyetlerinde de bu tür mânâları görmek mümkündür. "Ey Muhammed, Cebrâil sana *Kur'ân*'ı okurken, acele ederek onunla beraber dilini oynatma. Onu bir araya toplamak ve okutmak şüphesiz bizim işimizdir. Biz onu Cebrâil'e okuttuğumuz zaman sen onun okuyuşunu izle."<sup>185</sup> Abdullah b. Abbas, Katâde b. Diâme, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn-i Cerîr et-Taberî, Zeccâc, Bâkılânî gibi âlimlerle çağdaş ilim adamlarından Elmalılı Muhammed Hamdî ve Muhammed Tâhir b. Âşûr '*el-Kur'ân*' isminin **karæ** fiilinden türeyen hemzeli bir kelime olduğu görüşündedirler.<sup>186</sup>

İslâm vahyinin **ikra** (oku) buyruğu ile başlaması, *Kur'ân*'da '**karæ**' kökünün **okuma** anlamında on yedi yerde kullanılması ve *Kur'ân*'ın çok okunması tavsiye edilen bir kitap olması gibi sebepler dikkate alındığında *Kur'ân* isminin **okumak** anlamına gelen '**karæ**' fiilinden türediğini kabul etmek daha doğru görünmektedir. Farantz Bûhi ve Welch, pek çok batılı ilim adamının *Kur'ân* kelimesinin Süryânîce'deki **yazı-metin okumak; kilisede yapılan ders** mânâlarındaki '**karyânâ**' kökünden türediğini kabul ettiğini ifade ederler. '**Karæ**' nin asıl kök anlamı îtibariyle doğrudan **kırâat** ve **tilâvet** anlamına gelmediğini Arap diltçileri de belirtmektedir. Ancak kelime *Kur'ân*'ın indiği

<sup>183</sup> Beyhakî, *Menâkıbû's-Şâfiî*, Nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1971, I, 277.

<sup>184</sup> Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Yusuf Abdurrahman, Beyrut 1994, I, 374.

<sup>185</sup> Kıyamet (75), 16-18.

<sup>186</sup> Abdülhamit Birişik, "*Kur'ân*" Mad., *D.İ.A.*, T.D.V. Yay., XXVI, 383.



yıllar öncesinden îtibaren “okumak, bir bilgiyi zihinde muhafaza etmek” mânâsında da kullanılmıştır.<sup>187</sup>

Yine Sünnî kaynaklarda *Kur’ân*’ın terim anlamıyla ilgili olarak çeşitli tanımlamalar yapılmış, bunlar büyük ölçüde bir araya getirilerek şöyle bir târife ulaşılmıştır: “*Kur’ân*, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti tam anlamıyla bilinmeyen bir şekilde son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s)’e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha Sûresiyle başlayıp, Nâs Sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı arapça mûciz bir kelâmdır.” Bu târife göre Hz. Peygamber’e indirilmeyen kitap ve sahîfelere, *Kur’ân*’ın tercümesine veya *Kur’ân*’ın mânâlarının Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş şekline, Hz. Osman’ın mushaflarının hattına uymayan kırâatlere ve kudsî hadislere *Kur’ân* denilemez.<sup>188</sup>

Konu hakkında Şîilerin görüşlerine gelince: Şî âlimlerinden Muhammed Rıza el-Muzaffer şöyle der; *Kur’ân-ı Kerîm*’in, Allahû Teâlâ tarafından, Peygamber-i Ekrem (s.a.s)’e vahyedilen ilâhî kitap olduğuna, o kitabın insanların ihtiyaçları olan her şeyi bildirdiğine, belâğat ve fesâhatta eşi bulunmayan, bulunmasına da imkân düşünemeyen, aynı zamanda en yüce gerçekleri ihtivâ eden, bütün insanları acze düşüren ebedî bir mûcize olduğuna inanmaktayız. Tebdîl, tahrîf ve tağyîr gibi şeylerden korunmuştur. Bugün elimizde bulunan ve okunan *Kur’ân-ı Kerîm*, Hz. Peygamber (s.a.v)’e vahyedilen *Kur’ân-ı Kerîm*’in aynısıdır. Bu hususta başka iddiada bulunan, mugalâtaya girişen, buna benzer bir davaya kalkışan kimselerin hepside hidâyetten sapmıştır.<sup>189</sup> Ayrıca şu âyet-i kerîme bu inancın en açık delilidir; “Ne önceden onun hükümlerini iptal eden bir kitap gelmiştir, ne de ondan sonra gelir ve bâtil ona zarar veremez.”<sup>190</sup>

Yine Rıza el-Muzaffer kitaplara îmânla ilgili olarak: “Peygamberlere verilen kitaplara ve onlara inenlere inanmak vâciptir. Ancak bugün insanların elinde bulunan *Tevrât* ve *İncîl*’in indirildiği gibi olmayıp değiştirildiği, Mûsa ve İsa aleyhimüsselâmın zamanlarından sonra, dileklerine uyan, istediklerini yapan kişiler tarafından bu kitaplara birçok şeyler eklendiği sabittir. *Kur’ân*’da ise her hangi bir ekleme veya çıkarma gibi

<sup>187</sup> Birışık, “Kur’ân” Mad., a.y., XXVI, 383.

<sup>188</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, Nşr. Ebû Mus’ab M. Said el-Bedrfî, Beyrut 1992, s. 62; Hamdi Döndüren-Naci Yengin, Ş.İ.A., V, 12.

<sup>189</sup> Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdûlbâkî Gölpinarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978, s. 47.

<sup>190</sup> Fussilet (41), 42.

bir şey olmamış, indiği gibi korunmuştur ve kıyamete kadar da bu özelliğini korumaya devam edecektir” demektedir.<sup>191</sup>

Câferîler’in birinci derecede hadis kitapları olan el-Usûl mine’l-Kâfi’de yer aldığına göre, Câfer-i Sâdık, Hz. Ali’nin *Kur’ân*’ın nüzülü hakkında şöyle bir konuşmasını rivayet etmiştir:

“Ey insanlar, Yüce Allah sizlere Rasûlullah (s.a.s)’i peygamber olarak göndermiştir. O’na kitabını hak ve gerçek olarak indirmiştir. O zamanlar sizler kitabı ve onu indiren Yaratıcıyı, Peygamberi ve onu gönderen İlâhı, Rabbi bilmezsiniz. Yüce Allah bu kitabı peygamberlerin gönderilmesine ara verildiği fetret devrinde ve milletlerin gaflete daldıkları bir zamanda, cehâletin her yana yayıldığı, fitnenin her yeri kuşattığı, sağlam olan her şeyin sarsıldığı bir zamanda indirmiştir. Bu *Kur’ân*, kimsenin hakkı görmez olduğu, zulmün ve haksızlığın yapıldığı, din duygusunun yok olduğu, herkesin birbiriyle savaşa tuttuğu bir devirde indirilmiştir. Bu *Kur’ân*, dünya bahçelerinin sarardığı, o bahçedeki ağaçların dallarının kuruduğu, yapraklarının darmadağın olduğu, artık meyve vermesinden ümitlerin kesildiği, bahçelerin suyunun yerin dibine battığı bir zamanda inmiştir. O zamanlar hidâyet önderleri yok olmuşlar, bayağılık ve aşağılıkta ileri gelenler onların yerini almıştı. Dünya, üzerinde hayat sürenlere yüz çevirmiş, suratını asmış, kimsenin talihi gülmez olmuştu. Dünyanın meyvesi fitne olmuş, yiyeceği lâşe haline gelmiş, iç gömleği korku, dış elbisesi ise kılıç olmuştu. Sizler darmadağın bir halde idiniz. Dünyanın kara günleri sizleri de karartmıştı. İnsanlar akrabaları ile ilişkilerini kesmişler, birbirlerinin kanını dökmeye başlamışlar, kendi çocuklarını dipdiri toprağa gömer olmuşlardı. Hoş yaşamaya bakılır olmuş, dünyanın düşük ve süflî refahı aranır olmuştu. Kimse Yüce Allah’tan sevap beklemez olmuş, vallahî herkes onun cezasından korkmaz hale gelmişti. İnsanların dirileri hiçbir gerçeği görmez kör ve necis, ölüleri ise ateşte kıvranıyordu. İşte tam bu esnada Rasûlullah bu insanlığa ilk gönderilen kitaplarda var olan ve kendinden önceki kitapları doğrulayan, helalı haram şüphesinden ayıran bir kitap getirdi. İşte bu kitap *Kur’ân-ı Kerîm*’dir. Bu kitabı konuşurmak isteyin ama o size asla konuşmayacaktır. Bu kitap hakkında size diyorum ki, bunun içinde geçmişte olanların bilgisi ve kıyamete kadar olacakların haberi vardır. Aranızda yaptığınız fiillerin ve tasarrufların hükmü ve

<sup>191</sup> Rıza el-Muzaffer, *a.g.e.*, s. 44-45.

aranızda çıkan her türlü anlaşmazlığın çözümü vardır. *Kur'ân* hakkında bana soracağınız her şeyi size bildiririm.<sup>192</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s)'in birçok kesin ve güvenilir rivâyetlerle isbat olunan mûcizeleri vardır. Ancak şimdiye kadar yaşayan mûcizesi *Kur'ân-ı Kerîm*'dir. Bu kitap semavî kitap olarak altı bin küsur âyete ve yüzondört büyük ve küçük sûreye şâmildir. *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyetleri Peygamber-i Ekrem (s.a.s)'e yirmi üç yıllık bi'set ve dâvet zamanlarında, çeşitli münasebetlerle tadrîcen (zaman zaman) nâzil olmuştur.<sup>193</sup>

Der Râh-ı Hak da eserinde *Kur'ân*'a geniş yer ayırmış ve *Kur'ân*'ı **Ebedî Mûcize** olarak vasfederek şöyle demiştir: “*Kur'ân*, insanın fikir ufkunda İslâm'ın ebedî senet ve belgesi olarak parladı. İnsanî aydın fikirlerin en yüce noktasında olan Muhammed (s.a.s)'in yüce dîninin doruğunda, daima bir meş'ale parlamaktadır. Ve güneş doğudan doğdukça parlayacaktır. Allah'ın emirleri nurdur ki; onun ışığı, güneşin ışığı gibi bütün asırlarda, çağlarda, her zaman ve sonsuza dek bütün insan kitlelerinin hayatının devamı ve saadetinin temini için zarûridir. İnsanların hidâyeti için gerekli olan her şeyin esas ve temeli onda mevcuttur. İnanç temellerini, insan ile Allah ilişkilerini, bu ilişkiyi sağlamlaştırmanın yollarını akıp giden nehirlerin berrak sularının yumuşaklığı ve güçlü dağların sağlamlığı kadar, çekici, fasih ve sağlam bir anlatım ile beyân ediyor. Halkın ictimâî (sosyal) görevlerini açıklıyor ve iyi geçinme tarzını öğretiyor. Kitlesele bölünmeleri ve uyumsuz fâsılları bir kenara itiyor. İnsanların üstünlüğünü, kardeşliğini, eşitliğini ve iyi eğitilmesini istiyor.”<sup>194</sup>

Müfid de, Hz. Peygamber'in en önemli mûcizesinin *Kur'ân-ı Kerîm* olduğunu belirtmiştir. O, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delîli olarak; Arap-acem, umum-husus bütün insanlara *Kur'ân*'ın üstün gelmesini göstermiştir. Arapların edebiyat, fesâhat ve belâğat sahalarında çok ileri seviyede olmalarına rağmen *Kur'ân*'ın meydan okuması (tehaddî) karşısında âciz kalmışlar ve sözle ona karşı koymaya güçleri yetmediğinden kılıçla savaşmayı tercih etmişlerdir. Ona göre bu durum, inkârcıların *Kur'ân* karşısında çaresiz kaldıklarının en önemli delilidir.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 60-61.

<sup>193</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, İslâmî Kültür ve İlişkiler Mrk. Trc. ve Yay. Müd., Tahran 1998, s. 141.

<sup>194</sup> Der Râh-ı Hak, *Ehl-i Beyt mektebine Göre İslâm'da Usûl-ü-Dîn*, y.y., ts., s.144.

<sup>195</sup> Muhammed b. Muhammed Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-usûl*, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 41-42.

Bu bilgiler ışığı altında şunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Dînî düşüncelerde diğer düşünceler gibi kendisine, öğelerinin ortaya çıktığı ve dayandığı bir kaynak ister. Semavî din olan İslâm dînînin de tek kaynağı *Kur'ân-ı Kerîm*'dir. Onun için ister Şîî, ister Sünnî veya herhangi bir İslâmî grup tek kaynak olarak kendilerine O'nu rehber edinmişlerdir. Ayrıca *Kur'ân-ı Kerîm*'in tek kaynak olması, diğer sahih düşünce kaynaklarını ve delilleri îtibarsız kılmaz.

## 2.2.Kur'ân'ın Cem'i ve Mushaflaşma Süreci

### 2.2.1. Cem kavramı

#### 2.2.1.1. Lügat anlamı:

**C.M.A** lafzı, fiil olarak 'bir şeyi diğer şeye katmak, eklemek, ilâve etmek, yaklaştırmak, farklı şeyleri birleştirmek,'<sup>196</sup> isim olarak 'insanlar topluluğu,'<sup>197</sup> ismi bilinmeyen bir çeşit renkli hurma, insanların toplandığı yer, insanların bir araya geldiği zaman dilimi,<sup>198</sup> insanların özel olarak toplandığı gün'<sup>199</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İnsanların toplandığı yeri ifade ettiği için mescide câmi de denmiştir.<sup>200</sup>

Arap toplumunda, karnında çocuğu ölen kadın için '**Mâtet bi Cüm'i**' ifadesi kullanılır. Cum'a'da, karnında yavrusu olan dişi deve anlamına gelir.<sup>201</sup> Buradan hareketle **cem** kelimesinin önemli bir şeyi muhafaza edip korumak anlamına geldiği sonucuna ulaşmamız mümkündür.

Burada zikretmeye çalıştığımız **cem** lafzı ve türevlerinden de anlaşıldığı üzere, bu kelime daha çok **toplama** ve **bir araya getirme** bazen de **koruyup muhafaza etme** anlamında kullanılmaktadır.

#### 2.2.1.2. Terim anlamı

**Cem** kelimesi yukarıda zikrettiğimiz **toplama** ve **muhafaza etme** anlamı yanında sözlüklerde pek karşılaşılmayan, daha çok tefsir ve hadîs literatüründe

<sup>196</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire 1964-1967, I, 397; İbn-i Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Cîl, ts., I, 479; Ragıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts., s. 96; Firûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, trc. Mütercim Asım Efendi, Takvimhâne-i Amire, İstanbul 1851,III, 14.

<sup>197</sup> Ahmed el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 399; Hammâd el-Fârâbî Cevherî, *Sihâhü'l-Lüga*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar, Matabiu Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, ts., III, 1198.

<sup>198</sup> Ahmed el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 400; Hammad el-Fârâbî Cevherî, *a.g.e.*, III, 1198; İbn-i Fâris, *a.g.e.*, I, 480.

<sup>199</sup> Ahmed el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 398.

<sup>200</sup> Ragıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 97; Ahmed el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 400.

<sup>201</sup> Ahmed el-Ezherî, *a.g.e.*, I, 398-399.

kullanılan bazı farklı anlamlara da gelmektedir. Bu anlam üç noktada birleşir. Ezberleme, yazma ve okuma. Müfessir Âlûsî, **cem** kelimesinin bazen ezberleme anlamına geldiğini söyler. Ona göre Hz. Ali'nin, Peygamberimiz vefat ettiğinde *Kur'ân*'ı henüz cem etmediği şeklindeki rivâyetlerden bazıları zayıf, bazıları uydurma, bazıları ise doğrudur. Doğru olanlara gelince ona göre buradaki **cem** ile kastedilen şey ezberdir.<sup>202</sup>

Sehâvî de bu kelimenin yazma anlamına geldiğini söyler ve buna delil olarak *Kur'ân*'ın isimlerinden birinin de **el-Kitap** olduğunu, kitap ile ilgili olan **ketebe** fiilinin, **cemea** anlamına geldiğini ve harflerin birbirine yaklaştırılması, cem edilmesinin **ketebe** lafzıyla ifade edildiğini belirtir.<sup>203</sup> Yani ona göre, **cemea** fiiliyle **ketebe** fiili aynı anlama gelen iki lafızdır.

**Fu'lân** veznindeki *Kur'ân* lafzının kökü olan **karæ** kelimesi, **cemea** anlamına gelir. Zeccâc: "Kare'tü'l-Mâe fi'l-Havzi" ibaresinin **suyu havuzda topladım** anlamına geldiğini söyler. Hadislerde sürekli tekrarlanan "*el-Kur'ân*, *el-Kârî*, *el-Kırâet*" kelimelerinin **toplamak** anlamına geldiği söylenir. *Kur'ân*'ın bu tür isimlerle isimlendirilmesinin nedeni onun kıssa, emir-nehîy, va'd-vaîd, âyet ve sûreleri bünyesinde ihtivâ etmesinden dolayıdır.<sup>204</sup>

Sonuç olarak, **cem** kelimesi terim anlamıyla; *Kur'ân*'ın ezberlenmesi, yazılması, okunması ve yazılı metinlerin bir araya toplanması mânâlarına gelir.<sup>205</sup> Yazma anlamına gelen cem, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleşmiş, Hz. Osman döneminde ise *Kur'ân*'ın istinsâhı vukû bulmuştur.<sup>206</sup>

### 2.2.1.3. Mushaf kavramı:

İlk önce Sünnî kaynaklardan faydalanarak konu hakkında bilgi vermeye çalışalım. Mushaf, iki kapak arasında toplanan sahîfelerden oluşan **kitap** anlamındadır ve İslâm'ın mukaddes kitabı *Kur'ân-ı Kerîm*'in isimlerinden biridir. Theodor Nöldeke

<sup>202</sup> Mahmud b. Abdullah Âlûsî, *Rûhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 22.

<sup>203</sup> Âlamu'd-Dîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâku'l-İkra*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mekke 1987, I, 28.

<sup>204</sup> Adnan Muhammed Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ilâ Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânü Î'câzuhû*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s. 45.

<sup>205</sup> Ragıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s.96; Fîrûzabâdî, *a.g.e.*, III, 14; Ebû Abdillâh Muhammed İbn-i Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957, II, 338; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ümmâl*, Halep 1977, II, 584.

<sup>206</sup> Muhammed Abdu'l-Azim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire 1943, I, 240.

bu kelimenin Habeşçe'den alındığını söylüyorsa da<sup>207</sup> aslında Arapçadır ve İslâm öncesi şâirlerin şiirlerinde de aynı mânâda kullanılmıştır.<sup>208</sup>

*Kur'ân-ı Kerîm*'e, Hz. Peygamber hayatta iken vahyin nüzulü devam ettiği ve iki kapak arasındaki toplanmış tam bir kitap haline gelmediği için **Mushaf** adı verilmemişti. Bu ad O'na ancak, Hz. Ebû Bekir'in halîfeliği sırasında *Kur'ân-ı Kerîm* bir kitap halinde toplandıktan sonra verilmiştir.<sup>209</sup>

Hz. Ebû Bekir'in emriyle Zeyd b. Sâbit tarafından toplanıp tertip olunan bu mushaftan başka sahabeden Ubeyy İbn-i Ka'b, Abdullah İbn-i Mesûd, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah İbn-i Abbas ve Câfer-i Sâdık'ın da *Kur'ân-ı Kerîm*'i ayrı mushaflarda topladıklarına dair bazı rivâyetler vardır. İbnü'n-Nedîm, kendi eserinde bu mushaflar hakkında kısa bilgiler vermektedir.<sup>210</sup>

*Kur'ân-ı Kerîm* âyetlerinin bir **mushafta** toplanması düşüncesi ilk olarak Hz. Ömer tarafından -Yermük ve Yemâme savaşlarında çok sayıda *Kur'ân* hafızının şehîd olması dolayısıyla *Kur'ân-ı Kerîm*'in kaybolacağı endişesiyle- ortaya atılmış, Hz. Ebû Bekir'de buna kâni olarak *Kur'ân* âyetlerinin tamamının bir mushafta toplanması işi ile Zeyd b. Sâbit'i görevlendirmişti. Sahabîlerde kendilerinde bulunan yazılı âyetleri Zeyd'e getirmeleri duyuruldu. Böylece bütün *Kur'ân* âyetleri Kureyş lehçesi esas alınarak bir araya toplanıp yazıldı. Yazılan bu mushaf Hz. Ebû Bekir'e teslim edildi. Vefatına kadar da onun yanında kaldı. O'nun ölümünden sonra bu mushaf Hz. Ömer'e, ondan da kızı Hafsaya geçti. Ve daha sonra Hz. Osman zamanında da çoğaltılarak beldelere gönderildi.<sup>211</sup>

#### 2.2.1.4. Kur'ân'ın Hz Peygamber döneminde mushaf haline getirilememesinin sebepleri

Çeyrek asırlık bir süre zarfında, değişik zaman aralıkları ile nâzil olup, Hz. Peygamber'in huzurunda farklı malzemelere yazılmış olan *Kur'ân'ın* tamamı, o

<sup>207</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed b.Mükerrem b.Ali el-Ensârî İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1987, VIII, 186; Theodor Nöldeke, "Mushaf" Mad., *İ.A.*, 278.

<sup>208</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Kur'ân*, Baroda 1938, s. 193-194'ten naklen Bedrettin Çetiner, "Mushaf" Mad., *Ş.İ.A.*, V, 355.

<sup>209</sup> Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü't-Türâs, Kahire 1978, I, 69.

<sup>210</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Lübnan, ts., s. 39-42.

<sup>211</sup> Abdullah İbn-i Ebî Davûd es-Sicistanî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Mısır 1936, s. 5-10; Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 3.

dönemde toplanıp sûreleri sıraya konulamamış ve bir mushaf haline getirilememiştir.<sup>212</sup> Rivâyetlerde, bazı sahabîlerin ellerindeki nüshalarda sûrelerin tertîbi açısından farklılıklar olduğu, bazı mushaflarda fazladan ifadelerin bulunduğu ve bunların bugünkü *Kur'ân*'da yer almadığı, yine bazı âyetlerin okunduğu halde mushafa yazılmadığı belirtilir. Bütün bunlardan Peygamberimiz vefat ederken *Kur'ân*'ın henüz toplanmadığı ve sûrelerin tertip de edilmediği sonucu çıkarılabilir.<sup>213</sup>

Ayrıca *Kur'ân*'ın tamamının bir hamlede indirilmeyişi ve Rasûlullah (s.a.s) zamanında mushaf haline getirilemeyişi çeşitli hikmetlere dayanır. İslâm âlimleri bunlardan bir kısmını tesbit etmeye çalışmışlardır. Bazılarını nakletmeye çalışalım.

Evvela Cenab-ı Hak, kâfirlerin: “O küfredenler (şöyle) dedi: O’na *Kur'ân* bir hamlede toplu bir halde indirilmeli değil miydi?” Sorularına cevaben: “Biz Onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık. Onu âyet âyet ayırdık”<sup>214</sup> buyurarak, bunun sebebinin “Rasûlullah (s.a.s)’in kalbine hakkıyla yerleştirmek” olduğunu bildirmiştir.<sup>215</sup>

Bazı tefsirlerde bu hikmet, Peygamberimizin “ümmî” oluşu ile îzah edilmiştir. Nitekim meâlini sunduğumuz âyetin mânâsı: “*Kur'ân*’ı ona ezberletmemiz için” demektir. Çünkü Nebî (s.a.s) okuma yazma bilmeyen “ümmî” idi. *Kur'ân*’ı ezberlemesi kendine kolay olsun diye kısım kısım indirilmiştir. Diğer peygamberler ise okuryazar olduklarından, onların kitaplarının tamamını birden toplamaları mümkün olabilirdi<sup>216</sup> şeklinde tefsir edilmiştir.

İbn-i Fûrek bu konuda şöyle der: “*Tevrât*, okuma yazma bilen Mûsa Peygamber’e, tamamı birden inmiştir. *Kur'ân* ise Ümmî Nebî (s.a.s)’e azar azar inmiştir. Onun hepsinin birden inmemesinin sebeplerinden biri de içinde nâsih ve mensûhun bulunuşudur.”<sup>217</sup>

Hz. Peygamber döneminde dağınık olan *Kur'ân* metinlerinin bir mushaf haline getirilemeyişiyle ilgili olarak kaynaklarda zikredilen sebepler kısaca şunlardır:

**1.** *Kur'ân*'ın tamamı Hz. Peygamber’e bir defada indirilmeyip yirmi küsur senede peyder pey indirilmiştir.

<sup>212</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, Beyrut 1992, I, 63.

<sup>213</sup> Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-Mecîd*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997, s.52.

<sup>214</sup> Furkân (25), 32.

<sup>215</sup> Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır 1957, I, 32.

<sup>216</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Mısır 1949, II, 407; Muhammed b. Abdillâh Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1349, IV, 70 v.d.

<sup>217</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 231.

2. *Kur'ân*'ın inen âyet ve sûreleri nüzul sırasına göre değildi.<sup>218</sup>

3. Son inen âyet ile Hz. Peygamber'in vefatı arasındaki zaman aralığı çok azdı.<sup>219</sup> Bunun üç saat, yedi gün, dokuz gün, yirmi bir veya seksen bir gün olduğu söylenir ki çoğunluğun kanaatine göre bu dokuz gecedir.<sup>220</sup> Bu kadar kısa bir sürede *Kur'ân*'ın bir araya toplanıp yazılması çok güçtür. Çünkü Zeyd b. Sâbit, dağınık yerlerde bulunan *Kur'ân* metinlerini ancak bir yıllık sürede toplayabilmiştir.<sup>221</sup>

4. Nüzul sürecinde *Kur'ân*'ın bir mushafta cem edilmesi hiç düşünülmemiştir. Zaten Hz. Peygamber de böyle bir şeyi hedeflememiştir.<sup>222</sup> Çünkü, Hz. Peygamber Sahâbenin *Kur'ân*'ı ezberlemesine daha fazla önem veriyordu.<sup>223</sup>

5. Rasûlullah'ın hayatının son aylarından itibaren Ridde ile ilgili faaliyetler hükümetin ve cemaatin başka bir işle uğraşmasına meydan bırakmıyordu.<sup>224</sup>

6. *Kur'ân*'ın toplanmasına gerektirecek sebepler henüz ortada yoktu. Meselâ, o dönemde pek çok Kurrâ vardı. İslâm henüz diğer beldelere yayılmaya başlamayıp, fitne hareketleri zuhur etmemiştir. Ezber geleneği yazı geleneğinden daha yaygındı. Yazı malzemesi kolay temin edilemiyordu. Hz. Peygamber, *Kur'ân*'ın ezberlenmesine her şeyden daha fazla önem veriyordu. Hz. Ebû Bekir dönemindeki Yemâme Savaşı ve Hz. Osman zamanındaki *Kur'ân*'ın çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilmesini zorunlu kılan kırâat ihtilafları gibi hâdiseler henüz mevcut değildi.<sup>225</sup>

7. İnen bazı âyetlerin tilâvet veya hüküm yönünden nesh olma ihtimali vardı.<sup>226</sup> Eğer *Kur'ân* o andaki haliyle bir mushafa yazılsa ve uzak beldelere gidenler de bunları yanlarında götürselerdi, daha sonra bir değişikliğe uğramaları söz konusu olabilir ve bazı karışıklıklar ortaya çıkabilirdi. Hz. Peygamber nesh olacak âyetlerin tamamının sonuçlanmasını beklediği için *Kur'ân*'ı cem etmemiştir.<sup>227</sup>

<sup>218</sup> Abdülazim ez-Zerkanî, *a.g.e.*, I, 248.

<sup>219</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Nşr. Râtıb Hakimî, y.y., t.s., s. 7-8.

<sup>220</sup> Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran, ts., VII, 104; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul 1988, I, 488; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996, s. 229.

<sup>221</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Târîhi Kur'ân*, İstanbul 1956, s. 10; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul 1982, s. 93.

<sup>222</sup> Kevserî, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>223</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin, *Tarihu'l-Kur'ân'il Kerîm*, İskenderiye, ts., s. 132.

<sup>224</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, çev. Mehmet Sait Mutlu, Ankara 1991, s. 52.

<sup>225</sup> Zerkanî, *a.g.e.*, I, 248.

<sup>226</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 163; İzmirli, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>227</sup> Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., XXIV, 264; Muhammed b. Ebû Bekr Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., VII, 163.



Bize göre o dönemde *Kur'ân*'ın bir Mushaf haline getirilememesinin en başta gelen sebepleri, *Kur'ân*'ın tadrîcen inmeye devam etmesi, o sırada buna ihtiyaç duyulmaması, böyle bir meselenin gündeme gelmemiş olması ve vahyin bitimiyle Hz. Peygamber'in vefatı arasındaki zaman sürecinin kısalığıdır.

### 2.2.1.5 Cem ve Mushaflaşma ile ilgili Şîa'nın görüşü

*Kur'ân-ı Kerîm*'in cem'i hususunda da İmâmiyye, Ehl-i Sünnet'e göre farklı bir kanaati benimser. Ehl-i Sünnet'e göre *Kur'ân*, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında kurulan bir heyet tarafından Rasûlullah (s.a.s.) zamanında yazılmış metinler bir araya getirilmek suretiyle toplanmış ve Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında da çoğaltılmıştır. İmâmiyye'ye göre ise *Kur'ân-ı Kerîm*, Hz. Ali tarafından toplanmış ve onun metni esas alınmıştır.<sup>228</sup>

Yine İmâmiyye'den Şeyh Sâduk'a göre *Kur'ân*, Ramazan ayında Kadir gecesinde el-Beytu'l-Ma'mura bir defada ve sonra oradan yirmi yıllık süre içinde inmiştir.<sup>229</sup> Şeyh Müfid ise bu görüşe, âhâd hadislerle dayandırıldığını ileri sürerek karşı çıkar ve onun ihtiyaca mebnî parça parça indirildiğini söyler.<sup>230</sup>

Şîi âlimlerinden Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, tanınmış kitabı *el-İhticac*'da, Ebû Zerr el-Gifârî'den şöyle dediğini nakletmiştir:

“Rasûlullah (s.a.s) vefat ettiği zaman Ali (a.s) *Kur'ân*'ı cem etti ve Rasûlullah (s.a.s)'in vasiyet ettiği gibi onu Muhacirlerle, Ensar'a getirip arz etti. Ebû Bekir onu açınca açtığı ilk sayfada karşısına o toplumun yaptığı skandallar çıktı. Ömer hemen atıldı ve 'Ali onu geri götür! Bizim ona ihtiyacımız yok'dedi. Ali (a.s) O'nu aldı ve dönüp gitti. Sonra Zeyd b. Sâbit getirildi. *Kur'ân* kârîsi idi. Ömer ona 'Ali bir *Kur'ân* getirdi. İçinde Muhacirlerle Ensar'ın skandalları vardı. Biz senin *Kur'ân*'ı te'lîf etmen ve Muhacirlerle Ensar hakkındaki skandalları ve yaralayıcı ifadeleri çıkarman görüşündeyiz' dedi. Zeyd buna olumlu karşılık verdi. Ömer halîfe olunca kendi aralarında tahrîf etmek amacıyla Ali (a.s)'dan o *Kur'ân*'ı kendilerine vermesini istedi ve şöyle dedi: 'Ey Ebû Hasen! Ebû Bekir'e getirdiğin *Kur'ân*'ı getirsen de üzerinde birleşsek.' Bunun üzerine aleyhisselâm 'Heyhat! Buna hiç imkân yok! Ben O'nu Ebû Bekir'e getirdim ki sizin aleyhinize bir hüccet olsun ve kıyamet gününde de biz gafildik

<sup>228</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, Tahran 1388, I, 239-240.

<sup>229</sup> Kummî, *a.g.e.*, s. 100-101.

<sup>230</sup> Muhammed b. Muhammed Müfid, *Şerhu Akâidi-s-Sâduk ev Tashîhu'l-İ'tikâd*, Tebriz 1364, 211 v.d.

veya bize bunu getirmedi' demeyesiniz. Bende bulunan *Kur'ân*'a tertemiz olanlardan ve benim evladımdan olan varislerden başkası dokunamaz dedi. Buna mukabil Ömer: 'O'nun ortaya çıkarılması için belirli bir vakit var mı? diye sordu' Ali (a.s) 'evet' dedi, "Benim evladımdan olan kâim (mehdî) zuhûr ettiğinde insanları ona taşır ve sünnet onunla cârî olur" dedi.<sup>231</sup>

Kuleynî eserinde, Hişam b. Sâlim'den Ebû Abdillâh'ın şu sözünü nakleder; "Cebrâil'in Hz. Muhammed'e getirdiği *Kur'ân* 17.000 ayettir."<sup>232</sup>

Bilindiği üzere *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyetleri 6000 âyetin biraz üzerindedir. Şîh müfessir Ebû Ali et-Tabersî, Dehr Sûresi'nin bir âyetinin tefsîrinde, "*Kur'ân* âyetlerinin toplamı 6236 dır" der.<sup>233</sup>

İşte bu ve benzeri rivâyetler, Şîa'nın üç ayrı *Kur'ân*'ın varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim el-Kâfi'de, Ebû Basir'den nakledilen şu rivâyet buna teşkil eder: "Ebû Abdillâh'ın yanına geldim ve ona, canım sana feda olsun, sana bir mesele sormak istiyorum, burada sözümü duyabilecek senden başka kimse var mı? dedim. Ebû Abdillâh kendisi ile diğer oda arasındaki perdeyi kaldırdı, oraya baktı ve sonra şöyle dedi: 'Ne istiyorsan sor! Bunun üzerine taraftarların, Rasûlullah'ın Ali'ye bin ayrı kapıya açılan bir kapı öğrettiğinden bahsediyorlar, ne dersin, dedim. Ebû Abdillâh, Rasûlullah'ın Ali'ye her kapısı bin kapıya açılan, bin kapı öğrettiğini, söyledi. Ben de, Allah'a yemin ederim ki, bu ilimdir, dedim. Ebû Abdillâh, bir süre yere bakarak düşündü ve sonra, evet bu ilimdir; fakat senin bildiğin gibi bir ilim değildir, dedi ve şöyle devam etti: Ey Muhammed, **el-Camia** nedir? dedim. Ebû Abdillâh, şöyle dedi: O, boyu Rasûlullah'ın karışı ile yetmiş karış olan, Rasûlullah tarafından parça parça yazdırılan, Hz. Ali'nin sağ eli ile yazdığı, içerisinde yaralama diyetine kadar, helal ve haramla ilgili insanların ihtiyaç duyduğu her şey bulunan bir sahîfedir. Eliyle bana dokunarak, hazır mısın, ey Ebû Muhammed, dedi. Ben de, canım sana feda olsun, ben seninleyim, istediğini yap, dedim. Ebû Abdillâh, eliyle bana dürterek, **bu bir diyettir** dedi. Bunu söylerken öfkelenmiş gibiydi. Ben, Allah'a yemin olsun ki, bu ilimdir, dedim. Ebû Abdillâh, bu ilimdir; fakat senin bildiğin gibi bir ilim değildir, dedi. Bir müddet sustuktan sonra, **Cifr** bizdedir; sen Cifr'in ne olduğunu bilir misin? dedi. Cifr nedir? diye sorduğumda: O, Âdemden itibaren, bütün nebîlerin ve vasîlerin ilminin,

<sup>231</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, el-A'lemî Yayınları, Beyrut, ts., I, 155.

<sup>232</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 634.1.

<sup>233</sup> Ebû Ali Fadl b. el-Hasan b. Fadl et-Tabersî, *Mecmâu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1374, X, 406.

aynı şekilde İsrâil Oğullarından gelmiş geçmiş bütün ulemânın ilminin bulunduğu bir kitaptır, dedi. Ben, işte ilim budur, dediğimde, o, evet ilimdir; fakat senin bildiğin gibi bir ilim değildir. Ebû Abdillâh, bir süre sustuktan sonra **Fâtımâ'nın Mushafı**'da bizdedir; sen Fâtımâ'nın Mushafını bilir misin? dedi. Ben de, Fâtımâ'nın Mushafı'nın ne olduğunu sordum, şöyle cevap verdi: O, sizin elinizde bulunan *Kur'ân*'dan üç defa daha büyüktür ve onda sizdekenden bir harf dahi yoktur', dedi".<sup>234</sup>

Şîî âlim Şeyh Sâduk, kitabın da şu rivâyeti zikreder: "Muhammed b. Ömer el-Hâfız el-Bağdâdî, Abdullah b. Beşir'den, O el-Ecleh'ten, O Ebû Zübeyr'den, O da Câbir'den, Câbir'in Rasûlullah'ın şöyle dediğini işittiğini nakleder: Kıyamet gününde şu üç şey şikâyetçi olarak gelir: Mushaf, Mescid (Kâbe) ve benim yakınlarım (el-İtre). Mushaf şöyle der: Ey Rabbim, beni yırttılar ve yaktılar."<sup>235</sup> Şîa'nın seçkin müfessirlerinden Muhsin el-Kâşî, Ebû Câfer'in, "Allah'ın Kitabı'nda, bir fazlalık veya noksanlık olmasaydı, bize verilen hakkımız gizlenmezdi; Kâimimiz (el-Mehdî) ortaya çıktığı zaman, *Kur'ân* onu doğrulardı," dediğini nakleder.<sup>236</sup>

el-Kâfi'de Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr'dan şu rivâyet nakledilir: "Ebu'l-Hasan bana bir mushaf uzattı ve şöyle dedi: Onda olanı görmüyor musun? Bunun üzerine mushafı açtım ve onda geçen şu âyeti<sup>237</sup> okuduğumda, orada Kureyş'den 70 kişinin isimlerinin, babalarının isimleriyle birlikte zikredildiğini gördüm. O, mushafı kendisine göndermem için bana haber yolladı."<sup>238</sup>

Kemâlu'd-Dîn Meysem el-Bâhrânî, Şerhû Nehci'l-Belâğa adlı eserinde, Şîa'nın Hz. Osman'ı kötülerini zikreder. Onlardan birinde şöyle der: "Osman, insanları sadece Zeyd b. Sâbit'in kırâatı üzerine topladı ve diğer mushafları yaktırdı; *Kur'ân*'dan olduğuna asla şüphe olmayan bazı hususları da ondan çıkarttı."<sup>239</sup> el-Hüseynî'de **Envâr** adlı kitabında şöyle der: "*Kur'ân-ı Kerîm*'in inzâl edildiği şekilde, sadece müminlerin Emîri tarafından yazılmış olduğuna dair haberler her tarafa yayıldı."<sup>240</sup> Şîî muhaddis Muhammed el-Kuleynî'nin Câbir el-Cu'fi'den naklettiği meşhûr hadiste zikredilen bu rivâyeti te'yît etmektedir: "Ebû Câfer'in şöyle dediğini işittim: Her kim,

<sup>234</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 339-340-341.

<sup>235</sup> Kummî, *el-Hisâl*, Tahran 1302, s. 83.

<sup>236</sup> Muhsin el-Kâşî, *Tefsîru's-Sâfi*, (6. *Mukaddime*), Tahran bsk., y.y., s. 10.

<sup>237</sup> Beyyine (98), 1.

<sup>238</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, (*Kitâbu Fadlı'l Kur'ân*), II, 631; Ayrıca bkz., Hind bsk., s. 62.

<sup>239</sup> Meysem el-Bâhrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Tahran 1378, y.y., II, 1 v.d.

<sup>240</sup> Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nûmâniyye, fi Beyâni Neş'eti'l-İnsâniyye*, İran 1863, *Mukaddime*, s. 4.

*Kur'ân*'ın tamamını nâzil olduğu şekliyle topladığını iddia ederse, yalancıdır. Onu Allah'ın indirdiği şekilde toplayan ve koruyan, sadece Ali b. Ebî Tâlib ve ondan sonra imamlardır.”<sup>241</sup>

Yukarıda zikredildiği gibi Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.s.)'e indirdiği, Ali b. Ebî Tâlib'in de topladığı ve muhafaza ettiği bu Mushaf nerede? Kuleynî'nin Sâlim b. Seleme'den rivâyet ettiği şu hadis, bu soruya cevap verir: “Bir adam Ebû Abdillah'a *Kur'ân* okuyordu. Ben, onun, herkesin okuduğu *Kur'ân*'dan olmayan âyetler okuduğunu işittim. Bunun üzerine Ebû Abdillah, bu okuyuştan vazgeç: ‘Kâim ortaya çıkıncaya kadar, herkesin okuduğu gibi oku. Kâim ortaya çıktığı zaman, Allah'ın indirdiği kitabı, gerçeği üzere okuyacak ve Ali'nin yazdığı mushafı ortaya çıkaracaktır. Hz. Ali, yazıp bitirdiği zaman onu insanlara sunmuştu ve onlara şöyle demişti: Bu Allah'ın Hz. Muhammed'e inzâl ettiği, benim de iki kapak arasında topladığım kitaptır. Bunun üzerine orada bulunanlar: *Kur'ân*'ı bütünüyle ihtivâ eden mushaf bizdedir; seninkine ihtiyacımız yoktur, demişler, Ali'de onlara, onu topladığım da, okumanız için size göstermeseydim, hiçbir zaman onu göremezdiniz dedi.”<sup>242</sup>

Bu sebeple Şîfler, dönüşünü bekledikleri 12. imamın, yanında bu mushaf olduğu halde Serdâb'a girdiğine, burada yaşadığına, bu Serdâb'dan çıktığında mushafıda beraberinde çıkaracağına îtikâd ederler. Nitekim Şîflerin önde gelenlerinden Tabersî, kitabında bu konuda şunu nakleder: “Biz naklettiğimiz haberlerin çoğunda isnadı zikretmeyiz. Bunun sebebi de; ya bu haber üzerinde icmâ vardır veya akıl onun doğruluğunu kabul eder, ya da o haber bizim muhaliflerimizin arasında şöhret bulmuştur.”<sup>243</sup> Tabersî aynı eserinde şunu da nakleder: “Dönüşü beklenen 12. imam ortaya çıktığında yanında Rasûlullah'ın silahı ve kılıcı Zülfikar bulunur. Aynı şekilde onun yanında, içinde kıyamete kadar bütün taraftarlarının **Şîa** isimlerinin yazılı bulunduğu bir **Sahîfe** vardır. Yine uzunluğu 70 karış olan Âdemoğullarının ihtiyaç duyduğu her şeyi ihtivâ eden bir **Câmîa** mevcuttur. Büyük ve küçük ‘Cifr’de onun yanındadır. Cifr, koç derisindedir; içerisinde yaralama diyeti, kırbaç cezası, yarım ve üçte bir kırbaçlamaya kadar, insanların ihtiyaç duydukları bütün ilimler mevcuttur. Ayrıca 12. imamın yanında Hz. Fâtımâ'nın mushafı da vardır.”<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Kuleynî, a.g.e, (*Kitab'ul Hucce*, “*Kur'ân'ın Tamamını Ancak İmamlar Toplamışlardır Bâbı*”), I, 228.

<sup>242</sup> Kuleynî, a.g.e, II, 633.

<sup>243</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *El-İhticâc ala Ehl-i'l-Lucâc*, İran 1302, s. 1 v.d, (Mukaddime).

<sup>244</sup> Tabersî, a.g.e., s. 223.

Müfessir et-Tabersî şöyle demiştir: “...Abdullah b. Mes’ûd, Ubeyy b. Ka’b ve bunlar gibi bir grup sahabe *Kur’ân*’ı, Nebî’nin huzurunda birçok kez hatmetmişlerdir. İşte bunların tamamı biraz düşünme ile *Kur’ân*’ın kesinti ve dağınıklığa uğramaksızın cem’edilip tertip edildiğine delildir. Bu konuya İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet’ten muhalefet edenlere îtibar edilmez.”<sup>245</sup>

et-Tabâtabâî ile Muhaddis en-Nurî et-Tabersî ise diğer Şîî yazarların görüşlerinin aksine *Kur’ân*’ın Rasûlullah (s.a.s)’den sonra halîfeler döneminde cem’edildiğini kabul etmektedir. et-Tabâtabâî’ye göre *Kur’ân* Rasûlullah döneminde birçok yazı malzemesine yazılıyor ve sahabenin elinde bir çok sûreler bulunuyordu. Peygamber dönemini anlatan rivâyetlerde uzun-kısa sûrelerden bahsedilmesi gibi bazı hususlar bunu göstermektedir.<sup>246</sup>

*Kur’ân*’ın îzafî anlamda Peygamber’in sağlığında cem’edildiği isabetli tesbit olmakla birlikte; teknik mânâda *Kur’ân*’ın tertip edilerek **Mushaf** halinde cem’edilişini iddia etmek tarihî verilere ters görünmektedir.

Ebû Câfer ‘Ümm’ isimli eserinde şöyle demektedir: “Allah Teâlâ’nın, Peygamber Muhammed (s.a.s)’e inzâl buyurduğu bu *Kur’ân*’ın tamamıyla ilgili akîdemiz; bugün insanlar arasında yürürlükte olan iki kapak arasındaki mushaf’ın ihtivâ ettiği akîdedir. Daha fazlası değildir. Müslümanlar arasında bilinen sûre sayısı 114’tür. Bize göre Duha ve İnşirah, Fîl ve Kureyş, aynı şekilde Enfâl ve Tevbe sûreleri birer sûredir. Kim bize *Kur’ân*’ın bundan daha fazla olduğu îtikâdını nispet ederse o yalancıdır.”<sup>247</sup>

Ebû Bekir el-Enbarî, Süveyd b. Gafle’den şu rivâyeti yapar: “Hz. Ali’yi şöyle söylerken duydum: ‘Ey İnsanlar! Allah’tan sakının. Osman konusunda haddi aşmayın, ona **-Harrâk-ı Mesâhif = Mushafı yakan-** demekten sakının. Ömer b. Said’den şu rivâyet vârid olmuştur: “Ali b. Ebî Tâlib; Osman zamanında bu işi yapsaydım Osman’ın yaptığı gibi yapardım” dedi.<sup>248</sup> Bugün Şîîlerin, Hz. Osman Mushafına îtimatları, Hz. Ali’nin bu sözünden kaynaklanmaktadır.<sup>249</sup>

<sup>245</sup> Tabersî, *Mecmâü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dârü’l Mâ’rife, Beyrut 1986, I, 15.

<sup>246</sup> Mumammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzan fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-Alemî Li’l-Matbû, Beyrut 1973, XII, 127-128.

<sup>247</sup> Muhammed Abdullah Dıraz, *Mehal ila Kur’ân*, Kahire 1994, s. 39.

<sup>248</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 131; İbn-i Hacer, *el-Feth*, VIII, 635.

<sup>249</sup> Muhammed Bâkır Hüccetî, *Târihu Kur’ân*, Tahran, ts., s. 444.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz; Hz. Ebû Bekir'in hazırlattığı nüsha, onun ölümüyle Hz. Ömer'e geçmiş, Hz. Ömer'den de Hafsa'ya intikal etmiştir. Hafsa nüshası da, Hz. Osman metnine kaynak olmuştur. Dolayısıyla elimizde ki *Kur'ân*, Hafsa'ya geri götürülebilir. Yine şunu görmekteyiz ki, bu nüsha bizzat Allah Rasûlü'nün son arzının tertibine göre, Peygamber'in evinde korunan nüshadan alınarak tedvîn edilmiştir. Bu bakımdan Hz. Osman, derleme işine giriştiği zaman, elde asıl metne dair öylesine belge vardı ki, her türlü değişme derhal reddedilir, özellikle kötü niyetli bir taraflılık söz konusu olduğunda kıyametler kopardı.

Bu yazılı nüshalara ilâveten *Kur'ân*'ın tamamı sahabe tarafından ezberlenmişti. Eğer Hz. Osman Mushaf'ı hariç bütün mushafklar ortadan kaldırılmış olsaydı, elbet biri çıkıp değiştirilmiş ve kayıba uğratılmış yerleri hafızasından tamamlayacak ve onaracaktı.

Bütün bu rivayetler, Hz. Osman Mushafı'nın eksiksiz ve doğru olduğunu göstermektedir. Bu imtiyazları dolayısıyla Hz. Osman metni Müslümanlar tarafından çabucak ve kolayca kabul edilmiştir.

### 2.3. Tahrîf veya Kur'ân'ın Değiştirilip Değiştirilmediği Meselesi

#### 2.3.1 Tahrîf'e kelime ve ıstılâhî anlamıyla beraber genel bir bakış

'**Tahrîf**', yan, taraf, harf, dil, lehce ve dönmek, meyletmek anlamlarına gelen '**h.r.f**' kökünden türemiştir.<sup>250</sup> Bu kelimenin aslı, bir şeyi yönünden saptırmak (inhiraf)'tır. Yani bir şeyi bozmak, değiştirmek ve istikâmetinden saptırmak anlamını ifade etmektedir.<sup>251</sup>

Istılahda ise bir yazıyı, bir sözü aslî mânâsını değiştirecek şekilde bozmak demektir. Buna göre **tahrîf**, her hangi bir yazılı metni doğrudan doğruya değiştirmek, aslında doğru olan bir metni okurken keyfî olarak saptırmak, ayrıca söz konusu metinden bazı kısımları çıkarmak gibi muhtelif şekillerden ibarettir. Tahrîf kavramı genel olarak bu anlama gelmekle beraber özel olarak da kutsal kitapların Allah tarafından gönderildiği şekil üzere bırakılmayıp değiştirilmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> Ahmed Ayîd, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Esâsî*, Düz., Ahmed Muhtar Ömer, Alecco 1989, s. 368.

<sup>251</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IX, 41 v.d; Mahmud b. Abdullah Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'lArabî, Beyrut, ts., I, 306.

<sup>252</sup> Buhl, Fr., "Tahrîf" Mad., *İ.A.*, İstanbul 1977, IX, 667.

İslâm dînîne göre birkaç çeşit tahrîf vardır:

1. Bir kelimenin bazı harflerini yanlış telaffuz ederek ona başka mânâ vermek,

2. Bir hadîs veya âyete tefsir yoluyla değişik mânâ vermek,

3. Metinler arasında bile bile değişiklik yaparak *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hadîs-i Şerifler'de mevcut olmayan bir kelimeyi metinlere eklemek suretiyle varmış gibi göstermek.<sup>253</sup>

“**Tahrîfu'l-Kalem**” kalemi eğri yontmayı ifade eder. Herhangi bir şeyi **tahrîf etmek** onu “**eğmek**” demektir. Bu mânâda Ebû Hureyre'nin bir hadîsinde “kalpleri kaydıran, meylettiren” anlamına gelmektedir. Buradaki **muharrif** kelimesinin anlamı **muharrik**'tir diye bir görüş daha vardır. Kelâmın tahrîfi ise sözü “tağyîr etmek”, “değiştirmek” demektir.<sup>254</sup> Tahrîf kelimesi “bozma, kalem oynatma, değiştirme” anlamları ile Türkçeye de geçmiştir. Daha fazla kullanılan **tahrîfât** kelimesi ise “bir şeyin aslını bozma, değiştirme”yi ifade etmektedir.<sup>255</sup>

Dînî terminoloji içerisinde **tahrîf** kelimesinin kazandığı anlam ile dilsel anlamı arasında yakın bir ilişki görülmektedir. *Kur'ân*'da **tahrîf** kavramı ile yaklaşık aynı mânâda kullanılan iki kelime daha vardır. Bunlardan birisi **tağyîr** diğeri ise **tebdîl** kelimesidir. Tağyîr kelimesi, “Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe, Allah onların durumlarını değiştirmez”<sup>256</sup> âyetinde olduğu gibi “**değiştirmek**” anlamına gelmektedir. Tecdîl kelimesi ise bir şeyin sûretini değiştirmek, sözü tahrîf etmek, bir şeyin yerine başka bir şeyi bedel getirmek ifadeleri ile anlamlandırılmıştır<sup>257</sup> ki, *Kur'ân*'da daha çok bu son anlamı te'yîd eden örnekler vardır.<sup>258</sup>

Bu mânâyâ gelen âyetlerin tefsîri hakkında Şîî ve Sünnî müfessirler yaklaşık olarak aynı sözleri söylemişlerdir. Buna göre, âyetlerde Yahudî bilginlerinin *Tevrât*'ı anlam yönünden çarpıtmaları (tahrîf) ifade edilmiştir. Bunlar *Tevrât*'ta ki bir takım hükümleri uygulamaktan uzak durmuşlar, eğer recm cezası söz konusu ise bunu hadde, ölüm cezası var ise diyete çevirmişler; helalı haram, haramı helal kılmışlar, hadleri toplumun alt tabakasına uygulamışlar, saygın kişiler için başka formüller geliştirmişlerdir. Kendi elleriyle yazdıklarına “bunlar Allah'ın katındadır” demişler,

<sup>253</sup> Osman Cilacı, “Tahrîf” Mad., *Ş.İ.A.*, VII, 363.

<sup>254</sup> Âlûsî, *a.g.e.*, I, 306 v.d.

<sup>255</sup> Mustafa Nihat Özön, *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1979, s. 807.

<sup>256</sup> Ra'd (13), 11; En'am (6), 53.

<sup>257</sup> Ahmed Ayîd, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>258</sup> Bakara (2), 58; A'râf (7), 162; Nahl (16), 101.

*Tevrât*'ı Allah'ın rızasına muhâlif olarak hevalarına göre te'vîl etmişlerdir. Hadislerde de tahrîf kelimesi bu anlamlara yakın bir şekilde geçmektedir.<sup>259</sup>

**Tahrîf** kavramı daha çok anlamın çarpıtılması hakkında kullanılmıştır. Bu anlamda Râğıb el-İsfehânî, “Sözü tahrîf etmek; iki yöne hamledilmesi muhtemel bir kelimeyi bir tek anlamla sınırlandırmaktır” demiştir.<sup>260</sup> Tahrîf kavramının her ne kadar maddî anlamda kullanılması yaygın ise de el-İsfehânî'nin târîfinden de anlaşılacağı üzere, daha çok mânâ ile ilgili olarak kullanılması daha isabetli olarak görünmektedir. Bu anlamda Muhammed el-Bâkır'dan şöyle bir söz nakledilmiştir:

“Onların kitabı bir tarafa atmaları; harflerini ikâme etmeleri (okumaları) fakat hadlerini tahrîf etmeleridir. Rivâyet ediyorlar fakat riâyet etmiyorlar. Câhillere gelince, okumak için ezberlemek onların hoşuna gidiyor, (kitabın emirlerine) riâyeti terk etmeleri ise âlimleri üzüyor”.<sup>261</sup>

Bu rivâyete göre İmam el-Bâkır, “*Kur'ân*'i okuyup hadlerini uygulamamayı” **tahrîf** olarak nitelemiştir. Bu nedenlerden ötürü Şîa'nın *Kur'ân*'ın tahrîfi ile ilgili görüşlerini incelerken âyetlerden “Şîa'nın mezhebi esasları” ölçü alınarak te'viller yapılmasını incelemek gerekecektir.

Ayrıca Şîa'nın, gerek anlamsal gerekse lafız yönünden tahrîf iftirasına bulaşması ile imâmet inancının yakın ilişkisi vardır.

### 2.3.2. *Kur'ân*'da tahrîf vardır iddasında bulunanlar

Aslında *tahrîf* hususunda bütün sözleri çürütecek sârih bir nass mevcutken bunun karşısında insan, *Kur'ân*'ın tahrîf edildiğini nasıl söyleyebilir? Rasûlullah (s.a.s)'e indirilen *Kur'ân*'ın tahrîf edilmesine delil aramamıza ihtiyaç bırakmayan “*Kur'ân*'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız...”<sup>262</sup> meâlindeki âyete ters düşen bir görüş ortaya atarken, aynı zamanda o *Kur'ân*'a nasıl inanılır doğrusu bilemiyoruz.

*Kur'ân-ı Hakîm*'i herhangi bir değiştirmeye veya tahrîfe veya ona herhangi bir ilâve yapılmasına karşı koruyacağına dair ilâhî beyân gayet açıktır. O'nun tahrîf

<sup>259</sup> Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1986, I, 366-369; Muhammed Beyzavî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 114-115; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîri'l-Menâr*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut, ts., I, 355-356; et-Tabersî, *a.g.e.*, I, 142.

<sup>260</sup> Muhammed b. Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, ts., s. 114.

<sup>261</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 76.

<sup>262</sup> Hicr (15), 9.



edildiğini söyleyenler çeşitli İslâmî mezheplere mensup birkaç âlimden ibarettir. Bunlardan bir kısmını da Şîî âlimler teşkil etmektedir. Bir grup Şîî âlim *Kur'ân*'ın asla tahrîf edilmediği görüşündeler. Bunlar kendilerine yukarıda geçen âyet-i kerîme'yi delil gösterirler. Ancak bazıları da büyük ısrar ve inatla tahrîfin mevcut olduğu fikrindedirler. Bunlardan Nurî et-Tabresî, yazmış olduğu eserinde, tahrîf edilmiş âyetler olarak gösterdiği ibareler bulunmaktadır.<sup>263</sup>

Ayrıca *Kur'ân*'ın tahrîfi iddiası Şîa'nın ileri gelen âlimlerince de büyük bir engelle karşılaşır. O da, İmam Ali'nin hilâfeti zamanında Müslümanlar'ın elindeki *Kur'ân-ı Kerîm*'i kabul etmiş olmasıdır. Tahrîf edilmiş sûreler ya da âyetler olsaydı, İmam Ali bu hususu dile getirir ve isbatlardı. Aksi halde eldeki *Kur'ân*'a îtibar etmezdi.<sup>264</sup>

Yaklaşık olarak hicrî dördüncü asırda eser te'lif eden bazı Şîa âlimlerine göre, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i öven, onların düşmanlarını yeren âyetler *Kur'ân*'dan çıkarılmıştır. Bu iddiayı ortaya atanların başında hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamış bir Şîa âlimi olan el-Kummî gelir. Kaleme aldığı tefsirin mukaddimesinde “elimizdeki *Kur'ân*'da Allah'ın indirdiği şekle uymayan pek çok âyet bulunduğunu” ifade eden el-Kummî mukaddimesinde “Tahrîf edilen *Kur'ân* âyetleri” diye bir bölüm açmıştır. Ona göre Âl-i İmrân Sûresinde geçen ‘Siz hayırlı bir ümmetsiniz’ ifadesinin aslı ‘Siz hayırlı imamlarsınız’ şeklindeydi.<sup>265</sup> Ve yine ona göre ‘Hz. Ali’ ve ‘Ali Muhammed’ gibi ifadeler *Kur'ân*'dan çıkarılmıştır.<sup>266</sup>

Kuleynî, *Kur'ân*'ın eksiltildiği ile ilgili olarak İmam Câfer'den hadis diye bazı rivâyetlere yer vermiş, maalesef bu rivâyetlerle ilgili en ufak bir itirazda bulunmamıştır. Bu da onun bunları kabul ettiğini gösterir. Bu rivâyetlerden bazıları şöyledir: “Ebû Yâsir rivâyet ediyor: Câfer-i Sâdık'a (a.s) Fâtımâ Mushaf'ı nedir? dedim. Câfer-i Sâdık buyurdu: “O, sizin *Kur'ân*'ınızın üç misli bir mushaf'tır. Allah'a yemin ederim ki, onda sizin elinizdeki *Kur'ân*'dan bir harf bile yoktur.”<sup>267</sup> el-Kâfi'de bu rivâyetin altına “Şu anda insanlar arasında meşhûr olan *Kur'ân* 6666 ayettir” şeklinde bir not düşülmüştür.

<sup>263</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ali Nuri et-Tabresî, *Faslu'l-Hitâb fi Tahrîfi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb*, Necef 1298, s. 180-181.

<sup>264</sup> Mûsa el- Mûsavî, *Şîa ve Şîilik Mücadelesi*, Sebil Yayınları, İst. 1995, s.149.

<sup>265</sup> Hicr (3), 110.

<sup>266</sup> Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Mektebetü'l-Hüdâ, y.y., ts., I, 389.

<sup>267</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 239.

Yine aynı eserde Câfer-i Sâdık'tan “Cebrâil'in Hz Muhammed'e getirdiği *Kur'ân* 17.000 âyettir rivâyeti mevcuttur.”<sup>268</sup>

Salim b. Seleme'nin rivâyet ettiğine göre bir adam Câfer-i Sâdık'ın yanında değişik bazı âyetler okudu. Bunun üzerine İmam: “Mehdî gelinceye kadar bu okuyuşu bırak. Mehdî geldiği zaman *Kur'ân*'ı aslî şekliyle o okur” diyerek adamı susturdu.<sup>269</sup> Câbir el-Ca'fi, Ebû Abdullah'ın şöyle dediğini rivâyet eder: “Ali Muhammed'in kâim'i (Mehdî) geldiğinde *Kur'ân*'ın indiği gündeki şekliyle öğretildiği çadırlar kurar. O gün *Kur'ân*'ı ezberlemek bu günden daha zordur.”<sup>270</sup>

Hicrî on birinci asır âlimlerinden el-Kâşî, tefsîrinde *Kur'ân*'ın değiştirildiği ile ilgili olarak şöyle der: “Elimizde bulunan *Kur'ân* bütünüyle Hz. Muhammed'e indirilen *Kur'ân* değildir, Allah'ın indirdiğinden başkadır. Onun bazı kısımları değiştirilmiş ve bozulmuştur. Birçok husus da ondan çıkarılmıştır. '*Kur'ân*'ın bize kadar değişmeden gelmesinde ve Müslümanlar tarafından korunmuş olduğu hususunda pek çok delil vardır' diyen kimseye, 'Münafıkların, vasiyet meselesini değiştirenlerin, arzularına ve görüşlerine uygun bir biçimde hilâfet meselesini bozanların *Kur'ân*'ı tahrîf ettiklerine dair de pek çok delil vardır' derim.” Kâşî daha sonra kendisinden önce bu iddiada bulunan el-Kuleynî, el-Kummî, et-Tabersî gibi Şîa âlimlerine atıfta bulunur.<sup>271</sup>

Şîi âlim Mirza Hüseyin en-Nurî et-Tabresî de konuyla ilgili olarak '*Rabler Rabbinin Kitâbının Tahrîfini İspatta Son Söz*' ismiyle bir kitap yazmış, bu kitabında *Kur'ân*'dan pek çok âyetin ve hatta sûrenin çıkarıldığını iddia etmiştir. Meselâ ona göre “Velâyet Sûresi” *Kur'ân*'dan çıkarılmıştır. Ayrıca, el-Hıkd ve el-Hal sûrelerinin de *Kur'ân*'dan çıkarıldığını iddia eder. Yine Tabersî'ye göre *Kur'ân*'ın tahrîf edildiğine dair rivâyetler binin üzerindedir.<sup>272</sup>

İmâmet anlayışının temellerini *Kur'ân*'da bulamayan Şîiler, *Kur'ân*'ın tahrîf olduğunu ileri sürerek âyetleri kendi inançları doğrultusunda yorumlamaya başladılar. Bazıları bununla da yetinmeyip konuyla ilgili bir takım âyet ve ibarelerin *Kur'ân*'dan çıkarıldığı sonucuna vardılar. Şîa *Kur'ân*'ın dörtte birinin Ehl-i Beyt hakkında nâzil olduğunu ileri sürer. Ayrıca Ebû Hamza'dan naklen Ebû Câfer'in şöyle dediğini

<sup>268</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, II, 634.

<sup>269</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, II, 633.

<sup>270</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Müessesetü'l-Âlemi Li'l-Matbû, Beyrut 1979, s.365.

<sup>271</sup> Muhsin el-Kâşî, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-Alemi Li'l-Matbû, Beyrut 1982, I, 14 (Mukaddime).

<sup>272</sup> Mirza Hüseyin b. Muhammed Takıyyu'n-Nurî et-Tabresî, *Faslu'l-Hitâb fi İsbati Tahrîfi Kitabı Rabbi'l-Erbâb*, Necef 1298, s. 180-181.

kaydeder: “İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Namaz, zekât, oruç, hac ve velâyet. Bunların içerisinde en önemlisi velâyettir.”<sup>273</sup>

Şifilerin *Kur’ân*’da tahrîf olduğunu iddia etmelerinin diğer bir gayesi de, ashabın faziletini inkar etmektir. Şifiler, Allah’ın kitabında övdüğü ashabın mâkâmını inkar etmek isteyince, özellikle üç halîfenin gayretleriyle muhafaza edilmiş olan *Kur’ân*’ın ashab tarafından korunduğunu inkar etmek zorunda kaldılar. Şifilerin ashabı kötüleyip onlara hücum etmelerinin asıl sebebi, ashabın Hz. Ali ve evladının hilâfet ve imâmet haklarını gasbetmiş olduklarına inanmalarıdır.<sup>274</sup>

Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin görüşüne göre tahrifle ilgili haberler mütevâtirdir. İnkâr edilmesi mümkün değildir. İddialarına göre tahrîf konusundaki rivâyetler, imâmetle ilgili mütevâtir rivâyetleri düşürür. Hişam b. Salim ve Ebû Abdillah (a.s) yoluyla gelen “Cebrâil aleyhisselâmın Muhammed (s.a.s)’e gönderdiği *Kur’ân*’ın âyetleri on yedi bin âyettir” hadîsinin şerhinde şunları kaydetmektedir: “Muvassaktır. Bazı nüshalarda Harun b. Salim yerine Hişam b. Salim şeklinde geçmektedir. Rivâyet sahihtir. Bu ve benzeri birçok sahih rivâyet *Kur’ân*’ın eksik, değiştirilmiş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Benim görüşüme göre konuyla ilişkin rivâyetler mânen mütevâtirdir. Bu rivâyetlerin tamamen bir kenara atılması, daha işin başındaki bütün rivâyetlere güveni ortadan kaldırır. Hatta o kanıdayım ki; bu rivâyetler imâmet hakkındaki rivâyetlerden daha aşağı değildir.” Aynı zamanda Meclîsî, eklenmiş olan âyetlerin tefsir kabilinden olduğunu uzak görmektedir.<sup>275</sup>

*Kur’ân* lafızlarını tahrîf etmekle yetinmeyip mânâlarını da kendi hevası doğrultusunda yorumlayan Tabersî de, *Kur’ân*’da münafıkların cürümlerini gösteren bir takım sembollerin bulunduğunu ileri sürmektedir. İddiasına göre bu sembollerin anlamlarını da ancak Ehl-i Beyt imamları bilebilirler. Eğer sahabeler bu anlamları bilselerdi, diğerleri ile birlikte bunları da *Kur’ân*’dan çıkarırlardı.<sup>276</sup>

Tabersî’nin *Kur’ân* hakkındaki inancı bu şekildedir. Açık olarak beyan etmiş olduğu görüşleri, takiyye ilkesine bağlılığıyla kendisine saklayıp zikretmedikleri yanında hiçbir şeydir. Şöyle der: “Bu meydana *Kur’ân*’dan çıkarılan, tahrîf edilen ve

<sup>273</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, Tahran 1381, Kitabu’l-Îmân ve’l-Küfr, II, 18.

<sup>274</sup> Ebû Abdillah Sayrâfî, *Nuketü’l-İntisâr li Nakli’l-Kur’ân*, thk., Muhammed Zağlûl Selam, İskenderiye, ts., s. 64.

<sup>275</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir’âtü’l-Ukûl*, Dâru’l-Kütubi’l-İslâmiyye, İran, ts., XII, 525.

<sup>276</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, el-A’lemi Yayınları, Beyrut, ts., I, 253.

değiştirilen her şeyi açıklayacak olsam, konu uzar gider. Ayrıca takiyyenin yasakladığı evliya menkıbeleri ve düşman tuzakları ortaya çıkarılmış olur.<sup>277</sup>

*Kur'ân*'ın tahrîf edildiğini açıkça ifade eden şîî âlimlerinden biri de es-Sâfi adlı tefsirin sahibi, büyük şîî müfessir el-Feyd el-Kâşânî'dir. Müellif, *Kur'ân*'ın tahrîfine dair kendi güvenilir kaynaklarında yer alan ve delil olarak kullandığı rivâyetleri serdettikten sonra şu sonucu çıkarmaktadır: "Ehl-i Beyt yoluyla gelen rivâyetlerden anlaşıldığına göre şu an elimizde var olan *Kur'ân*, tamamıyla Muhammed (s.a.s)'e indirilmiş *Kur'ân* değildir. Bilakis bazı yerleri Allah'ın indirdiği gibi değildir. Bazı kısımları değiştirilmiş, tahrîfe uğratılmıştır. Birçok yerlerinde eksiltmeler yapılmıştır. Meselâ çoğu yerde Ali (a.s)'in ailesi tabiri zikredilmemiş; münafıkların isimleri hafzedilmiş ve daha başka benzeri değişiklikler yapılmıştır. Aynı zamanda Allah (c.c) ve Rasûlullah (s.a.s) katında kabul edilen tertipte de değildir."<sup>278</sup>

Son olarak Şîî âlimlerinin *Kur'ân*'da neden değişiklik yapıldığını savunmalarının sebeplerini birkaç madde ile özetleyelim.

1. Şîa'ya göre Peygamberimiz Allah'ın emri üzerine Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam olarak tayin etmişti. Bu, pek çok âyette açıklanmıştı. Ancak hilâfeti Hz. Ali'den zorla ele geçirenler, *Kur'ân*'dan bu hakkın Hz. Ali'ye ait olduğuyla ilgili âyet ve sûreleri çıkardılar. Ayrıca Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan âyetlerle, kendilerinin (Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın) kötülüklerini anlatan âyetleri çıkardılar.

2. Şîa'nın *Kur'ân*'da değişiklik yapıldığını iddia etmelerinin bir diğer sebebi de, *Kur'ân*'da pek çok övgülere mazhar olmuş olan Sahabelerin faziletini inkâr etmektir. Çünkü onlara göre Sahabelerin büyük bir çoğunluğu Hz. Ali'nin hilâfet hakkının ilk halîfeler tarafından gasbedilmesine sessiz kalmışlardı.

3. *Kur'ân*'ı iki kapak arasında toplamak ve ona çeşitli hizmetlerde bulunmak gibi faziletleri olan ilk üç halîfeyi, yani Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı gözden düşürmek.<sup>279</sup>

Son olarak şunu ifade edebiliriz. Yukarıda zikretmeye çalıştığımız olumlu ya da olumsuz olarak ileri sürülen delillere baktığımız zaman her ikisini de savunan görüşlerin olduğunu müşahade edebiliriz. Ancak bizlere düşen bu tür meselelerde olumlu düşünmektir. Ayrıca bugün ellerindeki *Kur'ân*'a da baktığımız zaman bizim bu

<sup>277</sup> Tabersî, a.g.e., I, 254.

<sup>278</sup> Muhammed b. Murtaza el-Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, Mektebetu's-Sadr Yayınları, Tahran, ts., I, 13.

<sup>279</sup> İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Câferîlik*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.160-161.

düşüncemizi destekler durum vardır. Çünkü herhangi bir değişiklik görmemekteyiz. Onun için olumsuz fikirler var gözüke de bunların bu fikirleri fikirden öteye geçmemiştir diye düşünebiliriz. En doğrusunu tabiki Allah bilir.

### 2.3.3. Şîa'nın Kur'an'da tahrîf olduğuna inandığına dair misaller

Şîîlerin kendilerince güvenilir kabul edilen kitaplarından, *Kur'an*'ın muharref ve muğayyer olduğuna inandıklarını kısaca zikrettikten sonra şimdi de Şîî kaynaklarından, *Kur'an*'da tahrîf ve değişme olduğuna delil teşkil eden misallerden bahsedelim.

Bu konudaki rivâyetler de, aynı şekilde Şîîlerin mâsûm saydıkları imamlardan gelmektedir. Her Şîînin, bu imamlara uyması ve itaat etmesi farzdır. Onlardan gelen rivâyetler de asla cerh ve ta'dîle tabi tutulmaz. Meselâ, Şîî bilgin Ali b. İbrahim el-Kummî, Âyet el-Kürsî'nin tefsîrinde, babasının Hüseyin b. Halid'den naklettiği şu rivâyeti zikreder: “Ebu'l-Hasan Mûsa er-Rıza (Oniki imamdan birisi), Âyetel Kürsî'yi şu şekilde okudu: Elif-Lâm-Mîm. Allâhu lâ ilâhe illâ hû el-Hayyu'l-Kayyûm, Lâ te'huzuhû sinetun ve lâ nevm. Lehû mâ fi's-Semâvâti vemâ fil-ard ve ma beynehümâ ve mâ tehtesserâ âlimu'l-gayb ve's-şehâdeh er-Rahmân er-Rahîm”.

Şîa'nın, Âyetel-Kürsî'nin bir kısmı olduğuna inandığı “ve mâ beynehümâ ve mâ tehtesserâ âlimu'l-ğayb ve's-şehâdeh er-Rahmân er-Rahîm” ifadeleri bu sûrede mevcut değildir.<sup>280</sup>

“Ardında ve önünde insanoğlunu takip edenler vardır; Allah'ın emriyle onu gözetirler”<sup>281</sup> âyetini zikreden el-Kummî, şöyle der: ‘Bu âyet Ebû Abdillâh'ın yanında okunduğu zaman o, bunu okuyan şahsa, sen Arap değil misin, ‘muakkibât’ nasıl önünde olur, şüphesiz geridedir, dedi. Buna karşılık adam, canım sana feda olsun, bunun doğrusu nasıldır, diye sordu. Bunun üzerine Ebû Abdillâh âyetin “Lehû muakkibâtün ve râkibun min beyni yedeyhi ve yah- fezûnehû bi-emrillah” şekliyle nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>282</sup>

Şîa'nın altıncı imamı olan Ebû Abdillâh Câfer burada âyeti bu şekilde okuyan bir kimseye hakaret etmekte ve burada ki ‘min emrillah’ lafzını ‘bi-emrillah’ şeklinde değiştirmektedir. Üstelik bu âyeti *Kur'an*'da yazılı olduğu şekliyle okuyan bir kimseye

<sup>280</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, Necef 1386, y.y., I, 84.

<sup>281</sup> Ra'd (13), 11.

<sup>282</sup> İbrahim Kummî, *a.g.e.*, I, 360.

‘sen arap değil misin?’ demektedir. Eğer bu, bir şeye delâlet ediyorsa, el-Kummî’nin rivâyetine göre, Ebû Abdillah Câfer’in Arap lûgatını bilmediğine delâlet eder.<sup>283</sup>

Bunun mânâsı, onun, Arabların ‘el-muakkıb’ kelimesini, ‘birisinin arkasından gelen’ ve ‘tekrar tekrar gelen’ kimse olarak iki anlamda kullandıklarını bilmediğinden dolayı, Arap olmadığıdır. Burada ‘el-muakkıb’ kelimesi ikinci anlamda kullanılmıştır. Nitekim şâir Lebîd’in şu beyti de bunu doğrular:

“ O, kızarak gecenin karanlığında hareket etti;

Hakkı gasbedilen muakkıb, gitti geldi hakkını istedi”, yani tekrar tekrar, döndü durdu. Selâme b. Cendel de şöyle der: “İlk gazveye iştirak edemeyince, diğer gazvelere katıldı”, yani daha sonraki gazveleri kaçırmadı.<sup>284</sup>

Kuleynî, el-Kâfî’inde, Ebû Bâsir’dan, Ebû Abdillah’ın “men yutî’llâhe ve Rasûlehû fakad fâze fevzen azîmâ” (Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse, şüphesiz büyük bir kurutuluşa ermiş olur)<sup>285</sup> âyetinin, “men yutî’llâhe ve Rasûlehû fi velâyeti Aliyyin ve’l-eimmeti ba’dehû fekad fâze fevzen azîmâ” (Kim Ali’nin ve ondan sonraki imamların velâyeti hakkında, Allah’a ve Rasûlüne itaat ederse, şüphesiz büyük bir kurtuluşa ermiş olur), şeklinde nâzil olduğunu söylediğini nakleder.<sup>286</sup> el-Kâşî de tefsîrinde “Yâ eyyuhennebiyyu câhidi’l-Küffâra ve’l-münâfikine” (Ey Peygamber! İnkârcılarla ikiyüzlülerle savaş)<sup>287</sup> âyetinin, Ehl-i Beyt’in kırâatında “Yâ eyyuhennebiyyu câhidi’l-küffâra bi’l-münâfikîn” şeklinde olduğunu söyler.<sup>288</sup>

Abdullah b. Sinan’da Ebû Abdillah’tan şunu nakleder: Ebû Abdillah, “Ve lekad ahidnâ ilâ Âdeme min kablü fenesiye” (And olsun ki daha önce Âdem’e ahd vermiştik, fakat unuttu)<sup>289</sup>, âyetinin Hz. Muhammed’e “Ve lekad ahidnâ ilâ Âdeme min kabli kelimâtin fi Muhammedin ve Aliyyin ve Fâtimate ve’l-Hasane ve’l-Huseyne ve’l-Eimmete min zürriyetihim fenesiye” (And olsun ki, kelimelerden önce, Muhammed, Ali, Fâtımâ, Hasan, Hüseyin ve imamlar hakkında ahid vermiştik; fakat unuttu) şeklinde nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>290</sup>

<sup>283</sup> İhsan İlâhi Zâhir, *Şîa’nın Kur’ân İmâmî ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Afşaroğlu Matbaası, Ankara 1984, s. 85.

<sup>284</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, Beyrut 1968, I, 214.

<sup>285</sup> Ahzab (33), 71.

<sup>286</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 414.

<sup>287</sup> Tevbe (9), 73.

<sup>288</sup> el-Kâşî, *Tefsîri’s-Sâfi*, Tahran, ts., I, 214.

<sup>289</sup> Tâhâ (20), 115.

<sup>290</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, (Kitâbü’l-Hucce), I, 416.

el-Kummî, “En tekûne ümmetun hiye erbâ min ümmeh” (Bir ümmetin diğerlerinden daha çok olmasından ötürü...) <sup>291</sup> âyetini Câfer b. Muhammed (a.s)’in, “En tekûne eimmetun hiye ezkâ min eimmetikum” (İmamların sizin imamlarınızdan daha zeki olmasından ötürü...) şeklinde olduğunu söylediğini; kendisine, “Ey Rasûlullah’ın oğlu, biz bu âyeti ‘hiye erbâ min ümmeh’, şeklinde okuyoruz” denildiğinde de, yazıklar olsun, “erbâ” nedir, dediğini ve eliyle bu kelimenin çıkarılmasını işaret ettiğini söyler. <sup>292</sup>

Ayrıca *Kur’ân*’da tahrîf olduğunu ileri sürenler iddialarına delil olarak şu âyetleri göstermişlerdir:

**1.** Kıyame Sûresi’nde geçen ‘İnne aleynâ cem’ahû’ lafzının <sup>293</sup> aslında ‘İnne aliyyen cemeahû ve karae bihî’ şeklinde indirildiğini söylediler. <sup>294</sup>

**2.** Âli-İmrân Sûresi’nde geçen ‘Verrâsihûne fi’l-İlmi yekûlûne âmennâ bihî küllün min indi rabbinâ’ <sup>295</sup> şeklindeki ibareden sonra ayrıca ‘Ve âli muhammedin aleyhisselâmu verrâsihûnne fi’l-İlmi’ şeklinde olması gerektiğini iddia ettiler. <sup>296</sup>

**3.** Kuleynî, Câbir’den naklen Cebrâil’in, Bakara Sûresi’nde geçen ‘Ve in küntüm fi raybin mimmâ nezzelnâ elâ abdinâ fe’tû bisûretin min mislih’ <sup>297</sup> ibaresinin Hz. Peygamber (s.a.s)’e “elâ abdinâ” dan sonra “fi aliyyin fe’tû bisûretin min mislih” ilâvesiyle getirildiğini iddia eder. <sup>298</sup>

**4.** Ebû Abdillah da Cebrâil’in Nisa Sûresi’nde geçen “Yâ eyyuhellezîne ûtû’l-kitâbe bimâ nezzelnâ” <sup>299</sup> şeklindeki ibarenin peşine “Fî aliyyin-nûren mubînâ” şeklinde bir ilâveyle Hz. Peygamber’e indirildiğini söylediler. <sup>300</sup>

Bu konuda, Şîflerin sahih addettikleri kitaplarında yukarıda anlatmaya çalıştıklarımızın dışında daha pek çok rivâyet mevcuttur. Bunlar ve benzeri rivâyetlerden dolayı Şîflerin, *Kur’ân*’ın tahrîf edildiğini iddia etmesi, İslâm âlemini haklı olarak kendilerinden soğutmuştur. Ancak bu, son derece ağır bir isnattır. Dolayısıyla bütün Şîa’nın *Kur’ân*’ın tahrîf edildiğine, inanıp inanmadığı iyi tesbit

<sup>291</sup> Nahl (16), 92.

<sup>292</sup> Kummî, *a.g.e.*, I, 389.

<sup>293</sup> Kıyame (75), 17.

<sup>294</sup> Sayrâfi, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>295</sup> Ali İmran (3), 7.

<sup>296</sup> İbrahim Kummî, *a.g.e.*, II, 451.

<sup>297</sup> Bakara (2), 23.

<sup>298</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, (Kitâbü’l-Hucce) I, 417.

<sup>299</sup> Nisa (4), 47.

<sup>300</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, (Kitâbü’l-Hucce) I, 417 v.d.

edilmelidir. Böyle bir değişikliğe inananlara, inançlarına göre muamele yaparken, en az Ehl-i Sünnet kadar bu iddiaya karşı çıkan Şîilerin, böylelerinden ayırt edilmesi son derece lüzumludur. Hiç kimseyi kabul etmediği, hatta karşı çıktığı bir fikirden dolayı itham etmek doğru değildir. Hele bu itham *Kur'ân*'ın değiştirilmesiyle ilgili olursa o zaman daha bir önem kazanmaktadır. Şîa'da bir grubun *Kur'ân*'ın tahrîf edildiğini iddiaları doğrudur. Ama buna karşı çıkanların yani *Kur'ân*'ın tahrîf edilmediğini savunanların da çok olduğu bir gerçektir.

#### 2.3.4. *Kur'ân*'da tahrîf olmadığına dair deliller ve Şîa'nın konuyla ilgili görüşleri

Şîilerin *Kur'ân*'da tahrîf ve tağyîr olduğuna dair zikrettiğimiz görüşlerinin özellikle kendileri dışındaki gruplar tarafından tutarsız olduğu bilinen ve kabul edilen bir husustur. Zira Şîa dışındaki bütün Müslümanlar, *Kur'ân*'ın hiçbir harfinin değişmediğine, hiçbir kelimesinin değiştirilmediğine, bir noktasının çıkarılmadığına, bir harekesinin dahi düşürülmediğine inanırlar ve *Kur'ân-ı Kerîm*'in, her türlü değişmeden ve bozulmadan, noksandan ve ziyâdeden muhafaza edildiğini ve korunduğunu da aklî ve naklî deliller getirerek isbat ederler. Ayrıca bu delillerin, üzerinde söz söylemeye ihtiyaç göstermeyecek kadar açık olduğunu düşünürler.

Aslında şu âyet-i kerîmeler *Kur'ân*'a toz kondurmayacak derecede kesin delillerdir: “Geçmişte ve gelecekte onu bâtil kılacak yoktur”,<sup>301</sup> “Doğrusu kitabı biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz.”<sup>302</sup>

Bu iki âyet bu konuda şek ve şüpheye meydan bırakmayacak kadar açıktır. Ne var ki Şîiler, bu âyetleri görmüş olmalarına rağmen, onları bâtil olduğu ortada olan bir te'ville te'vîl ederler. Meselâ Şîî âlim el-Cezâiri bu âyetlerle ilgili olarak şöyle der: “Bunlar elimizde bulunan *Kur'ân*'da tahrîf ve tağyîr olmadığına delil teşkil edemez. Korunmuş olan *Kur'ân*, ‘el-Hafizûn’ kelimesinin ‘el-Alimûn’ mânâsında olması ihtimaliyle beraber, imamların yanında olan *Kur'ân*'dır. Aynı şekilde, elimizde bulunan *Kur'ân*'ın, her türlü noksan ve ziyâdeden korunmuş olduğu da söylenmemiştir. Netice itibariyle, elimizde bulunan *Kur'ân*'ın, zikredilen âyet-i kerîmeyi doğrulamadığı açıktır.”<sup>303</sup>

<sup>301</sup> Fussilet (41), 42.

<sup>302</sup> Hicr (15), 9.

<sup>303</sup> Ebu'l-Hasan Ali en-Nakî'nin *el-İshâf* isimli eserinden naklen, Ni'metullah el-Cezâiri, *Menbâu'l-Hayat*, İran bsk., ts., s. 115.



İranlı Şîî bilgin Ali Asğar el-Becerdî, Şîa'nın temel inançlarını açıklamak gayesiyle, Muhammed Şah el-Kaçar zamanında te'lîf ettiği kitabında, bu hususta şunları yazar: “Biz, bazı münafıklar tarafından te'lîf edilen *Kur'ân*'da değiştirme ve çıkarma yapıldığını kabul etmekle birlikte, gerçek *Kur'ân*'da değişme ve değiştirme olmadığına kesinlikle inanırız. Hakîkî *Kur'ân* zamanın imamının (gelmesi beklenen mehdî) -Allah onun zuhûrunu çabuklaştırsın- yanındadır.”<sup>304</sup>

Hintli Şîî âlim de şöyle der: “Doğrusu kitab'ı biz indirdik, onun koruyucusu elbette biziz”<sup>305</sup> âyetindeki “*Kur'ân*'ın korunması”nın anlamı, onun Levh-i Mahfûz'da korunmuş olmasıdır. Nitekim şu âyette bunu açıklar:<sup>306</sup> “Doğrusu sana vahyedilen şu Kitab, Levh-i Mahfûz'da bulunan şanlı bir *Kur'ân*'dır.”<sup>307</sup> Şîa'nın onuncu imamı, İmam Hâdî'nin de *Kur'ân*'ın tahrîf olmadığını bizzat te'kid ettiği bildirilir. Bu zât bir kalem kâğıt istemiş, sonrada kâtibine Allah, Peygamber ve *Kur'ân* hakkındaki inancını yazdırmış, “Bu kitabın doğruluğunu tasdik ederiz” dedikten sonra, “*Kur'ân*'a önünden de ardında da bâtil gelemez” âyetini<sup>308</sup> zikretmiştir.<sup>309</sup>

Tahrîfe karşı çıkan Şîî âlimlerden biri de Şeyh Sâduk olarak meşhûr olan Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî'dir. Şeyh Sâduk eserinde bununla ilgili olarak şöyle der: “Bizim inancımıza göre, Allah'ın Peygamber'ine indirdiği *Kur'ân*, bu gün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan *Kur'ân*'ın tâ kendisidir. Hakîkî *Kur'ân* bundan fazla değildir. Asıl *Kur'ân*'ın bundan daha fazla olduğunu söylediğimizi iddia eden bize iftira atmış olur.” Yine Şeyh Sâduk, Câfer-i Sâdık'tan rivâyet edilen ‘17 bin âyet’ sözüne de şöyle bir açıklık getirir: “Hz. Peygamber'e öyle çok vahiy inmiştir ki, bunların hepsi *Kur'ân* değildir. Eğer *Kur'ân* olsalardı, mutlaka mushafın dışında değil içinde olurlardı.”<sup>310</sup>

Ancak İhsan İlâhi Zâhir, eş-Şîa ve's-Sünne isimli eserinde el-Kummî'nin içinde bulunduğu şartlarda mecbur kaldığı için böyle bir görüşle ortaya çıktığını, samimi olmadığını iddia eder.<sup>311</sup>

<sup>304</sup> el-Becerdî, *Akâidü's-Şîa*, Tahran 1932, (İran bsk.), s. 27.

<sup>305</sup> Hicr (15), 9.

<sup>306</sup> Bürûc (85), 21-22.

<sup>307</sup> Seyyid Ali el-Hâiri, *Mev'izâtu Tahrîfi'l-Kur'ân*, Nşr., Muhammed Radi el-Kummî, Lahor 1923, s.47.

<sup>308</sup> Fussilet (41), 42.

<sup>309</sup> Hasan b. Ali el-Harranî, *Tuhâf'ul-Ukûl an Âli'r-Rasûl*, çev. Fahrettin Atlan, Tûba Yay., İstanbul 1998, s. 437-438.

<sup>310</sup> Kummî, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 100-101.

<sup>311</sup> İhsan İlâhi Zâhir, *eş-Şîa ve's-Sünne*, İdâretü Tercümânî's-Sünne, Lahor 1984, s. 114-115.

Seyyid el-Murtazâ'da *Kur'ân*'da tahrîf olmadığını savunanlardandır. Tabresî bu konuda ondan şu rivâyeti nakleder: *Kur'ân*'da ziyâde ve eksiltmenin olduğu fikrinin yanlışlığı hususunda ittifak vardır. Ancak bizden ve Haşeviyye'den bir grup, *Kur'ân*'da değiştirme ve eksiklik olduğunu rivâyet ettiler. Bizim arkadaşlarımızın gerçek görüşü, bunun aksine olup el-Murtazâ'nın da desteklediği görüştür.<sup>312</sup>

Tahrîfe karşı çıkan Şîa âlimlerinden birisi de, *Tibyân Tefsîri*'nin yazarı Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'dir. *Tibyân* isimli tefsîrinin mukaddimesinde bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “*Kur'ân*'da fazlalık ve eksiklik olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü *Kur'ân*'da fazlalık veya eksiklik olması demek, onun bâtil olması ile aynı anlamı ifade eder. Tüm Müslümanların kanaati böyledir. Bizim mezhebimizin görüşü bu doğrultudadır. el-Murtazâ bu görüşü desteklemiştir. Rivâyetlerden de açıkça bu anlaşılmaktadır. Ancak *Kur'ân* âyetlerinden bazısının kaybolduğu ve yerlerinin değiştirildiği ile ilgili olarak pek çok rivâyet nakledilmiştir. Fakat bunlar ilim ve amel yönünden bağlayıcı olmayan âhad haberlerdir. Doğru olan bu tür rivâyetlere îtibar etmemek ve onlarla meşgul olmamaktır.<sup>313</sup>

*Mecmau'l Beyân* isimli tefsîrin müellifi olan Ebû Ali et-Tabresî de *Kur'ân*'ın tahrîf edildiği iddiasına karşı çıkan Şîa âlimidir. *Mecmau'l Beyân* isimli tefsîrin mukaddimesinde bu konu üzerinde durur ve özetle şöyle der: *Kur'ân*'ın tahrîf olması akla ve gerçeğe uygun değildir. *Kur'ân*'ın doğru bir yol ile günümüze kadar gelmiş olması hususundaki ilim, şehirlerin büyük olayların ve meşhûr kitapların varlığıyla ilgili ilim kadar kesinlik ifade eder. *Kur'ân*'ın i'rabı, ya da kırâatı ile ilgili en küçük ayrıntıların dahi tartışmaya konu olması, *Kur'ân*'ın tâ ilk zamanlardan îtibaren şiddetli ve îtinâlı bir koruma altında olduğunu gösterir. Bu kadar güçlü koruma tedbirinden sonra onun tahrîf edildiğini iddia etmek imkânsızdır. Çünkü *Kur'ân*'ın ezberlenmesine ve kaydedilmesine gösterilen ihtimam, Sîbeveyh'in ve el-Mûzenî'nin kitaplarına gösterilen önemden çok üstündür. Halbuki bu kitaplara bir bölüm ilâve edilse, ya da onlardan bir bölüm çıkarılsa, tahrîf edildikleri muhakkik âlimler tarafından anlaşılacaktır. Bu îtibarla denilebilir ki, *Kur'ân*'ın muhafazasına gösterilen titizlik her şeyin üzerindedir.<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Ali el-Hasan et-Tabresî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1395, I, 15.

<sup>313</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kusayr el-Âmilî, Tahran 1409, I, 3.

<sup>314</sup> Tabresî, *a.g.e.*, I, 83-84.

Ayrıca pek çok Câferî âlimi de *Kur'ân*'ın kesinlikle değiştirilmediğini samimi olarak savunmuştur. Bunlardan biri olan Kâşifü'l-Ğitâ, tahrîf iddialarına karşı çıkararak şöyle der: “*Kur'ân-ı Mecîd*, Allah'ın mûcize olarak insanlara, kendi hükümlerini bildirmek, helalle haramı ayırt etmelerini sağlamak için indirdiği kitaptır; benzerini hiçbir fert meydana getiremez. Onda bir noksan, bir değiştirilme, bir ziyâde yoktur. İmâmiyye bu inançta müttefiktir. Biri çıkarda *Kur'ân*'da bir noksan olduğunu, değiştirilme bulunduğunu söylerse hata eder.”<sup>315</sup>

*Kur'ân*'ın tahrîf edildiğine karşı çıkan asrımız Şîa âlimlerinden birisi de Ali Şerîatî'dir. O bununla ilgili olarak şöyle der: “Bizim büyük fakihlerimizin hepsi, büyük mercilerimizin hepsi, '*Kur'ân*, ne bir kelime azalmış, ne de bir kelime artmıştır; bunun dışında bir inanç taşıyan herkes sapmıştır ve yanılığdadır' diye resmen ve açıkça fetva vermişlerdir.”<sup>316</sup>

Şeyhü'l-Bahaî de; “Şüphesiz *Kur'ân*'ı biz indirdik, onu biz koruyacağız” âyetini delil getirerek *Kur'ân*'ın tahrîf edilmediğini söyleyen âlimlerdendir. Bu zât, 'Ali' ve 'Al-i Muhammed' gibi kelimelerin *Kur'ân*'dan çıkarıldığı yolundaki haberin âlimlerce bir kıymet ifade etmediğini söyler. es-Seyyid el-Kâdî Nurullah, İmâmiyye'ye nisbet edilen tahrîf iddialarının İmâmiyye'den küçük bir grubun fikri olduğunu, bu küçük gruba îtibar edilmemesi gerektiğini söyler.<sup>317</sup>

Tabatâbâî de konuyla ilgili olarak şöyle der: “Bu kitap semâvî kitap olarak altı bin kaç yüz âyete ve yüz ondört büyük ve küçük sûreye şamildir.”<sup>318</sup> “Şu anda elimizde olan ve iki kapak arasında bulunan *Kur'ân-ı Kerîm* Allah'ın kelâmıdır. Bu Mushafta ilâve, ya da değişme söz konusu değildir.”<sup>319</sup>

el-Fekîkî, el-Mecâmî, *Kur'ân*'ın tahrîf edildiğine karşı çıkararak şöyle der: “Gerek bizlerin kanalıyla, gerek onların açık olan rivâyet kanalıyla *Kur'ân*'ın eksik olduğu, ya da tahrîf edildiğini öne süren rivâyetler zayıfturlar, şazz rivâyetlerdir. İlim sayılmayan ve amel gerektirmeyen âhad, yani tek kişinin rivâyet ettiği mütevâtir olmayan rivâyetlerdir. Bilindiği gibi bu gibi şazz rivâyetlerin bazıları Gulât-ı Şîa tarafından sokuşturulmuştur ve İmâmiyye mezhebinin fıkıh bilgileri bu rivâyetleri kaldırıp yüz üstü yere

<sup>315</sup> Kâşifü'l-Ğitâ, *Câferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülhakî Gölpinarlı, Zaman Yay., İstanbul, ts., s. 44-45.

<sup>316</sup> Ali Şeriatî, *Ali Şîası-Safevi Şîası*, trc. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 256.

<sup>317</sup> Tabresî, *a.g.e.*, I, 27 (Mukaddime).

<sup>318</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi, Tahran 1981, s. 141.

<sup>319</sup> Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, trc. Sayyid Saed Akhtar Rizvi, Tahran 1983, XII, 125.

çalmışlardır. Dahası, bunlar doğrudur diye iddia edenlerin kâfir olduklarını söylemişlerdir.<sup>320</sup>

es-Seyyid Ebu'l Kasım el-Huî'de tefsir usulüyle ilgili olarak kaleme aldığı el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân isimli eserinde, "Siyânetü'l-Kur'ân mine't-Tâhrîf" ismiyle bir bölüm açmış, burada konuyu genişçe incelemiş ve *Kur'ân*'ın tahrîf edilmediğini kuvvetli delillerle açıklamıştır. Bu zât, Şîa âlimleri arasında kesin kabul edilmiş olan görüşe göre *Kur'ân*'da kesinlikle tahrîfin olmadığını söyler ve tahrîf iddiasında olanların Haşeviye'den bir grup olduğunu ifade eder.<sup>321</sup> Ayrıca yine o şöyle der: "Hz. Ali'nin, bugünkü *Kur'ân*'ın sûre tertibinden farklı bir mushafının olduğu şüphesizdir. İlim sahiplerince bu konunun kabul edilmiş olması, bu konuda bizleri delil getirmekten müstağnî kılmaktadır. Zira şu an elimizdeki *Kur'ân*'da olmayan bazı farklılıkların o mushafta varlığı doğru olsa bile, bu fazlalıkların *Kur'ân*'dan olduğu ve *Kur'ân*'ın aslında bir tahrîfe yol açtığı hususunda herhangi bir delil yoktur. Sözün doğrusu, bu zikredilen fazlalıklar, te'vîl adı altında tefsir kabul edilirler."<sup>322</sup>

Câferî müfessirlerinden, *Tefsîr-i Nümûne* ismiyle hacimli bir tefsir kaleme alan ve yazdığı tefsir İran'da rağbet gören Mekârim-i Şîrâzî'de Kur'-ân'ın bir güneş gibi parladığını bütün insanlar da bir araya gelse bu güneşi söndüremeyeceklerini ifade ettikten sonra, es-Seyyid Murtazâ'nın *Kur'ân*'ın sıhhatinin tarihin büyük hadîseleri ve meşhûr kitapları kadar bilindiğini söylediğine dikkat çeker ve tahrîf iddialarının Şîa'ya isnat edilmesinden yakınır. *Kur'ân*'ın tahrîf edildiği ile ilgili rivâyetlerin kesinlikle uydurma olduğunu söyler.<sup>323</sup>

*Kur'ân*'ın 114 sûrede toplandığını ifade eden Mutahharî'nin şu sözleri de, onun *Kur'ân*'ın tahrîf edilmediğine inandığını gösterir: "Müslümanlar, *Kur'ân*'ın doğuşundan *Kur'ân*'a göre eşsiz çaba ve gayretlerinin ortaya çıktığı asra kadar *Kur'ân* üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır. *Kur'ân-ı Kerîm* Rasûlullah zamanında 'vahiy kâtipleri' adıyla anılan ve bizzat kendisinin bildirdiği grup tarafından yazılıyordu. Kadın-erkek, büyük-küçük Müslüman halkın çoğu hayret verici bir aşkla *Kur'ân*'ın tamamını ya da büyük bir kısmını ezberliyorlardı. *Kur'ân*'ı namazlarında okuyorlardı."

<sup>320</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İmam Câfer-i Sâdik*, trc. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yay., İstanbul 1992, s. 291.

<sup>321</sup> Ebu'l-Kâsım el-Huî, *el-Beyân fî Tefsîri'l Kur'ân*, Dârü'z-Zehra, Beyrut 1992, s. 214-219.

<sup>322</sup> el-Huî, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>323</sup> Mekârim Şîrâzî, *Tefsîr-i Numûne*, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1374, XI, 25.

Mutahharî, Peygamberlik kapısının kapanma sebeplerini îzah ederken artık kutsal kitabı tahrîf imkânının ortadan kalktığını da bu sebepler içerisinde sayar. Bununla ilgili olarak şöyle der: “Peygamberliğin sona ereceği zamana yaklaşıldığında, insan için tam bir plan ve program hazırlama gücü meydana gelmiştir. Derece derece nâzil olan, yol gösterici âyetleri alma programı sona ermiştir. Şerîatları yenileme sebebi olan tahrifler ve ortadan kalkma gibilerine ilâve olarak, insanın anlama yeteneğinden, toplumunu düşünerek plan ve programlama gücünden mahrum olması da sayılabilir.<sup>324</sup>

*Kur’ân*’ın tahrîf edildiği iddiasına şiddetli karşı çıkan Şîa âlimlerinden birisi de Mûsa el-Mûsevî’dir. *Kur’ân*’ın Allah’ın koruması altında olduğunu zikreden Mûsa el-Mûsevî, daha sonra şöyle der: “*Kur’ân*’ın tahrîf edildiği düşüncesi, Şîiler arasında tehlikeli bir hadde ulaşmış umumî bir düşünce değildir. Çünkü Şîilerin ezici çoğunluğu, âlimlerimizden çoğunun tutumu sayesinde böyle bir iddiaya yanaşmamış ve buna inanmamıştır. Ancak bazı âlimlerimizin tahrîf hususunda yazdıkları kitaplar yayıncılar tarafından neşredilince, bu kitaplar umuma dağıtılınca veya bu kitaplardan pasajlar alınarak diğer kitaplarda işlenip bütün Müslüman okuyuculara sunulunca, bu düşünce üzücü bir durum arz etmeye başlamıştır. İşte bundan dolayı, Şîi ülkelerde bütün yayıncılara bu tashih (*Kur’ân*’ın tahrîf edildiği iddiasından vazgeçme) çağrısını yaparak onları bu gibi kitapları yayınlamaktan vazgeçmeye davet ediyoruz. Çünkü Allah’ın kitabına ve âyetlerine ters düşen bu kitaplar aynı zamanda İslâm’ın ve Müslümanların ebedî bir düsturu olan *Kur’ân*’ın şerefine gölge düşürmektedir. Müslümanlar ancak *Kur’ân*’ın gücüyle güçlenirler. Onun uğradığı zaaf, onları da zayıflatır.<sup>325</sup>

Bu konuda son olarak İlyas Üzüm’ün doktora çalışması esnasında Türkiye’de yaşayan 511 Câferîye yönelttiği soru ve aldığı cevaplar üzerinde duralım. İlyas Üzüm, yaptığı ankette şunlara yer verir:

“*Kur’ân-ı Kerîm*’le ilgili aşağıdaki maddelerden size uygun geleni işaretleyiniz.

**a.** *Kur’ân-ı Kerîm*’in Allah kelâmı olup tamamının gerçek olduğuna ve hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze ulaştığına inanıyorum. 453, % 88,6.

**b.** *Kur’ân-ı Kerîm*’in Allah kelâmı olup gerçek olduğuna inanmakla beraber, bazı âyetlerinin çıkarıldığına ve bazı ilâveler yapıldığına inanıyorum. 51, % 9,9.

**c.** Fikrim yok. 7, % 1,3.

<sup>324</sup> Mutahharî, *Vahiy ve Nübüvvet*, s.110.

<sup>325</sup> Mûsa el-Mûsevî, *Şîa ve Şîilik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, Sebil Yay., İstanbul 1995, s.148-149.

İlyas Üzüm daha sonra şu değerlendirmeyi yapar:

‘Görüldüğü gibi toplumda % 10’a yakın bir nisbette *Kur’ân*’ın tahrîfi iddiaları yaşamaya devam etmektedir. İyimser bir düşünceyle bu şıkkı işaretleyenlerin bir kısmının cehâlet, dikkatsizlik, acelecilik vb. gibi sebeplerle bu şıkkı işaretlediğini kabul etsek bile, çok sınırlı bir oranda da olsa toplumda hâlâ *Kur’ân*’ın değiştirildiğiyle ilgili anlayışların bulunduğunu söylemek gerekecektir. Halkla yapılan görüşmelerde radikal kesime mensup olanların, tahrîf iddialarına kesinlikle olumlu bakmadıkları, daha ziyâde orta ve ileri yaşlarda olan bazı kimselerin vaktiyle mollalardan ‘el-Cami’ ve ‘Mushaf-ı Fâtımâ’ konusundaki rivâyetleri dinledikleri için bu iddiaya kısmen inandıkları anlaşılmıştır.’<sup>326</sup>

Sonuç olarak şunu zikrederim ki; *Kur’ân* Yüce Allah tarafından elçisi vasıtasıyla Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla indirilmiş ilâhî bir kitaptır. Yeryüzüne indirildiği andan itibaren ezberlenmiş, yazılmış, okunmuş ve zamanımıza kadar da tevâtüren nakledilegelmiştir. Bundan dolayıdır ki O, her nevî tahrîften uzaktır ve dünyanın her tarafında yaşayan insanların (mezhepleri farklı olsa da) el üstünde tutmuş oldukları *Kur’ân*’lar birbirinin aynısıdır. Aralarında hiçbir kelime, hatta hiçbir harf farkı bile yoktur. Kısacası *Kur’ân-ı Kerîm*, semavî kitaplar arasında orijinalitesi hiç bozulmayan ve kıyamete kadarda asla bozulmayacak olan tek ve yegâne kitaptır.

## 2.4. Kırâat ve Kırâat İlmi Hakkında

### 2.4.1. Kırâatın târîfi

Kırâat kelimesi, “**Karee**” fiilinden semaî bir mastardır ve sözlükte ‘okumak ve tilâvet etmek’ anlamına gelmektedir. Terim olarak mânâsı ise, “**Kırâat** imamlarından her birinin, rivâyet ve tarikler ittifak etmek sûretiyle, diğerlerinden farklı olduğu okuyuşudur.” Kısaca şöyle de târîf edilmiştir: ‘Kırâat imamları arasındaki farklı okuyuşlara **kırâat**’ denilmektedir.’<sup>327</sup>

<sup>326</sup> İlyas Üzüm, *İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Câferîlik*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi), İstanbul 1993, s. 193.

<sup>327</sup> Ebû Şâme, *İbrâzü’l-Meânî’min Hırzi’l-Emânî*, thk. İbrahim Atva Avvad, Mısır 1981, s. 12; Dimyâtî, *İthafü Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kırâati’l-Erbâa*, Mısır 1359, s. 5.

Kırâat ilmi ise, “*Kur’ân-ı Kerîm*’in kelimelerinin mütevâtir okunuş şekillerini ve onlardaki farklılıkları nakledenlerine isnad ederek bilmektir.”<sup>328</sup>

Kırâat konusu ele alınırken bazı kavramlardan da söz etmek gerekmektedir. Konuyla ilgili olarak üç kavram üzerinde durulabilir. Bunlardan biri kurrâdır. Kurrâ sözlükte, okuyucu ve okuyan anlamını ifade eden ‘**kârî**’ kelimesinin çoğuludur. İstilahda ise, “yedi ya da on kırâatın kendilerine nisbet edildiği imamlara” denir. Ayrıca *Kur’ân*’ın tamamını ezberleyen ve ondaki kırâatlara hakkıyla vakıf olan kimselere de kurrâ ismi verilmektedir. Kârî kelimesine yüklenen bu anlam, Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden sonraya aittir. Çünkü bu lafzın Hz. Peygamber (s.a.s) zamanındaki anlamı, nâzil olan herhangi bir vahiy metnini ezberleyen kimse demektir. Ayrıca sahabeden meşhûr olan Kurrâ’nın 29 tanesinin isimlerini İbn-i Hacer eserinde saymaktadır.<sup>329</sup>

Konuyla ilgili bir diğer kavram da rivâyettir. Rivâyet, kırâat imamlarının râvileri arasındaki ihtilaflara denilmektedir. Üçüncü kavram da tariktir. Tarik de râvilerden sonra gelenlerin ihtilaflarını ifade etmektedir.<sup>330</sup>

ez-Zerkeşî de bu hususta “*Kur’ân* ve kırâat birbirinden ayrı iki hakîkattir. *Kur’ân*, beyân ve i’caz için Hz. Peygamber’e nâzil olmuş bir vahiydir. Kırâat ise, zikredilen şu vahiy lafızlarının, tahfîf ve ağırlaştırma ve diğer yönlerden yazılması keyfiyettir.”<sup>331</sup>

#### 2.4.2. Kırâat’ın doğuşunu etkileyen faktörler

Kaynaklara göre ashâbın Peygamber (s.a.s)’den kırâatı elde edişleri ayrı ayrı derecede ve farklı idi. Bunlar içerisinde Hz. Peygamber’den bir kırâat alanlar olduğu gibi, iki veya daha fazlasını alanlar da vardı. *Kur’ân* tedrîsâtı için muhtelif beldelere dağılmış olan ashâb, bildikleri kırâatları öğretiyorlar, böylece onlardan kırâat öğrenen tâbiûn ve etbâu’t-tâbiûnin de okuma tarzları da doğal olarak farklılık gösteriyordu. İşte bu farklı okuma tarzları daha sonraları da aynı şekilde devam etmiş ve bunun sonucu birbirinden farklı kırâat tarzları ortaya çıkmıştı. Bu kırâatları okuyan kurrâlar, çeşitli İslâm beldelerine dağılmışlar ve onların okudukları kırâatler de, okuyucuların isimleriyle anılır olmuştu. Bu dönemde halkın, kırâatlerine rağbet ettiği kurâlar

<sup>328</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülgânî, *İthâfî Fudalâi’l-Beşer fi’l-Kırâati’l-Erbai’l-Aşer*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ, Mısır 1359 s. 5 v.d; Abdü’l-Fettah el-Kâdî, *el-Büdûru’z-Zâhire*, Kahire 1955, s. 5

<sup>329</sup> İbn-i Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahihi’l-Buhârî*, Bulak 1300, IX, 43; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1983, s. 66.

<sup>330</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 76; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1995, s. 241.

<sup>331</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mısır 1957, I, 318.

arasında, İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn-i Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî gibi kırâat imamları vardı.<sup>332</sup>

Muhakkak ki Hz. Osman'ın mushaflar istinsah ettirip muhtelif beldelere göndermesi, *Kur'ân* tadrîsâtını zapt ve kontrol altına alma isteğine dayanır.

Kırâat ihtilaflarının doğuş sebeplerinden birisi de Hz. Osman'ın mushaflarının durumudur. Her ne kadar bu mushaflarda “**yedi harf**” in tümünün bulunup bulunmadığı ihtilaf konusu ise de, Cumhûr bulunduğu kanaatindedir. Zaten istinsah esnasında nokta ve harekenin terk ediliş hikmeti de buna dayanmaktadır. Böylece her sahâbî, götürdüğü mushafının ihtivâ ettiği kırâatları o beldede okumuş, okutmuş ve öğretmiş; her belde muayyen kırâatini, öğrendiği şekilde devam ettirmiştir.<sup>333</sup>

Bunlardan sonra kırâat âlimleri çoğaldılar, muhtelif beldelere dağıldılar, imamlar birbirini takip etti, tabakaları bilindi, çeşitli vasıflarla birbirinden tefrîk edildiler. İşin, bir tarafından dirâyetli insanlar arasında devam etmesiyle birlikte, öte yandan salahiyet sahibi olmayan kimselerin ortaya çıkıp mütevâtir olmayan vecihlerle okuyarak Müslümanların ihtilâfa düşmesine sebep oldukları görüldü.

İşte böyle bir durumda hicrî ikinci asrın sonlarına gelindiğinde **kırâat** konusunda mütehasıs olan İslâm bilginleri, ellerinden gelen gayreti göstererek bütün kırâatları bir araya topladılar. Vecihleri ve rivâyetleri okuyanlara nisbet ettiler, sahih ve şazz kırâatlarının arasını, belirlemiş oldukları bir takım usûl ve esaslara göre ayırdılar.<sup>334</sup>

Böylece kırâatlerin tespitine yönelik ilk çalışmalar hicrî ikinci asırda fiilen başlamış oldu. Bu husustaki çalışmalarıyla adından en çok söz ettiren âlim, Harûn b. Mûsa'dır. Ancak bu dönemde kırâatla ilgili yapılan bütün faaliyetler şifahî bir nitelik arz etmektedir. Çünkü kırâat konusunda ilk eserler hicrî üçüncü asırda çıkmaya başlamıştır. Kaynakların belirttiğine göre bu konuda ilk kitap yazan müellifler, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam, Ebû Hatim es-Sicistanî ve İbni- Cerîr et-Taberî'dir. Fakat şu da bir gerçek ki kırâat konusunda eserler te'lîf edilmeye başlandığı zaman “**yedi kırâat**” tabiri henüz bilinmiyordu. Dolayısıyla bu zâtlar, kitaplarında yedi kırâatın birkaç mislini

<sup>332</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhisfi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, s. 281.

<sup>333</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*, M.Ü.İ.F. Yay., s. 62.

<sup>334</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Nşr. Ali Muhammed ed-Dabba, Mısır, ts., I, 9; Cemalu'd-Dîn Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Mısır 1957, I, 295 v.d.



zikretmişlerdi. Meselâ er-Rafii, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam'ın meşhûr olan kırâatlerle birlikte 25 kırâatı daha kitabına topladığını kaydetmektedir.<sup>335</sup>

#### 2.4.3. Kırâatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı:

Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamına yakını, kırâatlerdeki farklılığın ictihâdî olmadığını savunmaktadır. Onlara göre kırâatler, Hz. Peygamber'den farklı şekillerde gelmiştir. Ancak bunlar, şartları taşıma bakımından sahih ve gayr-i sahih şeklinde bir tasnife tabi tutulmuşlardır. Sahih olarak kabul edilenler mütevâtir ve meşhûr, gayr-i sahihler ise âhâd, müdrec ve mevzû kısımlarına ayrılabilir.<sup>336</sup>

Sahih olarak nitelendirilen kırâatler kaynakların ittifakıyla, sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan, kitâbet bakımından Hz. Osman'a nisbet edilen Mushafların resm-î hattına aykırı olmayan, bir yönüyle de olsa Arap dilinin gramerine uygun olan kırâatlerdir.<sup>337</sup>

Sahih kırâatle ilgili ileri sürülen bu kriterler içerisinde en önemli olan, kırâatın muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşmasıdır. Çünkü diğer kriterler bununla ancak bir anlam ifade etmektedirler. Yani diğerleri bu aslî kriterin yanında tâli ölçüt mesafesindedir.<sup>338</sup> Ancak kırâatlerin kabulünde naklin sahihliğinin mi yoksa mütevâtir oluşununmu aranacağı hususu da üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Hemen belirtelim ki aksî bir görüş ileri sürülmüş olsa da, İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu bir kırâatın kabul edilebilmesi için onun mütevâtir olmasının şart olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>339</sup>

Bir kırâatın kabul edilebilirliğini sağlayan ikinci ölçüt de o kırâatın, istinsah edilen Mushaflara kitâbet bakımından uygun olması yani onların imlâsına aykırılık arz etmemesidir. Bu da herhangi bir kırâatın, kastedilen Mushaflara kelime ziyâde ve noksanlığı bakımından uygun olmasıdır. Ebû Şâme bu hususu şöyle ifade etmektedir: Âlimlerin Mushafa uygunlukla kastetmiş oldukları şey, kelime ziyâde ve noksanlığı şeklinde farklılıklardır.<sup>340</sup> Çünkü Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushaflardan birine,

<sup>335</sup> Mustafa Sâdık er-Râfii, *Î'câzu'l-Kur'ân*, Mısır 1926, s. 42-43.

<sup>336</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 215.

<sup>337</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul 1956, s. 18; ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, ts., I, 418.

<sup>338</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 10.

<sup>339</sup> el-Hamevî, Ahmet b. Ömer b. Muhammed el-Hamevî, *el-Kavâid ve'l-İşârât fi Usûli'l-Kırâat*, Nşr. Abdülkerim b. Muhammed el-Hasan el-Bekkâr, Dımaşk 1986, s. 30-31.

<sup>340</sup> Ebû Şâme el-Makdîsî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Beyrut 1975, s. 172.

herhangi bir kelime ziyâde ve noksanlığı şeklindeki muhalefet, o Mushafın imlâsına uygunsuzluğunu gündeme getirmektedir. Bu durumda tabii ki bir şart eksik olacağı için o kırâatin sıhhatinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, nakil îtibariyle sahih olan bir kırâatin kelime ziyâde ya da noksanlığı açısından söz konusu Mushaflara aykırı bulunması mümkün görünmemektedir.

Sahihi bir kırâatin kabulünde aranan Arap diline bir vecihle de olsa uygunluk şartı, Mushaflara imlâ bakımından uygunluk ölçütü gibi tâlî derecede önemli görülmüştür. Çünkü İbnü'l-Cezerî'nin de dediği gibi, naklen sahih olan bir kırâatin dil bakımından problem arz etmesi görülür bir şey değildir.<sup>341</sup>

Ayrıca sahihlik şartlarına haiz olarak nitelendirilen kırâatler mütevâtir ve meşhûr olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir olarak kabul edilen kırâat, yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, aynı vasfı taşıyan başka bir topluluktan muttasıl bir senetle naklettikleri ve sahih kırâatin diğer iki şartını da bünyesinde taşıyan kırâat demektir.<sup>342</sup>

Meşhûr kırâat da adalet ve zabt sahibi kimselerin rivâyet etmesiyle senedi sahih olup, Arap dili gramerine ve yazı îtibariyle Hz. Osman'ın istinsah ettirmiş olduğu Mushaflara uygun düşmekle birlikte mütevâtir derecesine ulaşamayan, ancak gördüğü kabul ile kırâat âlimleri arasında şöhret bulmuş kırâatlere denilmektedir.<sup>343</sup> Ebû Câfer, Yâkûb ve Halef'in kırâatları bu gurupta ele alınmaktadır. Mütevâtir ve meşhûr diye nitelenen bu kırâatler, okunan ve inanılması vacib olan kırâatlerdir.<sup>344</sup>

Sahihi olmayan kırâatler de, mütevâtir kırâatin üç şartını veya bu şartlardan herhangi birini taşımayan kırâatlerdir.<sup>345</sup>

Son olarak şunları ifade edelim. Kırâatler, fakihlerin hüküm istinbâdında başvurdukları bir yoldur. Zira onlar, fikhî konularda ictihadda bulunurken kırâat ihtilaflarını göz önünde tutmuşlar, böylece bazen bir kırâat bir fakihin, diğeri de bir başka fakihin başvurduğu bir delil olmuştur. Kırâatler ayrıca Hz. Peygamber'in ümmetinin diğer ümmetlere olan üstünlüğünü de ortaya koymaktadır. Çünkü bu ümmet, Rablerinin kitabına büyük ilgi göstermiş, onun çeşitli okuma tarzlarını Peygamber'den

<sup>341</sup> İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 10-11.

<sup>342</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidu'l-Mukriîn ve Mürşidu't-Tâlibîn*, Beyrut 1980, s. 16; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 318.

<sup>343</sup> Zerkânî, *a.g.e.*, I, 430.

<sup>344</sup> Zerkânî, *a.g.e.*, I, 423.

<sup>345</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 331.

öğrendikten sonra söz konusu kırâat şekillerini bir ilim haline getirmek için elinden geleni yapmış; bu bağlamda onu tahrîf ve tebdilden de korumuştur.<sup>346</sup>

#### 2.4.4. Kırâatlar konusunda Şîa'nın görüşleri:

Şîa bilginlerinin bir kısmı kırâatler konusunda Ehl-i Sünnet gibi düşünerek onların mütevâtir olduğunu ileri sürmektedir. Meselâ, Muhsin el-Emîn, Şîa arasında bulunan bir kısım âlimin kırâatlerin mütevâtir olduğunu kabul ettiklerini, dahası bazı meşhûr âlimlerin bu konuda icmâ bulunduğunu savunduklarını belirtmekte ve örnek olarak da, Ali el-Kerekî ve Şehîd es-Sanî gibi bilginlerin isimlerini zikretmektedir.<sup>347</sup>

Bir kısım Şîî bilginlerine göre ise kırâatlar mütevâtir değildir. Onlara göre tüm kırâatlar ictihad mahsûlü olup haber-î vâhid'e dayanmaktadır. Bu görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

a) Onlara göre *Kur'ân*'ın sadece tevâtürle sabit olduğu hususu bütün Müslümanların ittifakıyla kabul edilen bir gerçektir. Bu durumda, haber-i vâhid'le sabit olan bir kırâatin *Kur'ân*'dan sayılması imkânsızdır. Meselâ, bir veya iki şahıs, herhangi bir kralın ülkeye girdiğini haber verse, kralın ülkeye girişi âdeten ülke insanlarına meçhûl olması mümkün olmadığı için, haberin bir veya iki kişi tarafından duyulmuş olması, doğruluğu hakkında bizi kuşkuya düşürür. Bunun gibi eğer haber-î vâhid'le nakledilen bazı kırâatlar varsa bunların *Kur'ân*'dan olmadığı kesindir. Çünkü Müslümanlar *Kur'ân*'ın tevâtürle sabit olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

b) Şîa'ya göre kırâatleri nakleden râvilerin durumu araştırıldığı zaman, bunların rivâyet ettiği haberlerin, âhad haberler olduğu görülecektir. Bir kısım râvilerin sikâ olmayışı, kırâatların sağlıklı yolla gelmediğinin açık bir delilidir.<sup>348</sup>

Diğer taraftan, kırâat âlimlerinin varyantlarına dikkatle bakıldığı zaman, kırâatlerin onlara da âhad yollarla geldiği anlaşılacaktır. Kırâatlerin râvileri, yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir cemaat olsa bile, her bilgin öncelikle tek başına kendi kırâatinin râvisidir. Öte yandan, her kırâat bilgini kendi kırâatinin doğruluğuna delil getirmesi ve diğer kırâatleri reddetmesi, kırâatların, sadece bilginlerin ictihatlarından kaynaklandığını göstermektedir. Eğer kırâatler Rasûlullah'tan tevâtürle

<sup>346</sup> İbnü's-Sa'd, *a.g.e.*, II, 357; İsmail Karaçam, *Kırâat İliminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1996, s. 120.

<sup>347</sup> Muhammed Bâkır el-Hucetî, "Ârâu'ş-Şîa Havle Ulûmi'l-Kur'ân", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, y.y., ts., s. 130-131.

<sup>348</sup> Muhsin el-Emîn, *Nakzu'l-Veşîa*, Müessesetü'l-Âlemi Li'l-Matbûât, Beyrut 1983, s. 169.

gelmiş olsalardı, her bilgin kendi kırâatini isbat sadedinde bunca delil getirmeye çalışmazdı.<sup>349</sup>

Şîa'ya göre bir kısım muhakkik âlimin bazı kırâatleri reddetmesi de, onun ictihâdî olduğu görüşünü savunanların dayandıkları delillerden biridir. Meselâ, Şîa'ya göre İbn-i Cerîr et-Taberî, İbn-i Âmir'in kırâatını kabul etmemiş, bazı âlimler Hamza'nın kırâatını, bir kısmı da Ebû Amr ve İbn-i Kesîr'in kırâatını reddetmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel de Hamza'nın kırâatını sahih görmeyerek, bu kırâatle amel edenlerin arkasında namaz kılınamayacağını beyan etmiştir. Şayet kırâatler ictihâdî değil de Hz. Peygamber'in okumasına dayalı mütevâtir rivâyetlerden ibaret olsaydı hiç bu âlimler, söz konusu kırâatlere karşı çıkabilirler miydi? Gerçekten düşünmek gerekir ki, kırâatlerin mütevâtir olmadıklarını gösteren bunca delilden sonra, "**Kırâatler Mütevâtirdir**" şeklindeki bir iddianın ne anlamı olabilir? Artık bundan sonra vicdanın tekzip ettiği bir tevâtür mümkün olabilir mi? Kaldı ki, kırâat konusu zarûrât-ı dîniyye'den de değildir yani inkârı küfrü gerektirmez.<sup>350</sup> Bu kanaati taşıyanlar arasında da "Sa'du's-Suûd" müellifi İbn-i Tâvus ve "el-Kâfiye"yi şerh eden Şeyh Râdi'nin isimleri zikredilmektedir.<sup>351</sup>

el-Hüceetü'l-Belâğî şöyle der: "On kırâatten ziyâde yedi kırâat, bazı kelimelerin formlarında gerçekleşen değişikliklerden ibarettir. Herhangi bir kelimenin ilâvesiyle veya çıkarılmasıyla alâkalı değildir. Bununla birlikte onlar âhad haberler olup bütün Müslümanlar nezdinde uzun yıllar benimsenen mütevâtir hat'la (resm-i mushaf) farklılık arz etmeleri ve değişik rivâyetlerle çelişmelerinden dolayı zayıf mertebede kalan rivâyetler olmaları bir tarafa, kesin bilgi ve güvenilir değillerdir. Diğer taraftan bu kârîlerden her birinin rivâyet açısından adaleti ve güvenilirliği sabit olmamıştır. Her biri tek bir râviden (âhad) nakletmiş ve çoğu kez de farklı farklı rivâyet emişlerdir.

Bu çerçevede Hafs ve Şûbe'nin, Âsım'dan rivâyetine çok sayıda ihtilâf ettikleri görülür. Kâlûn ve Verş'in imam Nâfi'den nakillerinde de durum farklı değildir. Bunlara benzer daha başka farklı rivâyetler de mevcuttur. Diğer taraftan isnat noktasında İmâmiyye şöyle dursun Ehl-i Sünnet'in terminolojisinde dahî bu âhad kırâatlerin senetleri sahih derecesinde kabul görmemiştir. Bu bütün araştırmacılar tarafından bilinen bir gerçektir.

<sup>349</sup> el-Huû, *a.g.e.*, y.y., 1966, s.123-124.

<sup>350</sup> el-Huû, *a.g.e.*, s. 124 v.d.

<sup>351</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, I, 215.

Onun için bu yedi kırâati mütevâtir kabul edenlere şaşmamak mümkün değildir. Durum bundan ibaret olmasına rağmen bu kârîlerden her birinin kırâati, genellikle Müslümanlar arasında kabul gören mushaf hattıyla örtüşmektedir. Âsım'ın Şûbe'den naklettiği vecihler belki de bundan istisna edilebilir.<sup>352</sup>

İmam el-Huî ise şöyle der: “İmâmiyye Şîası nezdinde kabul gören görüşe göre bu kırâatler mütevâtir değillerdir. Onlara göre kırâatler kırâat imamlarının icthadlarından ve haber-î vâhid ile nakledilen rivâyetlerden ibarettir. Ehl-i Sünnet'in muhakkik âlimlerinden bir grup bu görüşü tercih etmiştir. Onlar nezdinde bu görüşün meşhûr olması da yadırganacak bir şey değildir. el-Huî daha sonra bunun delillerini şöyle sıralar:

1.Kırâat imamlarının biyografileri gözden geçirilirse, kırâatlerin bize âhad rivâyetlerle aktarıldığı kesin bir şekilde anlaşılır.

2.Kırâat imamlarının nakilde buldukları senetler araştırılırsa, kırâatlerin kendilerine âhad senetlerle nakledildiği anlaşılır.

3. Bütün tabakalarda gerçekleşmiş olsa bile rivâyet senetlerinin bizzat kendileriyle birleşmesi tevâtüre engeldir. Çünkü her kârî, kırâatini kendi başına nakletmektedir.

4. Her kârînin kırâatinin sahih olduğunu isbat etmeye çalışması ve diğer kırâatlara iltifat etmemesi, onların Hz. Peygamber (s.a.v)'den tevâtüren nakledilmediğine ve kârîlerin kendi icthadlarına dayandığına kesin bir delildir. Şayet böyle olmasaydı hiçbir kârî, kendi kırâatinin sahih olduğunu isbat etmeye ihtiyaç duymazdı.

5. Otorite kimselerden önemli bir kesimin, kırâatlerinin önemli bir kısmını onaylamaları da bunlara ilave edilebilir. Şayet kırâatler mütevâtir olsaydı böyle bir durum söz konusu olmazdı.<sup>353</sup>

Yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığı üzere, ister Ehl-i Sünnet isterse İmâmiyye ekolüne mensup usûl ve kırâat bilginlerince benimsenen sahih akîde, kırâatlerin ne Hz. Peygamber (s.a.v) ne de sahabeden tevâtüren nakledilmedikleridir. Bunun tek istisnası,

<sup>352</sup> Muhammed Hâdi Mağrife, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 46-48'den naklen Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV, Kırâat İlmi ve Problemleri Bölümü (Şîa'nın Kur'ân Hakkındaki Görüşü), s. 467.

<sup>353</sup> el-Huî, *a.g.e.*, s. 165 v.d.

Müslümanların büyük bir çoğunluğunun kırâatiyle örtüşen, nesilden nesile nakledilen Hafs kırâatidir.<sup>354</sup>

Ehl-i Beyt nezdinde kabul gören görüş şudur: “*Kur’ân* tektir, tek olan Allah katından indirilmiştir. Ancak, sâdık imamdan nakledilen sahih bir hadiste ifade edildiği gibi, ihtilâf râvilerden kaynaklanmaktadır.<sup>355</sup>

Selefiyle, halefiyle, İmâmiyye fakihleri; aynen bu görüşü benimsemiş ve eski devirde olsun yeni devirde olsun hiç kimse bundan farklı bir görüş beyan etmemiştir. Evet, onlar Müslümanların geneli nezdinde kabul gören meşhûr kırâatleri alıp Hz. Peygamber (s.a.v)’e vahyedilen *Kur’ân*’a ulaşmaya çalışmış ve meşhûr kâriflerin kırâatlerinin caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Böylece Ehl-i Beyt’ten rivâyet edilen hadisleri ile fıkıh ve istinbat (hüküm çıkarma) konusunda izledikleri metod sahih olmuştur.

Ebû Câfer et-Tûsî şöyle der: “Mezhebimiz mensuplarınca benimsenen görüş şudur ki; *Kur’ân* tek bir harfle (lehçe/vecih) bir olan Peygamber’e inmiştir. Ancak şuda var ki, kırâat imamları arasında yaygın olan kırâatleri okumanın caiz olduğu ve herkesin dilediği kırâati okumada hür olduğu konusunda hemfikirdirler. Yani onlar, kârifler nezdinde kabul gören kırâatlerle okunmasını caiz görmüşlerdir.”<sup>356</sup>

el-Hüccetü’l Belâğî ile İmam el-Huî’nin naklettiğimiz görüşleri ile mezhep âlimlerimizin fıkıh, kelâm, *Kur’ân* ilimleri ve tefsir alanında kaleme aldıkları bütün eserlerde bu konudaki görüşlerinin aynı olduğu görülür.

Durum böyle olmakla birlikte, el-Cübâî “*el-Mekâsîdü’l-Aliyye fi Şerhi’l-Elfiyye*” adlı eserinde bu konuda farklı şeyler söylemiştir: “Yedi kırâatten her biri Allah katındandır, İslâm ümmetine kolaylık olsun diye onları Cebrâil Hz. Peygamber (s.a.v)’in kalbine ilkâ” etmiştir.<sup>357</sup>

Yine el-Huî şöyle der: “*Kur’ân*’ın mütevâtir olması, kırâatların mütevâtir olmasını gerektirmez. Çünkü kelimenin ifade edilmiş keyfiyetindeki farklılık, kelimenin aslı üzerindeki ittifakla çelişmez. Tıpkı hicret gibi tarihî bir hadîsenin ayrıntıları noktasındaki ihtilafın, söz konusu hadîsenin mütevâtir olduğuna engel teşkil etmesi gibi. Gerçek o ki kârifler kanalıyla bize intikal eden şey, onların okuyuş hususiyetleridir.

<sup>354</sup> Muhammed Hâdî Mağrife, *a.g.e.*, s. 51’den naklen a.y., s. 467.

<sup>355</sup> Kuleynî, *el-Usûl Mine’l-Kâfî*, II, 630, (*Kur’ân*’ın Faziletleri Bahsi).

<sup>356</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Hüseyin et-Tûsî, *Tefsîrû’t-Tibyân*, Necef 1957, I, 7.

<sup>357</sup> Muhammed Cevad Amilî, *Miftâhü’l-Kerâme*, Dârü’t-Türâs, Beyrut, ts., Kitâbu’s-Salât, s. 392.

*Kur'ân*'ın asıl metni ise bize nesil be nesil hem hıfz hem de yazı yoluyla tevâtüren intikal etmiştir. Kırâat imamlarının, *Kur'ân*'ın asıl metni üzerinde hiçbir etkileri yoktur. Dolayısıyla söz konusu yedi veya on kırâat imamının yaşamadıklarını var saysak bile, *Kur'ân*'ın tevâtürü yine sabit bir gerçektir. *Kur'ân*, söz konusu sınırlı sayıda bir insan topluluğuna bağlı kalmayacak kadar yüce bir kitaptır.<sup>358</sup>

el-Huî'nin ifadelerinin son kısmında, *Kur'ân*'ın tevâtürünü sadece yedi kırâat penceresinden görüp bütün Müslümanların Kitab'ı olan *Kur'ân* metnini bu sınırlı sayıdaki bir grupla sınırlayanlara karşı kesin bir hüccet vardır. Doğrusu bu zayıf bir görüştür.

Halbuki hâkim olan Allah Teâla'nın vahyettiği metinden ibaret olan *Kur'ân*'ın bütün sûreleri, âyetleri ve kelimeleri îtibariyle bütün Müslümanlar nezdinde mütevâtir bir kitaptır. Öyle ki *Kur'ân*'ın bir kelimesini değiştirecek olsak veya bir kelimesinin sadece yerini başka bir tarafa alacak olsak Müslümanlar bunu yadırgayacak ve bu kelimenin, Azîz ve Hamîd olan Allah Teâla'nın vahyettiği üslûbun dışında olduğunu fark edeceklerdir.

Yine el-Hüccetü'l-Belâğî şöyle der: “*Kur'ân*'ın nesil be nesil bütün Müslümanlar nezdinde tevâtürü neticesinde, hattı, sayfa düzeni ve kırâati hep aynı minval üzere devam etti. Meşhûr yedi kırâat ile diğer kırâatler adına bazılarında nakledilen farklı okuyuşlar onun hat ve sayfa düzenini hiç etkilemedi. Bazı nüshalarında da olsa hiçbir kâfînin kırâati ona hâkim olmadığı gibi, Buhârî'nin el-Câmî'i ile el-Hâkim'in el-Müstedrek'i gibi kitaplarda yaygın olan kırâat farklılıkları da ona yansımada.

On kırâattan ziyâde yedi kırâat, bazı kelimelerin formlarında gerçekleşen değişikliklerden ibarettir. Her hangi bir kelimenin ilâvesiyle veya çıkarılmasıyla alâkalı değildir. Bununla birlikte onlar âhad haberler olup bütün Müslümanlar nezdinde uzun yıllar benimsenen mütevâtir hat'la farklılık arz etmeleri ve değişik rivâyetlerle çelişmelerinden dolayı zayıf mertebede kalan rivâyetler olmaları bir tarafa, kesin bilgi ve güvenilir değillerdir.<sup>359</sup>

Bütün bu anlatılanlara göre sahih kırâatin tayininde ölçü, bütün Müslümanlar tarafından muhafaza edilen asıl metinle örtüşmesidir. Bu örtüşme, aşağıdaki şartların gerçekleştiği her kırâat için geçerlidir:

<sup>358</sup> el-Huî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, s.173.

<sup>359</sup> Muhammed Hâdî Mağrife, *a.g.e.*, s. 138'den naklen a.y., s. 472.

1-Kırâatın, kelimenin kökü, formu, cümle içindeki yeri itibarıyla bütün Müslümanlar nezdinde bilinen *Kur'ân* hattıyla örtüşmesi.

2- Dil itibarıyla en fasih ve en yaygın kullanımla örtüşmesi. Bu da fasih Arapça lehçesinin kurallarıyla mukayese edilmesiyle anlaşılır.

3- Söz konusu kırâatin ister aklî delil, ister mütevâtir sünnet, isterse imamlar tarafından onaylanan isnadı sahih bir rivâyet kabilinden bir kat'î delille çelişmemesi.

Bu şartların hepsi herhangi bir kırâatte bir araya gelirse, o kırâat, tercih edilen, namaz ve diğer ibadetlerde okunması caiz olan bir kırâat olur. Bu şartların tümünü veya bir kısmını taşımayan kırâat da şâz kırâattir. En azından *Kur'ân* olarak sübutu noktasında şüpheli bir kırâattir ve *Kur'ân* vasfıyla namaz ve diğer ibadetlerde okunuşu caiz değildir. Bu kırâatlardan bizim tercih ettiğimiz kırâat ise, kabul şartlarının tümünü taşıyan Âsım (özellikle Hafs'ın naklettiği) kırâatidir. Çünkü bu kırâat ilk kuşaktan beri bütün Müslümanların benimsediği bir kırâattir. Bu kırâat tarih boyunca âlimlerin, kırâat ehlinin ve geniş İslâm coğrafyasında yaşayan Müslüman halkların ilgi odağı olmuş bir kırâattir.<sup>360</sup>

Seyyid Câfer Şehîdî şöyle der: “Şâz kırâatler hariç, yedi ve on kırâatle okumak caizdir. Mezhep mensuplarımızdan bazıları on kırâatle okumayı yasaklamışlardır.”<sup>361</sup>

el-Allâme şöyle der: “Mütevâtir olan ‘**yedi kırâat**’ ile okuyuş caizdir. **Şâz** ve **on kırâat**’le okuyuş caiz değildir.”<sup>362</sup> Daha çok sayıda önde gelen İmâmiyye bilginleri meseleye böyle bakmışlardır.

Yedi kırâatten birisiyle okuyuşun caiz olduğu fikrine el-Cevher müellifi de katılmıştır. Bu zâtın söz konusu eserinde yedi veya on kırâatın mütevâtir olduğu iddiasını red bağlamında uzun sözleri mevcuttur. Şöyle der: “Bu kırâatler konusunda en çok, kendileriyle amel edilebileceğini söyleyebiliriz.”<sup>363</sup>

Sonuçta şunu ifade edebiliriz. Bize göre kırâatlerin fonksiyonu, Müslümanlar nezdinde mütevâtir olan *Kur'ân* metnini bilmeye yarayan son derece faydalı ve mükemmel bir araçtır. Bu da ilgili kabul şartlarına haiz olması ile mümkündür.

<sup>360</sup> Muhammed Hâdî Mağrife, *a.g.e.*, s. 142-143 ve 163'den naklen a.y., s. 473.

<sup>361</sup> Seyyid Câfer Şehîdî, *ed-Durûs*, Tahran 1372, s. 35.

<sup>362</sup> El-Allâme, *Tezkiretü'l-Fukahâ*, I, 115.

<sup>363</sup> Muhammed Bâkır Necefî, *Cevâhirü'l-Kelâm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., IX, 298.



## 2.5. Yedi Harf Meselesi

### 2.5.1. Yedi harf kavramı

“**el-Ahruf**”, **Harf** kelimesinin çoğuludur. Lûgatta bir şeyin ucu, kenarı, sivri ve keskin kıyısı ve hece harflerinin her biri mânâsına geldiği gibi vech, mânâ, tarz ve kırâat anlamlarına da gelmektedir. **el-Ahrûfu’s-Seb’â**’ dan maksat ise *Kur’ân-ı Kerîm*’in nâzil olduğu yedi harftir.<sup>364</sup>

Bu kelime *Kur’ân-ı Kerîm*’in bir âyetinde geçmekte ve Türkçe meâllerde “kenar, kıyı, taraf, yön, yar kenarı” gibi mânâlar verilmektedir. Hac Sûresi’nde **harf** kelimesi bu mânâları ifade etmektedir.<sup>365</sup>

Hadislerde ise, bilinen **harf** anlamında kullanıldığı gibi<sup>366</sup> **kenar** anlamında da kullanılmıştır. “Bir serçe geminin kenarına kondu” hadisinde geçen “**kenar**” kelimesi bu mânâda kullanılmıştır.<sup>367</sup> Ayrıca “**Yedi Harf**” hadisleri incelendiğinde görüleceği üzere “vecih, üslup, lûgat, kıraat...” vb. mânâlara da gelmektedir.

İlgili kaynaklardan anlaşıldığına göre **harf** kelimesi başlıca şu mânâlara kullanılmaktadır.

1. Bir şeyin kenarı, ucu, sivri yanı, köşesi,
2. Hece sesleri (harfleri)’nin her biri,
3. Gramer ıstılahı olarak; ister bir harften, ister birkaç harften teşekkül etsin, taksimata göre kelimenin üç kısmından (isim, fiil, harf) biri,
4. Tasavvufta; hakikatin bize hitap dili veya vasıtası,
5. Söz, konuşma, lisan, lûgat, lehçe, üslûp, vecih gibi mânâlara gelmektedir.

Ayrıca **kırâat** kelimesi de bu mânâyâ gelmektedir. Arap, bir kimsenin kırâatı için, “filanın harfi” der. Mesela, “**İbn Mes’ûd’un harfi**” denilince, **onun kırâatı** kastedilmiş olur.<sup>368</sup>

<sup>364</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IX, 41; İbnü’l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 21.

<sup>365</sup> Hac (22), 11.

<sup>366</sup> Sünenüt-Tirmîzî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 16.

<sup>367</sup> Buhârî, *İlim*, 44; Müslim, *Fedâil*, 17; İbn-i Mace, *Fiten*, 11.

<sup>368</sup> Muhammed Zebîdî, *a.g.e.*, VI, 67-68; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhit*, trc. Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 544; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rîfât* s. 58; İbn-i Kuteybe, *Te’vîlü Müşkîli’l-Kur’ân*, s. 35; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar Neşriyat, Eylül 2005, s. 33-34.

### 2.5.2. Kur'ân'ın yedi harf üzere nüzûlu meselesi

Yedi harf Arapça **el-Ahrûfü's-Seb'a** şeklinde ifade edilen bir sıfat tamlamasıdır. Görüldüğü gibi bu tamlama iki kelimededen meydana gelmektedir. Bunlardan biri **Ahrûf**, diğeri de **Seb'a**'dır.

Yedi harfle ilgili hadîs, *Kur'ân* tarihinde son derece önemlidir.<sup>369</sup> Çünkü bu konuda lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Fakat sağlıklı bir sonuca varılamamıştır. Bazı âlimlere göre bu, yedi harfle ilgili hadîsin yeterince tahlîl edilememesinden kaynaklanmaktadır. Yedi harfle ilgili görüşlerden yola çıkarak meseleyi mantık temelinde bir sonuca ulaştırmaya çalışırsak, elbette sağlıklı bir sonuca ulaşmamız zorlaşacaktır. Ama meseleye temelden girersek yani yedi harf hadîsinin ne zaman, nerede ve ne sebepten dolayı çıktığını iyi incelersek, o zaman sağlıklı bir sonuca ulaşmamız zor olmayacaktır.

İbn-i Abbas, Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivâyet eder: “Cibrîl bana, *Kur'ân*'ı bir harf üzere okuttu. Yedi harfe ulaşıncaya kadar artırmasını istemeye devam ettim”.<sup>370</sup>

Yine aynı konuda Ubey b. Kâ'b'dan rivâyet edilmiştir. Şöyle dedi: “Ben mescidde idim. Namaz kılmak üzere bir adam içeri girdi ve benim bilmediğim bir kırâatle *Kur'ân*'ı okudu. Sonra bir başkası mescide geldi ve oda arkadaşının kırâatinden farklı bir kırâatle *Kur'ân*'ı okudu. Namazlarımızı kıldıktan sonra hep beraber Rasûlullah'ın huzuruna çıktık. Ben: Şu adam *Kur'ân*'ı benim bilmediğim bir kırâatle okudu. Sonra diğeri geldi, o da arkadaşınınkinden farklı bir kırâatle okudu, dedim. Bunun üzerine Rasûlullah da okumalarını emretti. İki de okudu. Rasûlullah da okuyuşlarını beğendi. İşte o an içimden bir yalanlama geldi. Hâlbuki câhiliyyede değildik. Rasûlullah (s.a.v), beni kaplayan o bozuk hali hissedince göğsüme vurdu. Bunun üzerine benden bir ter boşandı ve o an sanki Allah Teâlâ'yı açıkça görüyor gibi oldum. Ve bana; “Ubey! *Kur'ân*, bana bir harf üzere oku diye gönderildi. “Ümmetime kolaylık göster” diye Allah'a müracaat ettim. Allah (c.c) da bana ikinci defa “*Kur'ân*'ı iki harf üzere oku” diye gönderdi. Bunun üzerine ben, tekrar “Ümmetime kolaylaştır” diye dua ettim. Üçüncü defa bana “Yaptığın her bir müracaatta senin talebinin karşılanması vardır; *Kur'ân*'ı yedi harf üzere oku” diye gönderdi. Bunun üzerine

<sup>369</sup> İbnü'l-Cezerî, *Kur'ân ve Kırâat*, trc. Abdülmecit Okçu, Erzurum 2001, s. 128.

<sup>370</sup> Muhammed b. İsmail b. İbrahim el- Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, İstanbul 1315, VI, 100.6; Müslim b. Haccac b. el-Kuşeyrî en-Nîsâburî, *Sahih-i Müslim*, İstanbul 1329-1333, II, 202.

“Allahım, ümmetimi mağfiret eyle! Allahım, ümmetimi mağfiret eyle, dedim. Üçüncüsüne de İbrahim (a.s)’ın bile aralarında olacağı bütün yaratılmışların bana yönelecekleri güne bıraktım dedi.”<sup>371</sup>

Yedi harfle ilgili bu gibi hadisler, İbn-i Abbâs, Zeyd b. Sâbit, Amr b. el-Âs, Ebû Bekir Nâfi b. El-Hâris gibi daha birçok sahabeden birbirine benzer lafızlarla nakledilmiştir. Bu konudaki hadislerin hepsi, Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer almıştır. Bu rivâyetler, Zürâre’nin Sahih’inde Ebû Câfer’den yaptığı rivâyete ters düşmektedir.

Ebû Şâme de, Mürşîd’inde Taberî ve onun dışındaki âlimlerden bir kısmının, bu kırâatleri (harfleri), bir harfe irca ettiği ve bunun da Zeyd b. Sâbit’in harfi olduğunu zikretmektedir.<sup>372</sup>

Burada zikretmiş olduğumuz hadisler veya burada zikredilmeyen hadisleri mülâhaza ettiğimizde **yedi harf** çerçevesinde nakledilen kırâat ihtilafları zıt ve çelişki ifade etmemekte, okuyuşta değişiklik, çeşitlilik sağlamaktadır. Bu farklılıklara, Müslümanlara kolaylık olması için müsaade edilmiştir. Bu sayede İslâmiyet farklı lehçelere sahip kabileler arasında kolayca benimsenip yayılmıştır. Bütün bunlardan dolayı bu farklılıklar hakkında mücadele ve münakaşa etmek haramdır. **Benim kırâatim doğru, senin kırâatın yanlış** diye tartışmakta caiz değildir. İlgili rivâyetlere dikkat edilirse, kırâatta ihtilafa düşenler, **senin kırâatın yanlış** diye suçlamamış, sadece kendi kırâatının farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan sübûtu kesin olan bir kırâatı inkâr ve bu konuda kavga etmek, küfrü gerektiren bir sebep olarak değerlendirilmiştir.<sup>373</sup>

Kısaca denilebilir ki yedi harfle ilgili rivâyetlerin de delâletiyle Hz. Peygamber Medîne döneminde *Kur’ân*’ın anlam merkezli okunmasına izin vermişti. Sünnî ulemânın ortak yaklaşımına göre nüzûl döneminden sonra kaldırılan bu iznin<sup>374</sup> temel amacı da *Kur’ân*’ın kolay okunması ve öğrenilmesine katkı sağlamaktı. Bu noktada Hz. Peygamber’in hitap ettiği ilk muhatap kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklarla, tebliğ görevi bağlamında bir metnin iletilmesinin ötesinde, bir mesajın iletilmesi anlamını taşıması bir araya gelince, Hz. Peygamber’in

<sup>371</sup> Müslim, *a.g.e.*, II, 203; Ahmed b. Hambel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, Kahire 1313, V, 127.

<sup>372</sup> Ebû Şâme el-Makdîsî, *Kitabu’l-Mürşîdü’l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986, s. 103.

<sup>373</sup> Abdurrahman Çetin, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>374</sup> Muhammed el-Bâkillânî, *Nüketü’l-İntisâr li nakli’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Zağlul, İskenderiye 1971, s. 115-116.

Müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal bir gelişme olduğu görülecektir.<sup>375</sup>

Bu mevzuda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Hz. Peygamber'in küllî olarak *Kur'ân*'ın kendisine târif edildiği şekilde yedi vecih üzere indirildiğini söyleyipte, tek tek ve cemaat olarak ümmetine dilediği gibi, kendinin veya ondan okuyanın kolayına geldiği şekilde okutma cihetine gitmesi imkânsızdır. Yine onlardan birine, birçok sûreyi ya da *Kur'ân*'ın tamamını yahut sadece bir sûreyi, okuttuğunun yedi vecihten biri olduğunu belirtmeden okutması da mümkün değildir. Yine bunu açıklamadan bir başkasına iki ya da üç âyet dahi okutmuş olamaz. Özellikle O, her yıl *Kur'ân*'ı Cibrîl'e okuyordu. Vefat ettiği yılda ise iki kere okumuştur. Bu arzuda sahabe de bulunmuştur.<sup>376</sup>

İşte bütün bunlar bize şunu gösteriyor ki bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasına bakar, onu dikkatle inceler ve ona göre hareket edersek, diğer mevzûlarda olduğu gibi **Yedi Harf** konusunda da en yakın ve en isabetli sonuca biiznillah kavuşmuş oluruz.

### 2.5.3. Yedi Harf konusunda Şîa'nın görüşü

**Yedi harf** konusunda Şîa âlimleri Ehl-i Sünnet âlimleri gibi düşünmemektedirler. Şîa'ya göre yedi harfle ilgili olarak Sünnî kaynaklarda zikredilen nakillerin hepsi, Ebû Abdillah Fudayl b. Yeşar tarafından yapılan rivâyete terstir. Söz konusu rivâyet şöyledir: "Denildiğine göre, insanlar *Kur'ân*'ın yedi harf üzerine nâzil olduğunu ileri sürüyorlar, siz bu konuda ne dersiniz? şeklinde kendisine yöneltilen bir soru üzerine Ebû Abdillah: 'Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. Zira *Kur'ân* tek bir harf üzere, bir olan Allah tarafından indirilmiştir' diye cevap vermiştir. Ayrıca Şîa bilginleri Zürâre'nin Ebû Câfer'den rivâyet ettiği '*Kur'ân* birdir ve bir olan Allah'ın nezdinden indirilmiştir. Dolayısıyla *Kur'ân*'ın kırâatindeki ihtilaflar râvilerden gelmektedir.'<sup>377</sup> şeklindeki nakle dayanarak mütevâtir kırâatlerin de ictihâdî olduğunu ileri sürmektedirler.

Dolayısıyla bu ve benzeri rivâyetler göstermektedir ki Ehl-i Sünnet ulemâsının ileri sürdüğü rivâyetler asılsızdır. Hele bu hususta, Rasûlullah (s.a.v)'in *Kur'ân*'ın bazı

<sup>375</sup> Ömer Özsoy, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara 2002, s. 33.

<sup>376</sup> Hayrettin Öztürk, *Ebedî Mûcize Kur'ân Yazılması ve Toplanması*, Ensar Neşriyat, s.249-250

<sup>377</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, Tahran 1389, II, 630.

kelimelerini eş anlamlı kelimelerle değiştirdiği veya değişmesine müsaade ettiği şeklinde ileri sürülen görüş, kabul edilir gibi değildir. Çünkü bu, *Kur'ân*'ın temellerini sarsacak niteliktedir. Ayrıca şâa bilginleri kırâat ihtilaflarının da ümmet için bir sıkıntı olduğunu ileri sürerek, hiç Rasûlullah ümmet için sıkıntı olabilecek bir şeyi Allah'tan ister mi? demişlerdir.<sup>378</sup>

şâa bilginlerinin ileri gelenlerinden olan el-Huî, bu konuda, *Kur'ân*'ın tek harf üzere indiğini, ihtilafların râvilerden kaynaklandığını iddia etmektedir.<sup>379</sup>

Yine el-Huî, Osman'ın kırâatleri bir harfle sınırlamasını gerektirecek olan ihtilafta, -Peygamber döneminde ittifak sağlanmış, Hz. Peygamber her okuyanın kırâatini kabul etmiş, ümmete bütün hepsini kabul etmesini emretmiş, bunların da Allah'tan bir rahmet olduğunu bildirmiş iken- Osman'ın bunları bir ile sınırlaması, peşinden gelenlerin rahmet kapısını kapatması nasıl doğru olabilir. Hz. Peygamber *Kur'ân*'ın, farklı şekillerde okunmasının yasaklanmasını engellemiş iken Müslümanlara Hz. Peygamber'in sözünü bir kenara atıp, Osman'ın sözünü almaları ve onun uygulamasını yapmaları, onu ümmete Peygamber'den daha şefkatli bulmaları, hâşâ Hz. Peygamber'in ve yakınlarının bilmediği bir konuda onun dikkat çekmesi nasıl caiz olabilir? Yoksa Osman'a bu harfleri kaldırması konusunda bir vahiy mi gelmiştir?<sup>380</sup>

Müfessir Tabersî de Tefsîrinde, genel anlayışların *Kur'ân*'ın bir harf üzere nâzil olduğunu beyan ederek, Yedi Harf konusuna kısaca değinmiş, fakat aynı eserinde kırâat farklılıklarına geniş yer ayırmıştır. Buradan onun, Yedi Harf hadisleriyle kırâatları aynı çerçeve içinde değerlendirmediği izlenimi edinilmektedir.<sup>381</sup>

şâa'ya göre herhangi bir rivâyet Ehl-i Beyt imamlarından gelen haberlere muhalif ise, bunun hiçbir önemi yoktur. Bu îtibarla, *Kur'ân*'ın **yedi harf** üzerine nâzil olduğu yolunda gelen haberlerin senetleri üzerinde durmayı gerekli görmeyen şiî âlimlerine göre, bir rivâyetin hüccet olmaktan düşmesinin sebebi, Ehl-i Beyt imamlarından gelenlere muhalif olmasıdır. Ancak şâa'ya göre, Ehl-i Sünnet'ten gelen yedi harf ile ilgili rivâyetlerin kendi aralarındaki tutarsızlıkları, o rivâyetleri delil olmaktan çıkaran bir başka keyfiyettir.<sup>382</sup>

<sup>378</sup> et-Tûsî, *a.g.e.*, Nef 1957, I, 79.

<sup>379</sup> el-Huî, *a.g.e.*, Nef 1966, s. 211.

<sup>380</sup> el-Huî, *a.g.e.* s.199

<sup>381</sup> et-Tabersî, *a.g.e.*, I, 25.

<sup>382</sup> şaban Karataş, *şâa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 60-61.

Öte yandan Şîa, *Kur'ân*'ın yedi harf üzerine nâzil olduğunu gösteren te'villeri tümüyle reddetmektedir. Şîa'ya göre Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü rivâyetler *Kur'ân*'ın yedi harf üzere olduğunu göstermez. Rasûlullah'ın *Kur'ân*'ın bazı kelimelerini yakın mânâlı kelimelerle değiştirdiği veya değişmesine müsaade ettiği ise, bu ihtimal *Kur'ân*'ın temellerini sarsar. Hiç mümkün müdür ki, Allah Rasûlü meselâ; Yasin Sûresi'nin ilk âyetlerini yakın mânâlı lafızlarla okunmasına müsaade etmiş olsun?

Kuşkusuz böyle bir durumda, böyle bir şeye olumlu cevap vermenin imkân ve ihtimali yoktur. Üstelik Allah Teâlâ; “Deki, O'nu kendiliğimden getirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunundan başkasına uymam” buyuruyor. Bu âyet *Kur'ân*'ın Muhammed (s.a.v) tarafından değiştirilmesinin mümkün olmadığını ifade ediyor. Eğer Peygamber *Kur'ân*'ı değiştiremiyorsa başkasının onu değiştirmesine nasıl müsaade eder?<sup>383</sup>

Bunlara karşılık bazı Şîi bilginler, meseleye biraz daha ılımlı yaklaşmışlar ve **Yedi Harf** gerçeğini kabul ederek, eserlerinde bu hadislerle de yer vermişlerdir. Meselâ Ahmet Emîn'in ifadesiyle “Şîa bilginlerinin en büyüğü ve müctehidî olan Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Tarihu'l-Kur'ân* isimli eserinde Buhârî, Müslim ve Ahmet b. Hanbel'in kitaplarında geçen hadislerden örnek vererek konu hakkında açıklamalarda bulunmuştur.<sup>384</sup>

Ebû Câfer b. Bâbeveyh el-Kummî de el-Gisâl adlı eserinde bir bâb açarak şu başlığı koymuştur; “*Kur'ân* Yedi Harf Üzere İnmiştir.” Kummî bu bâb altından örnek olarak şu tür hadisleri zikretmektedir:

1. Hammad b. Osman'dan rivâyete göre şöyle demektedir: Ebû Abdillâh'a “Sizden farklı farklı rivâyetler geliyor” dedim. “*Kur'ân* yedi harf üzere inmiştir. İmamın yapabileceği minimum şey yedi vecih üzere fetva vermektir.” dedi ve şu âyeti okudu: “İşte bu bizim bağışımızdır. İster ver, ister elinde tut, hesapsızdır.”<sup>385</sup>

2. Abdullah el-Hâşimî'nin babalarından yaptığı rivâyete göre Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Allah (c.c)'dan bana biri geldi ve Allah sana *Kur'ân*'ı tek harf

<sup>383</sup> et-Tûsî, *a.g.e.*, Nefes 1957, I, 7-9; Muhsin el-Emîn, *a.g.e.*, s. 170; el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 41-49.

<sup>384</sup> Ebû Abdillâh Zencânî, *Tarihu'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut 1969, s. 9. (Ahmet Emîn'in yazdığı mukaddime).

<sup>385</sup> Sad (38), 39; Muhammed b. Mesûd Ayyaşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 24; Ali Meclîsî, *Bihârü'l-Envâr*, XII, 49.

üzere okumanı emrediyor” dedi. Ben de “Ya Rabbî Ümmetimi genişlet!” dedim... Daha sonra Allah (c.c) senin *Kur’ân*’ı yedi harf üzere okumanı emrediyor, dedi.<sup>386</sup>

Bazı Şîî bilginlere göre ise kırâat ihtilafları ümmete sıkıntı olmuştur. Allah Rasûlü ümmet için sıkıntı olabilecek bir şeyi Allah’tan istemez. Bazı rivâyetlerde kırâat ihtilaflarını duyan Rasûlullah’ın yüzünün kıpkırmızı olduğu ifade edilmiştir. Şu halde *Kur’ân*’ın **yedi harf** üzerine nâzil oluşunun hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla konuyla ilgili rivâyetleri de kabul etmek imkânsızdır. Özellikle de Ehl-i Beyt’ten gelen haberler bu rivâyetleri yalanladıktan sonra bunlara îtibar edilmemesi gerekir.<sup>387</sup>

#### 2.5.4.Konu ile ilgili genel değerlendirme

Şu bir gerçek ki, *Kur’ân*’ın yedi harf üzere indirildiğini gösteren bazı rivâyetlerde belirsizliklerin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu rivâyetlerin tümünü red noktasında Şîa’yı haklı çıkaracak herhangi bir delilin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle anlaşılıyor ki Şîa’nın, Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından sahîh, hatta mütevâtir olarak kabul edilen bu rivâyetleri herhangi bir ilmi tetkike başvurmadan red ederek, yedi harfi kabule yanaşmamasının asıl sebebi, Ehl-i Beyt imamlarından gelen haberlerdir. Zira bilinmektedir ki herhangi bir rivâyet Ehl-i Beyt imamlarından gelen haberlere muhalif ise, Şîa’ya göre böyle bir rivâyetin hiçbir bilimsel değeri yoktur. Nitekim burada da aynı yaklaşımın bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından nakledilen mütevâtir derecesine ulaşmış bir haberin, herhangi bir ilmi tetkike başvurulmadan reddi söz konusudur. Bu yüzden biz tabii olarak konuyla ilgili nakledilen rivayetlerde yedi harfin mahiyetiyle ilgili bilgilere yer verilmemiş olsa da, bu rivâyetlerin, Şîa tarafından ileri sürülen haberlerle red edilmesini mâkûl bulmuyoruz.<sup>388</sup>

Netice olarak Müslümanlara kolaylık sağlamak ve böylece *Kur’ân*’ın muhtelif kabile ve toplumlar arasında süratle yayılmasını temin etmek gayesiyle bir genişlik, kolaylık ve rahmet olarak tanınan **Yedi Harf** ruhsatı, bazı hadislerin de delâlet ettiği üzere muhtemelen hicretten sonra, değişik kabile ve toplumların, Müslümanlığı kabulü sonucu ortaya çıkan zarûret sebebiyle verilmiştir, diyebiliriz. Yoksa yedi harf ruhsatı, *Kur’ân*’ın kırâatına yani okunmasına herhangi bir hâlel getirecek bir durum değildir.

<sup>386</sup> Meclîsî, *a.g.e.*, a.y.; el-Amîlî, *Vessâilü’s-Şîa*, IV, 822, 7635. hadîs.

<sup>387</sup> et-Tûsî, *a.g.e.*, I, 7-9.

<sup>388</sup> Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.161.

## 2.6. Halku'l-Kur'ân Meselesi

### 2.6.1. Genel bir bakış

*Halku'l-Kur'ân* konusunun asr-ı saâdette asla söz konusu olmadığı ittifak edilen bir husustur. Bu kavramın ilk ortaya çıkışı, hicrî ikinci asrın başlarına rastlar.<sup>389</sup> Bu meselenin ortaya çıkış sebepleri konusunda ise dört görüş ileri sürülmektedir.

1. İbnu'l-Esîr ve bazı tarihçiler bu meselenin *Tevrât*'ın yaratılmışlığını ileri süren Yahudîlerden kaynaklandığını savunmuşlardır.

2. İbn-i Teymiyye ve arkadaşları, bu tartışmanın ilâhî sıfatların ezeli veya hâdis olup olmadığı hususundaki tartışmalardan kaynaklandığını savunmuşlardır.

3. Üçüncü görüş, bu meselenin Yunan felsefesine geçen “Logos” kelimesinin “kelâm” olarak tercüme edilmesinden sonra ortaya çıktığı yönündedir.

4. Bazı Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî âlimler ise meselenin Hristiyanların özellikle Hz. İsa'nın ulûhiyet ile ilgili tartışmalarından kaynaklandığını düşünmüşlerdir.<sup>390</sup>

Bu son görüş müsteşrikler tarafından da genellikle benimsenmiştir. el-Bûtî, “*Felsefetül-Fikri'd-Dînî Beyne'l-İslâm ve'l-Mesîhiyye*” kitabının müellifleri Luvis Garidih ve Core Kanvati'ye atıfta bulunarak, bu meselenin geçmişte olduğu gibi şimdi de oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri aracılığıyla Müslümanlar arasına fitne düşürmek, onların kafalarını karıştırmak için kullandığını iddia etmektedir.<sup>391</sup>

### 2.6.2. Ehl-i Sünnet ve diğer bazı grupların konu hakkında görüşleri

Başlangıçta sözlü tartışmalar şeklinde zuhûr eden bu mesele, Mu'tezile etkisinde kalan Abbasî halifelerinden Harûn er-Reşid, Emin ve Me'mun döneminde fiili saldırılar ve eziyetlere, hatta kan dökülmesine kadar ileri götürülmüştür.<sup>392</sup>

Halife Me'mun, hicrî 212 yılında *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen âlimlerin hukukî ehliyetlerinin iptali için emir verir.<sup>393</sup> Onun bu açık desteğiyle *Kur'ân*'ın mahlûk olduğu düşüncesi devletin resmî görüşü haline dönüşür.

Me'mun'un emri üzerine sorguya çekilen âlimlerin çoğunluğu bu görüşü istemeyerekte olsa kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları

<sup>389</sup> Y.Şevki Yavuz, *Halku'l-Kur'ân Mad., D.İ.A.*, İstanbul 1997, XV, 311.

<sup>390</sup> Enver Arpa, *İbn-i Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2002, s. 109.

<sup>391</sup> el-Bûtî, *İslâm Akâidî*, trc. Mehmet Yolcu-Hüseyin Altınalan, Madve Yayınevi, İstanbul 1986, s. 134-135.

<sup>392</sup> es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafîyye*, Hüseyiniye, 1.Bsk., Mısır, y.y., I, 212-213; Muhammed Abdûh, *Tevhîd Risâlesi*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara 1986, s. 82-83.

<sup>393</sup> Yavuz, *Halku'l-Kur'ân Mad., D.İ.A.*, İstanbul 1997, XV, 372.



bunu reddederek işkenceye razı olmuşlardır.<sup>394</sup> Bu baskı ve zulüm, Halîfe Mütevekkil-Alellah iktidara gelinceye kadar süregelir. Halîfe mütevekkil ise “*Kur’ân* Mahlûk’tur” sözünü yasaklayarak, aksi yönde bir tavır sergiler.<sup>395</sup> Halîfe Mütevekkil’den sonra siyasî baskıların bitmesi üzerine herkes bu konuyu kendi görüşleri doğrultusunda geliştirmiştir.

Cehmiyye ve Mu’tezile mezhebi, *Kur’ân*’ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır.<sup>396</sup> Mu’tezililer kelâm sıfatında takındıkları tavrın bir sonucu olarak *Kur’ân*’ı Levh-i Mahfûz veya Cibril’de yaratılan bir mahlûk olarak kabul etmişlerdir.<sup>397</sup> Onlar, Allah kelâmının ses ve harflerden oluştuğunu kabul ederek, bunun Allah’ın zâtıyla kâim olmadığını, aksine başka bir varlıkta yaratılmış olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ehl-i Sünnet âlimleri *Kur’ân*’ın mahlûkiyeti konusunda iki temel yaklaşım içerisine girmişlerdir. Bunlardan biri Ahmed b. Hanbel, Selefîyyenin çoğunluğu ve Mâturîdî bilginlerin ileri sürdüğü bir görüştür ki bu anlayışa göre *Kur’ân* hem lafzî hem de mânâ itibarıyla Allah’ın zâtıyla kâim olup kadimdir. Yani *Kur’ân* Allah’ın kelâmıdır; dolayısıyla ne şekilde ifade edilirse edilsin, ister yazılsın isterse telaffuz edilsin mahlûk değildir. Böyle olduğu içindir ki, *Kur’ân* sadece mânâlardan veya sadece lafızlardan değil, lafızların ve mânâların hepsinden ibarettir.<sup>398</sup>

Sünnî ulemânın ortaya atmış olduğu ikinci görüşe göre de *Kur’ân*’ın mahlûk olup olmadığı konusunda asıl belirleyici olan, onun lafız ve mânâsının birbirinden ayrılmasıdır. Bu görüş hicrî dördüncü asırda yaşayan büyük Sünnî kelâmcı Ebu’l-Hasen el-Eş’ârî tarafından sistematize edilmiştir. Bu görüşe göre *Kur’ân*’ın Allah’ın zâtı ile kâim bulunan mânâsı yani lafızlardan soyutlanmış olan aslı ezeli, lafızlar ise mahlûktur.<sup>399</sup>

Görüldüğü gibi Sünnî âlimler *Kur’ân* lafızlarının mahlûk olup olmadığı konusunda ilgili farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Selefî çizgide olanların büyük çoğunluğu ile bazı Mâturidîler *Kur’ân*’ın lafzını mânâsından ayırmayıp her ikisini de

<sup>394</sup> es-Subkî, *a.g.e.*, I, 213; Yavuz, *.a.g.e.*, I, 213.

<sup>395</sup> es-Subkî, *a.g.e.*, I, 215.

<sup>396</sup> Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr Sâbûnî, Mâturidiyye Akâidi, trc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay, Ankara 1979, s. 71.

<sup>397</sup> el-Butî, *a.g.e.*, s. 132; Yavuz, Halku’l-Kur’ân Mad., *D.İ.A.*, XV, 132.

<sup>398</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitabu’l-Esmâ ve’s-Sıfat*, nşr. İmaduddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1985, I, 385-391.

<sup>399</sup> Osman Keskiöglü, *Kur’ân Tarihi*, İstanbul ts., s. 233.

ezelî kabul ederken, İmam Ebû Hanîfe'nin başını çektiği diğer Sünnî âlimler lafzı ayrı bir kategoriye koyarak mânâyı ezelî, lafzı hâdis olarak nitelendirmektedirler. *Kur'ân*'ın mahlûkiyeti konusunda lafzı mânâdan ayrı düşünmek daha isabetli görünmektedir. Çünkü lafız, mânâyı taşıyan kalıptır ve onda asıl olan telaffuzdur. Telaffuz'da el-Buhârî'nin dediği gibi fiil demektir.<sup>400</sup>

İşte Ehl-i Sünnet âlimleri *Kur'ân*'ın mahlûk olup olmadığı konusunda lafzî kelâmıla mânâyı birbirinden ayırarak konuyu ele almışlardır. Harf ve seslerin birbirini takip etmesiyle oluşan kelâmı “kelâm-ı lafzî”, idrak alanını ilgilendiren içteki mânâyı da “kelâm-ı nefsi” diye târif etmişlerdir. Buna göre *Kur'ân*'ın lafızlardan soyutlanmış olan aslı ve mânâsı kelâm-ı nefsi olup, Allah'ın zâtı ile kâimdir ve mahlûk değildir.<sup>401</sup>

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında bu konuda ihtilaf vardır. İhtilafın aslını şu şekilde îzah etmek mümkündür: *Kur'ân* lafızlarında insanlara yönelik emir, yasak ve haber verme eyleminin kendisinden oluştuğu bir anlam vardır ve bu kâimdir. Peki bu anlamın adı nedir?

Mu'tezile: Eğer bu mânâdan haber oluşuyorsa o, ilimdir; eğer ondan emir ya da yasak çıkıyorsa o zamanda irade'dir.

Ehl-i Sünnet: Bu anlamın adı kelâm-ı nefsidir. O, ilim ve irade sıfatlarından başka ve aynı Allah'ın zâtı ile kâim ve ezeli bir sıfattır.<sup>402</sup>

Lafız olan kelâma gelince; onun mahlûk olduğunda ve Allah'ın zâtı ile kâim olmadığına Mu'tezile ile -Ahmed b. Hanbel'in tabii dâvâları dışındaki- Ehl-i Sünnet âlimleri ittifak etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve İbn-i Teymiyye'nin de içinde bulunduğu yandaşları bu harflerin ve seslerin de Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>403</sup>

İmam Ahmed'e göre *Kur'ân*'ın mahlûk olmayışı, onun Allah'ın kelâmı olduğundandır. Allah'ın kelâmı ise mahlûku değildir. *Kur'ân* Allah'ın emridir ve onun emri mahlûku değildir. Yine *Kur'ân* Allah'ın ilmindendir ve onun ilmi mahlûku olamaz.<sup>404</sup>

<sup>400</sup> el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-İbâd*, Hindistan 1306, s. 73; Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 190.

<sup>401</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1982, I, 96; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, Umran Yay., Ankara ts., s. 274; el-Butî, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>402</sup> el-Butî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>403</sup> Ebû Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, s. 272; el-Butî, *a.g.e.*, s.133.

<sup>404</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 272 v.d; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yayınları, Ankara ts., s. 32.

İbn-i Teymiyye, Ahmed b.Hanbel'in bu konudaki fikirlerini desteklemiş ve delillerle anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Ona göre okunan *Kur'ân*, Allah'ın konuştuğu, peygamberine vahyettiği kelâmdır. Okuyucunun işitilen sesiyle *Kur'ân* okuması ise Kelâmullah değil, insanın kendi nutkudur. *Kur'ân*'ın yazıldığı mürekkep ve çıkarılan ses ise mahlûktur.<sup>405</sup>

İbn-i Teymiyye, *Kur'ân*'ın Allah kelâmı olduğu, onun zâtıyla kâim, ancak kadîm olmadığı, Cenab-ı Allah tarafından sonradan söylenmiş olduğu, fakat Allah'a ait olduğu için ona mahlûk denilemeyeceği görüşündedir. Böylece İbn-i Teymiyye ile diğer Sünnî âlimler arasındaki ihtilafın öze taalluk eden bir ihtilaf olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her iki taraf da *Kur'ân*'ın kadîm olmadığını kabul etmektedir. Aradaki tek fark, *Kur'ân*'a yaratılmış denilip denilmeyeceğidir.<sup>406</sup> Muhammed Abduh da eserinde buna işaret ederek bu husustaki ihtilafın sebebini, bazılarının *Kur'ân*'a karşı aşırı derecede saygı göstermeleri ve günah işlemekten korkmalarına bağlar.<sup>407</sup>

Bizim kanaatimize göre de *Kur'ân*'ın mahlûkiyeti konusunda lafzı mânâdan ayrı düşünmek daha isabetli görünmektedir. Çünkü lafız, mânâyı taşıyan kalıptır ve onda asıl olan telaffuzdur. Telaffuz da Buhârî'nin dediği gibi fiil demektir.<sup>408</sup> İnsanın fiilleri mahlûk olduğuna göre telaffuzu da mahlûktur. Telaffuz mahlûk olunca lafızlarda tabiatıyla mahlûk sayılmalıdır.

### 2.6.3. Şîa'nın görüşü

Şîa; *Kur'ân-ı Kerîm*'in, Allah Teâlâ tarafından, Peygamber-i Ekrem'e (s.a.v) vahyedilen ilâhî kitap olduğuna, o kitabın, insanların ihtiyaçları olan her şeyi bildirdiğine, belâğât ve fesâhâtta eşi bulunmayan, bulunmasına da imkân düşünilemeyen, aynı zamanda en yüce gerçekleri ihtivâ eden, bütün insanları acze düşüren ebedî bir mûcize olduğuna inanmaktadır.

Bugün elimizde bulunan ve okunan *Kur'ân-ı Kerîm*, Hz. Peygamber (s.a.v)'e vahyedilen *Kur'ân-ı Kerîm*'in aynısıdır; bu hususta başka iddiada bulunan, mugalataya girişen, buna benzer bir davaya kalkışan kişilerin hepsi de hidâyetten sapmıştır. Çünkü şu âyet-i kerîme bu inancın en açık delildir:

<sup>405</sup> İbn-i Teymiyye, *Kelâmullahi'l-Kerîm*, y.y., ts., s. 21.

<sup>406</sup> Enver Arpa, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>407</sup> Muhammed Abdûh, *Tevhîd Risâlesi*, Kahire ts., s. 103.

<sup>408</sup> el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-İbâd*, Hindistan 1306, s. 73.

“Ne önceden onun hükümlerini iptal eden bir kitap gelmiştir, ne de ondan sonra gelir ve bâtil, ona zarar veremez.”<sup>409</sup>

İmam Câfer-i Sâdık: “Herhangi bir zamanda fitne ve fesat, gece karanlığının o zulmet perde ve parçaları gibi size musallat olur, sizi kaplarsa derhal *Kur’ân*’a yapışıp, ona sarılınız. Çünkü *Kur’ân* kimin hakkında şefâat ederse, kabul olur ve kimin hakkında bir şey söylerse doğrudur” demektedir.<sup>410</sup>

İmam Muhammed Bâkır’dan: İslâm Peygamberi şöyle buyurmuştur: “Kıyamet günü ilk önce ben geleceğim. Benden sonra Allah’ın kitabı, ondan sonra benim Ehl-i Beytim ve onları takiben ümmetim gelecektir.”<sup>411</sup>

Bu ifadelerden şunu anlıyoruz ki kim dünyada iken *Kur’ân* okursa, yarın kıyamet günü Allah, onu büyük peygamberler ile bir arada bulundurur. *Kur’ân*, onunla cehennem ateşi arasında bir engel teşkil eder, *Kur’ân* onu cehennem ateşinden korur.

Yine Câferîler *Kur’ân*’a uydurma ve düzmece deme durumunda kalmamak için “*Kur’ân* mahlûktur” demekten çekinirler ve “*Kur’ân* hâdistir” yani “Ezelî değildir” derler ve bu görüşlerini imamlarına nisbet ederler. *Evâilü’l-Makâlât* isimli eserde bununla ilgili olarak şu ifadeler yer alır:

“Bence *Kur’ân* Allah’ın kelâmı ve vahyi’dir. *Kur’ân* Yüce Allah’ın nitelediği gibi hâdistir (ezelî değildir); ancak ben *Kur’ân* için **mahlûktur** deyiminin kullanılmasını uygun görmüyorum. Daha önce geçen imamlarımızdan bu şekilde haberler gelmiştir ve bir zümre hariç bütün imâmiyye bu görüştedir.”<sup>412</sup>

Câferîler’in 10. İmam olarak tanıdıkları İmam Hâdî, taraftarlarından birine bu konuda lehte ve aleyhte görüş belirtmemelerini istemiş ve şöyle demiştir:

“Allah, bizi ve seni fitneler bulaşmaktan korusun, her iki gruptan da kendini uzak tutarsan senin yararına olur. Aksi takdirde helak olursun. Bizim inancımıza göre *Kur’ân* hakkında cedelleşmek bid’attir. Bundan kaynaklanan kötü neticelerden hem soran, hem de cevap veren sorumludur. Çünkü soruyu soran, yükümlü olmadığı bir şey hakkında sormuş olur ve cevap veren de yükümlü bulunmadığı bir şeyden dolayı hiçbir delile dayanmadan cevap verdiği için sorumlu tutulur. Allah’tan başka bir yaratan

<sup>409</sup> Fussilet (41), 42; Rıza el-Muzaffer, *Câferiye İmâmiyye İnançları*, trc. H.Bilgin Coşkun, Ehli-Beyt İlim Kültür Derneği, s. 60

<sup>410</sup> Kuleynî, *el-Usûl mine’l-Kaîf*, Tahran 1391, II, 596.

<sup>411</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, II, 597 v.d.

<sup>412</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İmam Câfer-i Sâdık*, trc. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992, s. 203.

yoktur ve O'ndan başka, her şey O'nun mahlûkudur; *Kur'ân* da Allah'ın kelâmıdır. Sen kendin *Kur'ân*'a bir ad takma, aksi takdirde zâlimler zümresinden olursun. Allah, gaybe îmân eden, Allah'tan ve kıyamet gününden sakınan kimselerden karar kılınsın bizleri.”<sup>413</sup>

İmam Seccâd'dan *Kur'ân* hakkında sorulduğunda o şu cevabı vermiştir:

“*Kur'ân* ne hâlıktır, ne de mahlûk. O, hâlık olan Allah'ın kelâmıdır” şeklinde bir rivâyetin yer aldığını zikreder.<sup>414</sup>

Şeyh Müfîd'de bu konuda Mu'tezilî gelenekte olduğu gibi *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu söylememiş, bunun yerine hocası Sâduk'un “Allah, *Kur'ân*'ın muhdîsidir, münzîlidir, koruyucusudur ve Rabbidir”<sup>415</sup> şeklindeki görüşünü benimsemiştir. Zira hocasının bu izâhâtına bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>416</sup>

Büyük Şîî Âlimi Hişam b. Hakem, *Kur'ân*'ın, Allah'ın sıfatı olduğunu, bu münasebetle onun mahlûk ya da gayr-i mahlûk olduğunun söylenemeyeceğini ifade ediyordu. “Çünkü *Kur'ân* Allah'ın kelâmıdır, Allah'ın kelâmı ise sıfattır, sıfatlar ise nitelenemez”. Bazıları da kıdem ve hudûs meselesini tümüyle ortadan kaldırarak soruna bir çözüm getirmeyi denediler. Muhammed b. Şûcâ es-Selci şöyle diyor: *Kur'ân* Allah'ın kelâmıdır. O'nun yokluğundan sonra ihdâs olundu. O, Allah'la birlikte vardı. *Kur'ân*'ı hâdis kılan Allah'tır. Fakat Şûcâ es-Selci, *Kur'ân*'ın mahlûk olduğu meselesine girmemiştir. Züher el-Esrî, ünlü zâhirî âlimi Davûd el-İsbehânî ve yine Ebû Muaz et-Tumenî de bu görüşü paylaşmışlardır.<sup>417</sup>

Son olarak Ahmet Feyzi Çorûmî'nin bu konudaki fikirlerine değinerek bitirelim. Çorûmî, Hüsniye'de bu konudaki Şîa'nın dolayısıyla Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmekle yetinmeyip, uzun îzahlara girişir. Ona göre akâid ilminin en zor bahsi Allah'ın kelâm sıfatıdır ve bundan dolayı da bu ilim dalına “Kelâm İlmi” adı verilmiştir. Çorûmî, kelâmı ikiye ayırır. Birincisi kelâm-ı nefsî, ikincisi ise kelâm-ı lafzî'dir.

Kelâm-ı Nefsî: İrade ve kudret sıfatları gibi kadîm olan sıfât-ı hakikiyedir. Ezelde, Allah ile kâim olup, ses ve harflerden uzaktır. Bu açıdan, Allah, ezelde kelâm-ı nefsî ile mevsûf ve mütekellimdir. Kelâm-ı Lafzî: Kelime ve harflerdir. Allah'ın her bir harfi uygun olan yerine koyarak, Cibrîl vasıtasıyla peygamberlere indirdiği *Tevrât*,

<sup>413</sup> Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Matbaâtü's-Saade, Kahire 1933, III, 188.

<sup>414</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, III, 188 v.d.

<sup>415</sup> Kummî, *Risâletü'l-Îtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1978, s. 83.

<sup>416</sup> Şeyh Müfîd, *Tashih*, s. 127-128'den naklen H.İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şîada Usuli Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005, s. 253.

<sup>417</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s.390.

*İncîl*, *Zebûr* ve *Kur'ân* isimleriyle meşhûr olan semâvî kitaplardır. Bu kitaplar, Allah'ın zâtı ile kâim olmayıp, okuyanların lisanlarında bulunarak hâdistirler. *Tevrât*, *İncîl*, *Zebûr* ve *Kur'ân*'a “Kelâmullah” ve “Kelâm-ı Kadîm” isimleri verilirse de, bu mecazdır.

Bu haliyle, Allah'a kelâm-ı nefsî nisbet edildiğinde, sıfât-ı hakîkiye mânâsına geldiği için kadîmdir. Kelâm-ı lafzî, kastedildiğinde ise, kadîm değildir. Meseleyi, bu tarzda tahkîk ve tetkîk edenlerden biri de Taftazânî ve Molla Hayâlî (862/1458)'dir. Çorûmî'ye göre, bu zâtlardan sonra müteahhirin ulemâsı da, onların bu görüşlerini güzel görüp, kabul ve tasdik ederek eserlerinde beyan etmişlerdir.<sup>418</sup>

Çorûmî'ye göre, kelâm-ı nefsîyi zikri geçen şeylerle vasıflandırmak, mecâzî vasıf olduğundan dolayı her ne zaman *Kur'ân*, kadîmin gereklerinden bir şeyle hakikat olarak nitelenirse, bundan maksat *Kur'ân*'ın dışarıda var olan hakikati demektir. Bu da, Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâm-ı nefsîdir. Her nerede hâdisin gereklerinden bir şeyle sıfatlanırsa, orada da *Kur'ân*'dan maksat kelâm-ı nefsîye delâlet eden kelimedir. Çünkü şerî hükümlerin, şerî delîli mânâ olmayıp, lafzî bulunduğundan *Kur'ân*, mushaflarda yazılı ve Hz. Peygamber'den bize tevâtüren nakledilen nazmın adıdır. Bu şekilde anlam nazımdan ayrılmayıp, *Kur'ân* nazmın ve mânânın bütününün adıdır.<sup>419</sup>

Çorûmî, *Kur'ân*'ın kadim mi yoksa hâdis mi olduğu meselesindeki değerlendirmelerinin soru cevap ile daha anlaşılır hale getirme çabası içine girer. Onun özellikle üzerinde durduğu husus kelâm-ı nefsîyi isbat etmektir. Onun kelâm-ı nefsîyi isbat sadedinde getirdiği yorumlardan biride şöyledir: Araplara göre kelâmın, ses ve harflerden mücerret olarak bir diğer mânâsı daha vardır. Bu, kalpte deveran eden söz demektir. Kelâm lafzındaki hakikat mânâsı da bu sözdür. Böylece, Allah'a kelâm-ı nefsî isbat olunur ki bu diğer ilâhî sıfatlar gibi kadîmdir. *Kur'ân-ı Kerîm* kadîm olan kelâm-ı nefsî ile yazılan ve işitilen hâdis kelâm arasında müşterek isimdir. “*Kur'ân* kadîmdir” denildiğinde birinci mânâ kastedilir. “*Kur'ân* yazılır ve dinlenir” denilmesi ise, okuma ve yazmanın ona göre kelâm-ı nefsîye delâlet etmesine bağlıdır.<sup>420</sup>

Çorûmî, Ahmet b. Hanbel'in bu husustaki görüşünü hatırlatarak, onun yanlış anlaşıldığına işaret eder. Ahmet b. Hanbel, *Kur'ân*'ın hâdis olduğunu söylemekten çekinmesi, kendisinden önceki seleften bu tarzı duymadığından veyahut kelâm-ı lafzîye hâdis denildiğinde, bunun kelâm-ı nefsîye de sirâyet edebileceği endişesindedir. Aksi

<sup>418</sup> Ömer Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, IV, 147-151; Molla Hayâlî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâid*, nşr. Hocazâde Ahmed Rüşdü, İstanbul 1322, s. 67.

<sup>419</sup> Taftazânî, *a.g.e.*, IV, 156-157; Hayâlî, *a.g.e.*, s. 66-67.

<sup>420</sup> Ahmed Feyzi Çorûmî, *el-Feyzü'r-Rabbânî fi Ebâtîli'l-Îranî*, Kâmil Şahin Nüshası, 225 b-226 a.

halde, Ahmet b. Hanbel yazılmış nüshanın ve dillerde dolaşan kırâatin hâdis olduğunu gördüğü halde, onların kadîm olmalarını nasıl düşünebilir? Zira onların hudûsu görüldüğünde, bunu inkâr etmek açık olan bir şeyi inkâr etmek olur. Onun açık olan bu şeyi inkâr etmesi ise mümkün değildir. Ancak onun takvası, hâdis lafzının *Kur'ân*'a verilmesine mâni olmuştur.<sup>421</sup>

---

<sup>421</sup> Çorûmî, a.g.e., 226 a; Sayın Dalkıran, *Ehl-i Sünnetin Şii Akîdesine Tenkitleri*, Osav Yayınevi, İstanbul 2000, s. 81-82.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3.İMÂMİYYE ŞİÂSİ'NA GÖRE KUR'ÂN'IN TEFSİR VE TE'VİLİ

#### 3.1. Tefsir ve Te'vîl Kelimelerinin Anlamı

Tefsir kelimesi **fesr** veya taklib tarîkiyle **sefr** kökünden gelen **tef'îl** vezninde bir masdardır. **Fesr**, sözlükte bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve üzeri örtülü bir şeyi açmak gibi mânâlara gelmektedir. İfade ettiği bu mânâlardan dolayı herhangi bir hastalığı teşhis için yapılan tahlilede **fesr** denilmektedir.<sup>422</sup>

Tefsir kelimesinin taklib tarîkiyle türediği iddia edilen **sefr** masdarı da, Araplar arasında kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve ortaya çıkarmak gibi mânâlarda kullanılmaktadır. Bundan dolayıdır ki kadın yüzünü açtığında Araplar “**sefereti'l-mer'etü**” derler.<sup>423</sup>

Burada zikrettiğimiz söz konusu iki kelimenin anlam bakımından benzerlikler taşıması ve Arap dilinde mevcut olan **taklib sanatı** göz önüne alınacak olursa **tefsir** kelimesinin bu iki kökten de türediği ileri sürülebilir. Durum böyle olmakla beraber Emin el-Hûlî, **fesr** veya **sefr** masdarlarının her ikisinde de keşfetmek, ortaya çıkarmak anlamı vardır; ancak **sefr** kelimesinde maddî zâhiri bir keşf, **fesr** sözcüğünde ise manevî bir keşf söz konusudur, diyerek mânâ ile ilgili olması bakımından **tefsir** lafzının **fesr** den türemiş olduğunu ileri sürmektedir.<sup>424</sup>

Tefsir kelimesi terim olarak ise, müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir şeklinde târif edilmiştir.<sup>425</sup> Bir ilim olarak ele alındığı zaman da tefsir, insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkan nisbetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından *Kur'ân* metninin içerdiği mânâları ortaya koymak<sup>426</sup> demektir.

Te'vîl kelimeside, sözlük mânâsı îtibariyle aslına dönmek anlamına gelen “evl” kökünden “tef'îl” vezninde masdar olup, döndürmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırarak demektir.<sup>427</sup> Ayrıca bir lafzın mânâsını belirleyip takdir ve tefsir etmek mânâlarını da ifade etmektedir.<sup>428</sup>

<sup>422</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 369; el-Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Abdulgafur Atar, Darü'l-Fikr, Beyrut 1998, II, 781.

<sup>423</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 369; Zerkeşî, *.a.g.e.*, II, 147.

<sup>424</sup> Emîn el-Hûlî, *et-Tefsir Ma'âlimu Hayâtihi ve Menhecuhu'l-Yevm*, Mısır 1944, s. 5.

<sup>425</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 369; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 170.

<sup>426</sup> Ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân*, Mısır ts., I, 471.

<sup>427</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 32; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts., s. 31.

<sup>428</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 32; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, III, 1160; ez-Zerkânî, *a.g.e.*, II, 4.



Terim olarak ise, bir nassı muhtemel mânâlarından birine hamletmek veya meşrû bir sebepten dolayı bir âyeti veya bir lafzı zâhirine uygun mânâlardan biriyle açıklamak diye târif edilebilir.<sup>429</sup>

Te'vîl kelimesi, *Kur'ân* bütünlüğü içerisinde de tefsir, sebep, sonuç ve rüya tabiri gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.

## 3.2 . Ahbârî ve Usûlîler'in Kur'ân'a Yaklaşımları

### 3.2.1. Genel bir bakış

**Ahbâriyye**, İsnâaşerî Şiîliği'nde dînî bilginin kaynağı olarak imamların ahbârına dayanıp akla ve ictihâda karşı olan fırkaya denir. Bunların karşısında olan **usûliyye** ise, fıkıh ve kelâmıda akli esas alıp bundan geniş ölçüde istifade eden grubun adıdır.<sup>430</sup> Dehhûdâ lügatında ahbârîliğin tanımı şöyle yapıyor: Ahbâra mensub mânâsındadır. Hikâye, kıssa ve nevâdiri rivâyet eden kimseye bu ad verilir. Muhaddis ve eserci de denir. Müctehid ve usûlînin zıddıdır. Şiî fakihlerine göre ıstılâhî mânâsı, sadece hadislerin zâhirine sarılıp akıl delîlinden istifade etmeyen kimsedir. İbn-i Nedîm'e göre **ahbâriyyûn** ve **ahbâriyyîn** diye de isimlendirilir.<sup>431</sup>

İstılâhî olarak Şîa'daki mânâsı sadece imamlardan gelen ahbârla yetinip akıl deliline karşı çıkan ve ictihâdı da bâtil olarak kabul eden şahıslardır.<sup>432</sup> Kısacası ahbâriyye, Şiî ulemâdan bir fırka olup ahkâm esaslarında ve akâidde Ehl-i Beyt'in ahbârını esas alan ve diğer kaynaklara da imamların ahbârıyla te'yîd edildiği sürece istinad eden gruba verilen isimdir.<sup>433</sup>

Ahbârîliğin mukâbilinde olan usûlîliğe gelince onlar, dört şerî delil olan Kitap, Sünnet, İcmâ, Akli kaynak olarak kabul etmektedirler.<sup>434</sup> Böylece usûlî, sözkonusu dört asla ve usûl ilmine sarılan ve onun gereklerine göre hareket eden kimse mânâsındadır.<sup>435</sup> Usûlîler, ahbârın bütün şerî hükümlerin kaynağı olamayacağına ve her

<sup>429</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Nşr. Yusuf Abdurrahman, Beyrut 1994, II, 150.

<sup>430</sup> Wilferd Madelung, (*The Encyclopedia of İslâm*), "Ahbâriyye Mad", I, 56; Kohlberg, *Encyclopedia Iranica*, "Ahbâriyye Mad", I, 716.

<sup>431</sup> Mîrzâ Ali Ekber Han Dihhuda, *Lugatname-i Dehhûdâ*, "Ahbâriyye Mad", Tahran 1941, s. 1485.

<sup>432</sup> Muhammed Cevâd Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, Meşhed 1989, s. 40.

<sup>433</sup> Ahmed Seyyid Cevvâdî, *Dâiretü'l-Maârif-i Teşeyyu*, "Ahbâriyye Mad", Tahran 1989, II, 7.

<sup>434</sup> Muhsin Garâvî, *Mesâdirü'l-İstinbât*, Dârü'l-Hadî, Beyrut 1992, s. 39.

<sup>435</sup> Muhsin el-Feyz Kâşânî, *el-Usûlü'l-Asliyye*, Dâru İhyâu'l-Ehyâ, Kum 1991, s. 5.

asır ve zamanda toplumun bütün ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğine inanırlar. İşte bundan dolayı onlar, ictihâdın zorunlu bir fiil olduğunu kabul ederler.<sup>436</sup>

Ahbârî ve usûlî ekollerinin, imamın gaybetiyle birlikte karşılaştıkları fikhî ve diğer problemlere iki farklı bakış açısının tabîî neticeleri olarak ortaya çıktıklarını söylemek uygun olacaktır. İmam henüz hayatta iken o, mutlak otorite idi. Fakat onun gaybetinden sonra yeni kaynak ve otorite arayışı için, birtakım çabalar ortaya çıktı. Bu yeni ortaya çıkan yaklaşımlardan birisi, imamın gaib olmasına rağmen, onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiğini vurgulamak suretiyle, ortaya çıkan yeni zarureti küçük göstermeye çalışıyordu. Bu anlayışa göre, imamın toplumla devamlı temas halinde olduğu dikkate alınarak, fikhın geliştirilip dinamik bir hale getirilmesi için, yeni bir sürecin başlatılmasının gerekli olmadığı iddia edildi veya imamın daha henüz yeni gaybete gitmiş olması sebebiyle, imamların ahbârının Şîî toplumunun ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğu ileri sürüldü. Bundan dolayı bu gruba göre, Büyük Gaybet'in başlangıcında belirli fikhî kaidelerin geliştirilmesine gerek yoktu. İlk dönemdeki bu hâkim kanaate göre, sadece imamların mevcut ahbârını toplayıp onlarla amel etmekle yetinilecekti. İşte daha sonra gelişip müesseseseleşecek olan söz konusu anlayış, diğer bazı isimler de verilmekle birlikte, **ahbârî ekolü** adını almıştır.<sup>437</sup>

Ahbârîler'in karşısında olan düşünce ise, daha pratik ve akılcı bir yaklaşım benimsedi ve toplumun rehberliğinin imamların ahbârından ziyâde, belirli prensiplere dayanması gerektiğini hissetti. Bu anlayışa göre âlimin görevi, sadece imamların ahbârını incelemekten ibaret değildi ve fıkıh usûlü, yani sözkonusu kaynaktan fikhî hükümlerin nasıl çıkarılacağına dair belirli prensiplerin ortaya konması da bir o kadar önemli idi. İşte bu anlayışın tabîî bir sonucu olarak daha sonra **usûlî ekolü** ortaya çıktı ve müesseseseleşti.<sup>438</sup> İmamın gaybetini müteakip böylesine bir yoruma hemen ihtiyaç duyulmasa da, birkaç asır sonra ahbârın bazı problemlere cevap vermede yetersiz kalması ve kendi bünyesindeki bazı meselelerin karmaşıklığı, sözkonusu ekolün ortaya çıkmasını zarurî kıldı ve bu anlayış, hicrî beşinci asırdan itibaren İmâmiyye düşüncesinde hakim unsur haline geldi.<sup>439</sup>

<sup>436</sup> Ahmed Seyyid Cevvâdî, *a.g.e.*, "Ahbârîyye Mad.", II, 7.

<sup>437</sup> Hamid Algar, *Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran*, Cambridge History of Iran, VII, 711-712.

<sup>438</sup> Algar, *a.g.e.*, s. 712.

<sup>439</sup> Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 67.

### 3.2.2. Kur'ân'a yaklaşımları

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kitap, Sünnet, İcmâ ve akıldan ibaret olan şerî deliller hakkında, ahbârî ve usûlîler arasındaki en büyük farklılık, müctehidlerin hepsini kabul ederlerken, ahbârîlerin ilk ikisini kabul edip son iki delile karşı çıkmış olmalarıdır. Usûlîlerin, şerî deliller ve özellikle onların mahiyetleri hakkında hemfikir olmadıkları gibi, ahbârîlerin de ilk iki delil hususunda kendi aralarında farklı anlayışlara sahip oldukları yine sabit olan bir husustur. Bütün bu değerlendirmeler bir tarafa, özellikle ilk ve esas kaynak olan Kitab'ın delil olması hususunda, gerek ahbârî ve gerekse usûlî olsun bütün Şîî âlimler aynı kanaate sahip olmakla birlikte, *Kur'ân*'ın içeriği ve ondan nasıl istifade edileceği sözkonusu olduğunda, her iki ekolün birbirlerinden farklı görüşlerinin yanısıra, kendi içlerinde de homojen bir yapı oluşturmadıkları görülür. *Kur'ân* etrafındaki tartışmalar, daha çok onun zâhirinin hucet olup olmadığı hususunda yoğunlaşmaktadır. Bu konuda usûlîler arasında, ahbârîlerin aksine bir fikir birliği mevcuttur. Ahbârîlerin hepsi **Sekaleyn hadîsi**'ne dayanmak suretiyle, *Kur'ân*'ın **es-Sekalü'l-Ekber** olduğunu ve **es-Sekalü'l-Asğar** olan imamların ahbârîyle birlikte ona sarılanın, asla dalâlete ve kötü yola düşmeyeceğini kabul etmekle birlikte şerî hükümlerde Allah'ın Kitab'ından nasıl istifade edileceği tartışılmaya başladığında, onların en az iki gruba ayrıldıkları dikkati çeker. Diğer taraftan onlar, *Kur'ân*'da bulunan müteşabih âyetlerin anlaşılması için, itretin sözüne olan ihtiyaç hususunda müttefiktirler.<sup>440</sup>

Ahbârîlerden Esterâbâdî'ye göre, usûlîlerin yaptığı gibi, *Kur'ân*'dan nazarî hükümler çıkarmak, raiyenin değil imamların görevidir. Çünkü *Kur'ân* âyetlerinin nâsih-mensuhu ve hangilerininin zâhir olup olmadığı, ancak Hz. Ali ve onun evlatlarının bilebileceği hususlardandır.<sup>441</sup> O, imamların muttasıl bir silsileyle Peygamber'e bağlanan kimseler olmaları<sup>442</sup> sebebiyle, yakînî anlamının ancak onlar kanalıyla mümkün olduğuna işaret edip onların, ilim hazineleri<sup>443</sup> ve Ehlü'z-Zikr olduklarına<sup>444</sup> ve *Kur'ân*'ın, onların akıllarına göre indirildiğine<sup>445</sup> dikkat çeker. Buna ilâve olarak o,

<sup>440</sup> Mazlum Uyar, *a.g.e.*, s. 249.

<sup>441</sup> Muhammed Emin Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Tahran 1903, s. 47-48.

<sup>442</sup> Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 124.

<sup>443</sup> Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>444</sup> Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>445</sup> Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 135.

*Kur'ân*'ın ilminin kesbî değil, vehbî olduğuna inanmaktadır.<sup>446</sup> Neticede Esterâbâdî, *Kur'ân*'ın zâhirinin ancak imamların ahbârı kanalıyla anlaşılabilceğini kabul etmektedir.

Hurrü'l-Âmilî'de imamlara başvurmaksızın Kitab'ın zâhirinden nazârî hükümlerin caiz olmadığını söyler.<sup>447</sup> Âmilî'den çok önce yaşamış olan Şeyh Muhammed Hüseyin el-Kerekî'de, Kitab'ın zâhirinden hüküm istinbâdında bulunmanın, Âmme tarafından icad edilen bir gelenek olduğunu ve bunun, özellikle son dönem ulemâsı tarafından benimsenip uygulandığını ifade eder.<sup>448</sup>

*Kur'ân*'ın zâhirinin hüccet olmadığı anlayışına şiddetle karşı çıkan usûlîler ise bunun *Kur'ân*'ın apaçık Arapça'yla indiğini ifade eden âyetlere muhalif olduğunu ve böyle bir anlayışın, *Kur'ân*'ın îcâz, fesâhat ve belâgatını ortadan kaldıracığını iddia ederler.<sup>449</sup> Aksi takdirde onlara göre, Peygamber'in kavminin lisânıyla gönderilmesinin ve ahkâmın beyânı için *Kur'ân*'ın indirilmesinin de bir mânâsı kalmaz.<sup>450</sup> Ayrıca usûlîler bunun, Allah'a itaatsizlikle eşdeğer olduğunu ileri sürerler. Onların bu konuda getirmiş oldukları en önemli delillerden birisi de, herhangi bir teâruz durumunda hadislerin, *Kur'ân*'a arzedilmesiyle ilgili rivâyettir. Burada, *Kur'ân*'a muvafık olmayan hadîsin, duvara atılması emredilip onunla amel edilemeyeceği belirtilmiştir. Yine onlara göre, Sakaleyn hadîsinde de belirtildiği gibi, sadece ahbâra değil *Kur'ân*'a da onunla birlikte sarılmak en doğru yoldur.<sup>451</sup> Diğer taraftan usûlîler Kitab'ın, sadece gaybetten sonra değil, imamların zamanında da müstakil bir delil olduğunu gösteren bir sürü ahbâr mevcut olduğunu zikrederler; yani imamların varlığı, onlara göre, *Kur'ân*'ın zâhirinden istifade etmeyi engellememiştir.<sup>452</sup>

Muhammed Takî el-Hâkim, usûlîlerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetler:

Her şeyden önce Kitab'ın zâhiriyle amel etmeyi hüccet olarak kabul edenler, *Kur'ân*'daki her şeyi kassetmiyorlar. İkinci olarak da, hiçbir araştırma yapmaksızın gelişigüzel istifade etmeyi değil, bilakis Kitab'ın diğer âyetleri ve Sünnet'le uyum içinde olan bir kullanımı benimsiyorlar. Üçüncü olarak onlar, konuyla ilgili tam bilgi sahibi olmayan herhangi bir kimsenin, onun zâhirinden yararlanmasını da

<sup>446</sup> Esterâbâdî, *a.g.e.*, s. 111-113.

<sup>447</sup> Hurrü'l-Âmilî, *el-Fevâidü't-Tûsiyye*, Nşr. Seyyid Mehdî el-Lazurdî, Kum 1983, s. 163.

<sup>448</sup> Kerekî, *Hidâyetü'l-Ebrâr*, y.y., ts., s.198.

<sup>449</sup> Kâşifu'l-Ğitâ, *el-Hakku'l-Mubîn*, Tahran 1898, s. 18.

<sup>450</sup> Kâşifu'l-Ğitâ, *a.g.e.*, s. 23-24.

<sup>451</sup> Vahid Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Haririyye*, Matbaâtü'l-Âdâb, Ncef 1968, var. 84-85.

<sup>452</sup> Behbehânî, *Risâletü'l-İctihâd ve'l-Ahbâr*, Nşr. Muhammed Sâdık, y.y., 1895, s. 43.

kastedmiyorlar. Bu sebepten biz, *Kur'ân*'ın zâhirinin hüccet olduğunu söylerken, ne tamamının ve ne de herkese delil olduğunu söylüyoruz.<sup>453</sup>

Bütün bu değerlendirmelerden sonra ortaya çıkan husus, Kitab'ın zâhiriyle amel hususunda, ahbârîlerin esas olarak iki gruba ayrılarak homojen bir yapı oluşturmalarıdır. Dikkati çeken diğer bir önemli olay da, müteşâbihlerin dışında *Kur'ân*'ın zâhiriyle amel edilmesini savunan ahbârîlerle genel olarak usûlîler arasında, bu konuda fazla bir farklılığın bulunmamasıdır.

### 3.3. Tefsire Duyulan İhtiyaç

Ehl-i Sünnet'e göre birçok âyet *Kur'ân -ı Kerîm*'in ne anlatmak istediğini apaçık anlatan bir kitap olduğunu bildirmiş ve savunmuştur. Apaçık olan bir sözü, neden açıklamaya, tefsir ve te'vîl etmeye ihtiyaç hasıl olmuştur?

Hz. Peygamber'in *Kur'ân*'ı anlamada bir zorluğu olmamıştır. Sahabîlerde *Kur'ân*'ın mantığını anlamakta genellikle güçlük çekmemişlerdir. Dili bilmekle anlaşılması mümkün olmayan, Allah tarafından açıklanmadıkça tam olarak anlaşılabilen bazı âyetlerle ne kastedildiği konusunda açıklamaya girişmek, *Kur'ân*'da geçen ilâhî sıfatların mahiyetlerini araştırmak, haklarında az-çok bilgi verilmekle birlikte tasrih edilmeyen isimleri belirlemeye çalışmak gibi vb. konularda sorular sormak sahabîler tarafından Allah'ın muradına aykırı telakki edilmiş, bu konularda nadiren de olsa sorular sorulmuştur. Zamanla sahabî nesli tükenmiş, fetihler yapılmış, ilk saflık kaybolmuş, yeni ihtiyaçlar, yeni problemler ortaya çıkmıştır.<sup>454</sup>

Bu meyanda Fahreddin er-Râzî'de şöyle der: *Kur'ân* âyetlerindeki lafızların Arap dilinin kural ve kaidelerine uygun şekilde inmiş olan zâhirî mânâlarının esas alınması gerekir. Bunun dışında izlenecek bir yöntemle, tıpkı Bâtınîlerin yaptıkları gibi, *Kur'ân* lafızlarını daha başka mânâlara hamletmek kesinlikle yanlıştır. Zira onlar, kimi zaman cümel hesabına göre harflere birtakım anlamlar yükler, kimi zaman da her harfi daha başka bir mânâyâ hamlederler. Onlar kendi yöntemlerini mükâşefe ilmi diye isimlendirirler. Bütün bu yöntemlerin fasid olduğunun göstergesi, *Kur'ân*'ın Arapça olmasıdır. Allah *Kur'ân*'ı Arapça olarak isimlendirmiştir. Bu demektir ki, *Kur'ân*'daki

<sup>453</sup> Muhammed Takî el-Hâkim, *el-Usûlî'l-Âmme*, Necef 1979, s. 104-105.

<sup>454</sup> Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B.Yay., Ankara 2006, I, 39.

lafızlar, ancak Arap diline mahsus anlamlar içerir. Bunun dışında kalan anlamların tümü bâtıldır.<sup>455</sup>

Bu gibi sebeplerden dolayı müslümanlar, *Kur'ân*'ı anlamak için yeni bilgilere ve açıklamalara ihtiyaç duymuşlardır. Tefsir faaliyetleri de bu gelişmelere paralel olarak hem nicelik hem de içerik ve mahiyet bakımından zenginleşmiştir.

Demek ki herkes, *Kur'ân* lafızlarının inceliklerini anlayamaz ve en ibret verici noktasına işaret edilen bir kıssanın bir olayın teferruatına vakıf olamaz. Müfessirler ise, lafızlara ait incelemeleri yaparlar. Kelimelerin ve terkiplerin hakiki, mecazî ve kinayeli mânâlarını, işaretlerini, delâletlerini gösterirler. Kıssalara, olaylara dair yeterli derecede bilgi verirler. Böylece *Kur'ân*'ın hakikatleri, güzellikleri büyük bir açıklıkla ortaya çıkarılmış olur.<sup>456</sup>

Şîî gruplarından Câferîlerin tefsir anlayışını da, Ehl-i Sünnetle en önemli ayrılık konusu olan imâmet şekillendirir. Bunun içinde Şîa tefsir kitapları akıl almaz te'villerle doludur. Meselâ *Kur'ân*'daki bütün övgü ve yüceltmeler imamlar ve onlara bağlananlar hakkında, bütün yergiler de imamları sevmeyen ve onlara karşı çıkanlardır. Onlara göre *Kur'ân*'ın tefsirini ancak imamlar bilebilirler. Şîanın en muteber hadîs kitaplarından birincisi olan el-Kâfi'de birçok âyetin tefsiri ile ilgili imamlara isnad edilen rivâyetlere yer verilmiştir.<sup>457</sup>

Halbuki *Kur'ân*'ı anlamayı sadece Ehl-i Beyt'e hasretmek, bir mânâda onun bütün insanlığa indiğini görmezlikten gelmektir. Evet, herkes *Kur'ân*'ı elbette anlayamaz, fakat her âlim *Kur'ân*'ı ilmi derecesine göre anlayabilir. Çünkü “zaman ihtiyarladıkça ***Kur'ân*'ın gençleştiği** ifadesi de, onun zaman geçtikçe ilim ilerledikçe birçok konusunun daha iyi anlaşılacağına ifadesidir. Gerçekten de günümüzde müsbet ilimler geliştikçe *Kur'ân*'ın bilhassa müsbet ilimden bahseden âyetleri daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla *Kur'ân*'ın anlaşılmasını sadece bir zümreye hasretmek, kesinlikle uygun değildir.

### 3.4. Şîa'nın Görüşü

Ehl-i Sünnet kitaplarında ve çeşitli mezheplerin tartışmaları yazılı kitaplarda, bir mezhebin âlimlerinin icması, yahut diğer bir delille ispatlanan bir konu, *Kur'ân* -ı

<sup>455</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, XXVII, 95.

<sup>456</sup> Abdülbaki Turan, “*Tefsir*” Mad., Ş.İ.A., VIII, 23.

<sup>457</sup> Kuleynî, *a.g.e.*, I, 420.

*Kerîm*'in herhangi bir âyetinin zâhiri ifadesiyle çelişirse, âyetin te'vîl edildiği ve zâhiriyle zıt bir anlama yorumlanması pek çok göze çarpar. Hatta bazen karşıt ve farklı iki görüşe, karşı taraflar *Kur'ân*'ın âyetleriyle ihticac eder ve her birisi diğerinin delil olarak getirdiği âyeti te'vîl ederdi.<sup>458</sup>

Bu metot ve izlenim az çok Şîa içerisine de sızmıştır ve kelâm bilgisine ait bazı kitaplarda görülmektedir. Ama yeteri derecede, *Kur'ân -ı Kerîm*'in âyetlerinde ve Ehl-i Beyt hadisleri üzerinde derin düşünülürse, *Kur'ân*, tatlı şivesinde, açık ve net beyanında bir muamma üslubunu izlememiş ve her konuda normal cümle kalıbından başka bir şeyle konuşmamış olduğu kanısına varılır. *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen "te'vîl" kelimelerinden kastedilen, lafzın ifade ettiği anlam türü değildir. Aksine genel olarak insanların kavrayış düzeyinden yüce olan bir takım hakikatler ve gerçekler kastedilmiştir ki, *Kur'ân*'ın amelle ilintili ahkâmı ve îtikadî öğretilerinin kaynağıdır. Evet *Kur'ân*'ın tümünün te'vîli vardır. Onun te'vîli doğrudan doğruya düşünce yoluyla idrak olunamaz. Lafız ve kelimelerle açıklanamaz. Ancak peygamberler ve beşeri özelliklerden arınan Allah'ın pak evliyası müşahede yoluyla ona erişirler. Evet, *Kur'ân*'ın te'vîli kıyamet günü herkes için keşfolunacaktır.<sup>459</sup>

Sicistânî, bu konuyla ilgili olarak, *Kur'ân*'daki herhangi bir âyetin açık ve kolayca anlaşılabilir bir mânâya sahip olması halinde te'vîle gidilmediğini; bilakis âyetin olduğu şekliyle bırakıldığını ve hikmetin veya gerçek mânâ ve maksadın âyetteki sözel anlamdan çıkarılmaya çalışıldığını belirtmektedir.<sup>460</sup>

Te'vîl, hikmetle özdeş bir ilimdir.<sup>461</sup> Bu yüzden İsmâîlîler, *Kur'ân*'da geçen 'hikmet' terimini 'te'vîl'e eşitlemişlerdir. Örneğin, "O, ümmîlere, içlerinden kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi göndermiştir"<sup>462</sup> meâlindeki âyette geçen 'kitab', *Kur'ân*'ın zâhiri, 'hikmet' ise onun te'vîli ve bâtınıdır. Te'vîl hikmettir; çünkü, ehl-i zâhire Hacca gitmek, ihrama girmek, Hacer-i Evsedi öpmek, sa'y yapmak ve şeytan taşlamak gibi fiillerin gerçek mânâsı nedir? diye sorulsa; bu zümrenin vereceği tek cevap şudur: "Bunlar Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiillerdir. Hz. Peygamber böyle yapmış ve Allah bunları

<sup>458</sup> Tabatâbâî, *İslâm'da Şîa*, İslâmî Kültür ve İlişkiler Mrk., Tahran 1981, s. 98.

<sup>459</sup> Tabatâbâî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>460</sup> Yâkûb es-Sicistânî, *el-İftihâr*, thk. Mustafa Galib, Dâru'l-Enülüs, Beyrut ts., s. 99; Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Hazâinü'l-Edille*, nşr. Mustafa Galib, Beyrut 1983, s. 207.

<sup>461</sup> Kirmânî, *er-Risâletü'l-Kâfiye*, Nşr. Mustafa Galib, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 1983, s. 155.

<sup>462</sup> Cum'a, (62), 2.

kullarına birer ibadet olarak emretmiştir. Niçin emrettiğine gelince; bunun neden ve niçininini biz bilmeyiz”. Nitekim Ömer, Hacer-i Esved’i öpmüş ve “Allah’a yemin olsun ki, senin bir taş olduğunu biliyorum. Eğer Rasûlullah’ı öperken görmeseydim asla seni öpmezdim” demiştir. Fesubhanallah ey Ömer! Yemin ederim ki, Hacer-i Esved, faydası ve zararı olan bir taştır. Çünkü Allah, kullarına fayda ve zarar içermeyen hiçbir şeyi ibadet olarak emretmez. Hz. Peygamber de hiçbir değeri olmayan bir nesneyi öpmez.<sup>463</sup>

İsmâîlîlerin hikmetten tamamen yoksun bir ilim olarak algıladıkları tefsir, H. Corbin’in benzetmesiyle, hakikat açısından Meşşâilîge; te’vîl ilmi ise, Stoacı felsefeye tekabül etmektedir. Çünkü te’vîl, perde arkasında saklı olan bâtinî bir ilimdir.<sup>464</sup> İrfana mebnî olan ve bu yönüyle ehl-i zâhirin ‘tefsir’ adını verdikleri ilimden büsbütün ayrı bir mahiyet arz eden te’vîl,<sup>465</sup> zâhirin aksine, anlamın bâtını, remzi ya da özü olup, şeriâtın verilerini irfânî hakikatlere iletir.<sup>466</sup> Keşfedilmeyi bekleyen bütün gizli gerçeklikler, sadece bâtında saklıdır. Oysa tefsir ilminin konusu olan zâhir ve zâhiri anlamlar, adeta birbirini nakzederek birer perde mesabesinde olup ihtilafa yol açmaktan başka bir iş yaramaz. Bâtını davete katılmak isteyen insanlara, hakikati perdeleyen zâhiri anlamları bir yana bırakıp bizatihi gerçeğin kendisiyle yüzleşmelerini sağlayacak olan bâtın, mânâların açıklanması, İsmâîlî düşüncedeki en temel öğretilerinden biridir.<sup>467</sup>

İsmâîlîlere göre te’vîl, salt kutsal metni anlama ve yorumlama çabası değil, dînî bir zorunluluk, hatta başlı başına bir ibadettir.<sup>468</sup> Ancak bu, amelî değil, ilmî ve entellektüel bir ibadet, daha doğrusu en büyük ibadettir.<sup>469</sup> Te’vîlle ilgili zorunluluk, sadece *Kur’ân* için değil, hadisler içinde söz konusudur. Zira dînî metinlerin salt zâhiri mânâlarına îtibar edilip te’vîl ve derinlikli mânânın inkârı durumunda, inançla ilgili ciddî şüphelere düşülmesi kaçınılmazdır.<sup>470</sup> Mueyyed-Fiddîn’in ‘akibet ve sonuç ilmi’<sup>471</sup> olarak nitelediği te’vîlin vücûbuna işaret eden pek çok *Kur’ân* âyeti

<sup>463</sup> Kâdî Nu’ mân, *Te’vîlu’l-Deâim*, Nşr. Muhammed Hasan el-A’zamî, Dârü’l-Maarif, Kahire ts., III, 153.

<sup>464</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 41.

<sup>465</sup> Mustafa Galib, *Mefâtihu’l-Marîfe*, Müessesetü İzzeddin, Beyrut 1982, s. 213.

<sup>466</sup> Kâdî Nu’ mân, *Esâsü’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Hasan Azami, Dârü’l-Maarif, Kahire 1985, s. 7, (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>467</sup> Goldziher, *el-Akîde ve’ş-Şerîa*, Dârü’l-Raidi’l-Arabi, Beyrut ts., s. 216.

<sup>468</sup> Norman Hollister, *The Shi’a in India*, New Delhi 1979, s. 255.

<sup>469</sup> Hamîdüddin el-Kirmânî, *er-Risaletü’l-Lazime fi Savmi Şehri Ramadân*, Nşr. Mustafa Galib, Beyrut 1983, s. 75.

<sup>470</sup> Ebû Hatim er-Râzi, *A’lâmu’n-Nübüvve*, nşr. Salih es-Sâvi, Gulam Rıza Avani, Tahran 1977, s. 115.

<sup>471</sup> Muayyed Fiddîn, *Muzekkirât*, Nşr. Arif Tamir, Müessesetu İzzeddin, Beyrut 1983, s. 35.



mevcuttur.<sup>472</sup> Te'vîl lafzının geçtiği âyetlerin tümü bu ilmî ibadetin gerekliliğine delâlet etmektedir.<sup>473</sup>

İsmâîlîlerin, te'vîlin gerekliliğine işaret ettiğini ileri sürdükleri *Kur'ânî* delillerden biri de, “onlara güven ve korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar. Halbuki onu Rasûl'e ve aralarındaki yetkin kimselere götürselerdi, onların içlerinden için iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi”<sup>474</sup> âyetidir.<sup>475</sup> Mueyyed Fiddîn'in çıkarımına göre bu âyet, *Kur'ân*'da, sıradan insanların istinbat ehline başvurmaksızın salt kendi çabaları ve bilgi birikimleriyle ulaştıkları anlamları dışında, te'vîle muhtaç pek çok anlamın mevcut olduğuna delâlet etmektedir.<sup>476</sup>

İsmâîlîler, bâtnî te'vîlin meşruiyetine ilişkin öne sürdükleri bir diğer delil de “da her şey vardır” tezidir.<sup>477</sup> Bu tezin *Kur'ân*'daki dayanakları ise, kolayca tahmin edileceği üzere, “Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”;<sup>478</sup> “Bu kitabı sana her şey için bir açıklama olarak gönderdik”<sup>479</sup> ve “Zaten biz her şeyi apaçık bir kitapta yazmışızdır”<sup>480</sup> meâlindeki âyetlerdir.<sup>481</sup> Halbuki bu âyetlerde geçen ‘kitab’ kelimesi, müfessirlerin hemen hepsinin ortak kanaatine göre, Hz. Muhammed'e indirilen *Kur'ân*'a değil, keyfiyeti meçhul olan ‘Levh-i Mahfuz’a işaret etmektedir.<sup>482</sup> Ne var ki İsmâîlîler, *Kur'ân*'ı yorumlama konusundaki klasik yaklaşımları gereği, burada da ilgili âyetleri ait oldukları metinsel bağlamlarından koparmışlardır.

Muhsin el-Kâşânî de, Ehl-i Beytin ve onlara sevgiyle bağlı olanların dışında hiç kimsenin *Kur'ân*'ı anlayamayacağını tefsir edemeyeceğini iddia etmek sûretiyle *Kur'ân* ilimlerini ve dolayısıyla dînî ilimleri sadece Ehl-i Beyt'e hasretmiştir. Ona göre direkt Ehl-i Beyt'in rivayetlerine dayalı tefsir yazılmalıdır. Ehl-i Sünnet kendi akıllarına göre

<sup>472</sup> Ali İmran (3), 7; Nisâ (4), 58; Yûnus (10), 39; Yûsuf (12), 6-21-39; Kehf (18), 83.

<sup>473</sup> Kâdî Nu'mân, *a.g.e.*, s. 29;

<sup>474</sup> Nisâ (4), 83.

<sup>475</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtîlik ve Bâtî Te'vîl Geleneği*, Kitabiyat Araştırma ve İnceleme, Ankara 2003.

<sup>476</sup> Muayyed Fiddîn, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>477</sup> İbnu'l-Velîd, *Tâcu'l-Akâid*, thk. Arif Tamir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1967, s. 100.

<sup>478</sup> En'am (6), 38.

<sup>479</sup> Nahl (16), 89.

<sup>480</sup> Yasin (36), 12.

<sup>481</sup> Kâdî Nu'mân, *İhtilafu Usuli'l-Mezahib*, nşr. Mustafa Galib, Dâru'l-Endelus, Beyrut ts., s. 39.

<sup>482</sup> ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 20; Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 270; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1349, II, 115.

tefsirleri ortaya koymuştur.<sup>483</sup> Şîa imamları ilimde rasih olanlardır ve *Kur'ân*'ın te'vîlini ancak onlar bilirler.<sup>484</sup>

Aslında *Kur'ân*'ın anlaşılması için imamların sözlerine muhtaç olduğunu kabul etmek, *Kur'ân*'a nakısa izafe etmek anlamına geleceğinden isabetli değildir. Zaten “**Ahbarî**” akımdan kendisini uzak tutmuş birçok şîi müfessir; -teorik olarak bu tür genellemelere gidilse bile- pratikte yazmış oldukları tefsirlerde rivâyetlere esir olmaktan kendilerini kurtarmışlardır.<sup>485</sup>

Son olarak şunu ifade edebiliriz. *Kur'ân*'ın zâhiri mânâlarının ötesinde birtakım Bâtînî anlamlar aramanın sınırı yukardaki ifadelerdende anlaşılacağı üzere o kadar aşılış ki, sanki *Kur'ân* Şîa merkezli bir kitap haline dönüşmüştür.

---

<sup>483</sup> Şehristânî, *Tenzihu't-Tenzîl*, y.y., ts., 53-54.

<sup>484</sup> Ali Özek, “İmamiyye İsna Aşeriyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğ Metni*, s. 219.

<sup>485</sup> Şaban Karataş, *a.g.e.*, s. 64.

## SONUÇ

İslâmın ilk yıllarından itibaren ortaya çıkan fikir ayrılıkları zamanla derinleşerek yeni düşünce ekollerine dönüşmüş ve bütün İslâm dünyasını etkilemiştir. Şüphesiz bu farklılaşma ve yeni oluşumların arka planında dînî-siyasî, ekonomik sebeplerin yanı sıra sosyo-kültürel ve coğrafi sebeplerin ayrı bir etkisi bulunmaktadır.

Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğunu, nass ve tayin ile imam atandığını, imâmetin vasiyetle çocuklarına geçtiğini ileri sürenlerin oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. Şîa, kaynaklarda fikirlerinden en çok bahsedilen ve İslâm düşüncesinde derin izler bırakan düşünce ekollerinin başında gelir.

Şîa'nın bir fırka olarak Hz. Peygamber zamanında veya vefatından hemen sonra doğduğu yolundaki Şîilerin iddialarının tarihî dayanakları zayıftır. Çünkü Peygamber'in vefatından sonra başlayan hilâfet tartışmaları İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde sık sık gündeme gelmiş, bu makama kimin en layık olduğu sorusu birçok zümrenin imâmet etrafında dînî ve siyasî bir hareket başlatmasına sebebiyet vermiştir.

Emevîler döneminde tarih boyunca birçok ayaklanma ve hareket olmuştur. Emevî idaresinin baskıcı politikaları sonucu gelişen muhalefet, Muaviye'nin hilâfeti Peygamber'in yanında büyümüş olan damadı Ali b. Ebî Tâlib'in elinden gasb etmesine duyulan hazımsızlıkla birleşmiş ve Ali oğulları etrafında yeni bir güç merkezi oluşturmuştu. Bunun yanında Alioğulları, Emevî devletinin yıkılmasını müteakip kurulan yeni devletin sahibi olamamıştır. Abbasoğulları, Alioğulları etrafında gelişen bu muhalefeti kullanmasını bilmiş ve yeni devletin sahibi olarak ortaya çıkmıştır.

Hüseyin b. Ali'nin vefatından sonra, Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim adı etrafında ileri sürülmüştür. Hicrî birinci asrın ikinci yarısına kadar, siyasî liderlik, uzun süre Hüseyin aileye geçmemiştir. Ebû Haşim'in hilâfeti Abbasilere devretmesiyle, Abbasîler, "er-Rıza min Al-i Muhammed" ifadesini kullanarak Peygamber ailesi kavramını ön plana çıkartmışlardı. Abbasîlerin halîfelikteki haklarını meşrûlaştırma çabaları farklı bir boyut kazanarak, Alioğullarının iddialarına alternatif olarak, halîfeliğe bizzat Peygamber tarafından atandıklarını iddia etmişlerdi. Emevîler'in son dönemlerinde ve Abbasîler döneminde, Alioğullarından Hasanoğulları ve Hüseyinoğulları, ön plana çıkmaya başlamıştır. Yine Emevîler'in son dönemlerinde Şîiliğin mümeyyiz vasıflarından olan imâmet anlayışı, vasilik gibi fikirler açıkça tartışılır hale gelmiştir ve böylece Şîa fırkalarının oluşum süreci başlamıştır.

Bizde bu çalışmamızda bu oluşumlardan mezheb ayrımlarına örnek olacak şekilde İmâmiyye Şîası'nın *Kur'ân* hakkındaki görüşlerine yer verdik.

Aslında İmâmiyye Şîası'nın, İslâm âleminin çoğunluğunu oluşturan “Sünnî” topluluktan sonra ikinci büyük kitle olduğu bir gerçektir. Bu mezhebin bütün temel ya da tâlî görüşlerinin altında “imâmet” doktrini yatmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet adı verilen çoğunluk “imâmet” değil “hilâfet” doktrinine tabidir. İlk bakışta önemsiz gibi görülen bu farklılık aslında çok mühim ayrılıkların, ihtilafların başladığı bir yol ayrımıdır. Zira, hilâfet “şûra“ esasına dayanırken, “imâmet” yukardan tayine dayanmaktadır. Buradan, “nab” edilmeyip “şûra” ve “bey’at” ile seçilen insanlara bakış gibi ikinci derecedeki sorunlardan başka ve bundan daha önemli olarak, bu “tayin”in mahiyeti, kapsamı, dayandığı deliller, delillerden istinbat usulleri gibi problemler ortaya çıkmaktadır. İşte böyle bir noktadan da “*Kur'ân*’ın Tahrîf” i gibi iddialar ortaya çıkacaktır. Zira “imâmet” dînin odak noktasında ise, bu kadar mühim meselelerin bariz delilleri olmalıydı. Deliller ya bir işaret yoluyla ya da direkt olarak “imâmet”i isbatlamalıydı.

*Kur'ân* imâmet ve imamlarla ilgili pek çok meseleyi içeriyorken, Peygamber’in vefatı sonrası irtidad eden insanlar *Kur'ân*’daki bazı âyet ve sûreleri hafzetmişlerdir. Ali takiyye yaparak bunlara göz yummuş, Ali’nin vefatı sonrası O’nun yazdığı Mushaf nesilden nesile intikal ederek gâip olan Mehdî’ye intikal etmiştir. Bu Mehdî zuhur edince ‘Asıl *Kur'ân*’ı’ ortaya koyacak ve imâmet’i kabul etmeyenlerden intikam alacaktır.

Şîi muhitte *Kur'ân*’ın tahrîfi problemi de işte bu şekilde meydana gelmiştir. Bazı âyet ve sûrelerin yok edildiği gibi iftiralar, çıktığı dönemden itibaren büyük tepkilere neden olmuştur. Ehl-i Beyt kanalı ile gelen rivâyetleri esas alan “ahbarîler” den bir grup tahrîf iddiasında ısrar etmiş, usulî âlimleri ise bu ahbarîleri ağır bir biçimde eleştirmiş ve onları sapıklıkla itham etmişlerdir. Şîi âlimlerin tamamına yakın ezici çoğunluğu bu görüştedir ve bugün Şîi çevrelerde ahbarî Şîi ulemânın bu görüşlerinin tesiri neredeyse kalmamıştır. Her ne kadar günümüze dek bir çok Şîi âlim tahrîf olasılığını kabul etmiyorsa da, bu iddialar kendi kitaplarında olduğunu inkar etmemektedirler. Şîi âlimlere düşen, bu kâbil uydurmaların îzah ve tenkidini yapmaktır. Zira bahis konusu kitapların çoğu basılmış dost düşman bütün herkesin eline ulaşmıştır.

Bütün bu anlatılanları, yazılanları dikkatle incelediğimizde Şîa'nın *Kur'ân'*ı değiştirdiği ile ilgili iddiaları senet ve metin bakımından problemlili rivâyetler olarak görmekteyiz. Burada bize düşen görev teoriden çok pratiğe bakmaktır. Zaten onların okuduğu ' *Kur'ân'*ın, günümüzde okunan *Kur'ân'*la aynı olduğunu da müşahede etmekteyiz. Bu gibi sebeplerden dolayı biz de; onların *Kur'ân'*ın tahrîfi, kırâatı ve yedi harf gibi meselelere genel anlamda olumlu bakmadıkları kanaatini taşıdıklarına inanmak istiyoruz.

## KAYNAKÇA

- ABDÛH, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
- ABDULHAMİD, Muhsin, *Bâbîlik ve Bahâilîğin İçyüzü*, çev. M. Saim Yeprem-H. Güleç, 2. bsk., Ankara 1973.
- ABDÜLGÂNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *İthâfü Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbai'l-Aşer*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ, Mısır 1359.
- ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1981-1994.
- ÂLÛSÎ, Mahmud b. Abdullah, *Rûhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- AMİLÎ, Muhammed Cevad, *Miftâhü'l-Kerâme*, Dârü't-Türâs, Beyrut ts.
- AMİLÎ, Muhsin el-Emîn el-Hüseynî, *A'yanu's-Şîa*, thk. Hasan Emin, Dârut-Taâruf, Beyrut 1983.
- ARPA, Enver, *İbn-i Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara 2002.
- ASKALÂNÎ, İbn-i Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Bulak 1300.
- ATAY, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yay., 1983.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, İstanbul 1988.
- AYÎD, Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Esâsî*, Düz., Ahmed Muhtar Ömer, Alesco 1989.
- AYNÎ, Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut ts.
- AYYAŞÎ, Muhammed b. Mesûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*,
- BAĞDADÎ, Abdülkadir, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Nşr. M. Abdülhamid, Kahire, ts  
....., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Yay., Ankara 1991.
- BAHRÂNÎ, Meysem, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Tahran 1378.
- BAKILLÂNÎ, Muhammed, *Nüketü'l-İntisâr li nakli'l-Kur'an*, Nşr. Muhammed Zağlul, İskenderiye 1971.
- BECERDÎ, *Akâidü's-Şîa*, Tahran 1932.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1973.
- BEHBEHÂNÎ, Vahid, *el-Fevâidü'l-Haririyye*, Matbaâtü'l-Âdâb, Ncef 1968.  
....., *Risâletü'l-İctihâd ve'l-Ahbâr*, Nşr. Muhammed Sâdık, y.y., 1895.

- BEYHÂKÎ, Ahmed b.Hüseyin, *Kitabu'l-Esmâ ve's-Sıfat*, Nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1985.
- ....., *Menâkıbû'ş-Şâfiû*, Nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1971.
- BEYZAVÎ, Muhammed, *Envâri't-Tenzîl*.
- BÛTÎ, *İslâm Akâidî*, trc. Mehmet Yolcu-Hüseyin Altınalan, Madve Yayınevi, İstanbul 1986.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihî*, D.İ.B. Yay., Ankara 1988.
- CEVÂDÎ, Ahmed Seyyid, *Dâiretü'l-Maârif-i Teşeyyu*, Tahran 1989.
- CEVHERÎ, Hammâd el-Fârabi, *Sihâhü'l-Lüga*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar, Matabiu Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, ts.
- ....., *es-Sihah*, thk. Abdülgafur Atar, Darü'l-Fikr, Beyrut 1998.
- CEZÂİRÎ, Seyyid Ni'metullah, *el-Envâru'n-Nûmâniyye, fi Beyâni Neş'eti'l-İnsâniyye*, İran 1863.
- CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihî*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihî*, İstanbul 1982.
- ....., *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- ÇORÛMÎ, Ahmed Feyzi, *el-Feyzü'r-Rabbânî fi Ebâtîli'l-İranî*, Kâmil Şahin Nüshası, ts.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, Ankara 1964.
- DALKIRAN, *Ehl-i Sünnetin Şî Akîdesine Tenkitleri*, Osav Yayınevi, İstanbul 2000.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Kur'ân Tarihî*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- ....., *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996.
- DERVEZE, Muhammed İzzet, *el-Kur'ânü'l-Mecîd*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1997.
- DERVİŞ, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, Müessesetü'l-Eymân, Humus 1983.
- DEYLEMÎ, Muhammed, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye*, Matbaâtü'd-Devle, İstanbul 1938.
- ..... *İrşâdu'l-Kulûb*, Beyrut 1381.
- DIRAZ, Muhammed Abdullah, *Mehal ila Kur'ân*, Kahire 1994.
- DİHHUDA, Mirzâ Ali Ekber Han, *Lugatname-i Dehhûdâ*, Tahran 1941.
- DİMYÂTÎ, *İthafü Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbâa*, Mısır 1359.

- EBÛ MİHNEF, Lût b. Yahya b. Said, *Maktelû'l-Huseyn ve Masra'u Ehl-i Beytihi ve Ashâbihi fî Kerbelâ*, Bağdad 1977.
- EBÛ NUAYM, İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Matbaâtü's-Saade, Kahire 1933.
- EBÛ ŞÂME, *İbrâzü'l-Meânî'min Hurzi'l-Emânî*, thk. İbrahim Atva Avvad, Mısır 1981.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İmam Câfer-i Sâdık*, trc. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992.
- ....., *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şûra Yayınları, İstanbul 1993.
- ..... *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Mısır, ts.
- EBU'L-BEKÂ, Eyyub b. Mûsa el-Hüseyn el-Kefevî, *el-Külliyâtu Mu'cemu fî Mustalahât ve'l-Furûu'l-Lüğaviyye*, Beyrut 1993.
- EBU'L-HADÎD, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1965.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Süneni İbn-i Mace*, El-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- EMİN, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahdâti'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- ....., *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts.
- EMİN, Muhsin, *Nakzu'l-Veşâa*, Müessesetü'l-Âlemi Li'l-Matbûât, Beyrut 1983.
- ESTERÂBÂDÎ, Muhammed Emin, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Tahran 1903.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, Nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun-Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire 1964-1967.
- FEREZDAK, Hammam b. Galib, *Nekâizu'l-Cerîr*, Nşr. Ashley Bevan, Leiden 1912.
- FEYYAZ, Abdullah, *Târihu'l-İmâmiyye ve Eslâfihim Mineş-Şîa*, Beyrut 1975.
- FİDDİN, Muayyed, *Muzekkîrât*, Nşr. Arif Tamir, Müessesetu İzzeddin, Beyrut 1983.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., 8. bsk., Ankara 1988.
- FÎRÛZABÂDÎ, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, trc. Mütercim Asım Efendi, Takvimhane-i Amire, İstanbul 1851.
- GALİB, Mustafa, *Mefâtihi'l-Marife*, Müessesetü İzzeddin, Beyrut 1982.
- GARÂVÎ, Muhsin, *Mesâdirü'l-İstinbât*, Dârü'l-Hadî, Beyrut 1992.



- GAZZÂLÎ, Muhammed, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.
- GOLDZİHER, *el-Akâide ve 'ş-Şerîa*, Dâru'l-Raidi'l-Arabi, Beyrut ts.
- GÖLPINARLI, Abdûlbâkî, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınevi, İstanbul 1979.
- ....., *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969.
- HÂİRÎ, Seyyid Ali, *Mev'izâtu Tahrîfi'l-Kur'ân*, Nşr., Muhammed Radi el-Kummî, Lahor 1923.
- HÂKİM, Muhammed Takî, *el-Usûlü'l-Âmme*, Necef 1979.
- HÂLÎSÎ, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'ş-Şerîa fi'l-Mezhebi 'ş-Şîa*, Bağdad 1951.
- HAMEVÎ, Ahmet b. Ömer b. Muhammed, *el-Kavâid ve'l-İşârât fi Usûli'l-Kirâat*, Nşr. Abdulkerim b. Muhammed el-Hasan el-Bekkâr, Dımaşk 1986.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *Kur'ân Tarihî*, çev. Mehmet Sait Mutlu, Ankara 1991.
- HAMMÂDÎ, Muhammed, *Bâtınîler ve Karmatîlerin İç Yüzü*, çev. İsmail Hatip Erzen, Ankara 1948.
- HANBEL, Ahmed İbn-i, *Müsned*, Kahire 1895.
- HARRÂNÎ, Hasan b. Ali, *Tuhâf'ul-Ukûl an Âli'r-Rasûl*, çev. Fahrettin Atlan, Tûba Yay., İstanbul 1998.
- HAYÂLÎ, Hayâlî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâid*, Nşr. Hocasâde Ahmed Rüşdü, İstanbul 1322.
- HİLLÎ, İbnu'l-Mutahhar, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mu'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Necef 1969.
- HİNDÎ, el-Muttakî, *Kenzü'l-Ümmâl*, Haleb 1977.
- HİTTÎ, K. Philip, *The Origins of Drûze People and Religion*, Newyork 1928.
- HOLLİSTER, Norman, *The Shi'a in İndia*, New Delhi 1979.
- HUC CETÎ, Muhammed Bakır, *Târihu Kur'ân*, Tahran, ts.
- HÛÎ, Ebu'l-Kâsım, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehra, Beyrut 1992.
- HÛLÎ, Emin, *et-Tefsir Ma'âlimu Hayâtihi ve Menhecuhu'l-Yevm*, Mısır 1944.
- HUMEYNÎ, Ayetullah Rûhullah, *İslâm Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul 1979.
- HUSEYİN, Muhammed Âl-i b.Rıza, *Câferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdûlbâkî Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1992.

- HURRU'L-ÂMİLÎ, *el-Fevâidü't-Tûsiyye*, Nşr. Seyyid Mehdî el-Lazurdî, Kum 1983.
- HÜSEYİN, Tâhâ, *el-Fitenu'l-Kübrâ*, Kahire 1966.
- İBN-İ FÂRÎS, *Mu'cemü Mekâyîsü'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Cîl Beyrut ts.
- İBN-İ MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b.Mükerrem b.Ali el-Ensarî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1987.
- İBN-İ SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut 1377.
- İBNU'L-CEZERÎ, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Nşr. Ali Muhammed ed-Dabba, Mısır, ts.  
....., *Kur'ân ve Kırâat*, trc. Abdülmecit Okçu, Erzurum 2001.  
....., *Müncidu'l-Mukriîn ve Mürşidu't-Tâlibîn*, Beyrut 1980.
- İBNU'L-ESÎR, *el-Lübâb*, Darû Sâdir, Beyrut, ts.
- İBNU'L-VELÎD, *Tâcu'l-Akâid*, thk. Arif Tamir, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1967.
- İBNU'N-NEDÎM, *el-Fihrist*, Nşr. G. Flügel, Beyrut 1964.
- İSFAHÂNÎ, Ragıb, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts.  
....., *Mu'cemu Müfredâti elfâzi'l Kur'ân-*, thk. Nedim Maraşlı Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, Böre Yayınevi, İstanbul 1956.  
.....*Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1920.  
.....*Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, y.y., ts.
- İZZEDDİN, Nejla M., *The Drûzes*, Leiden 1984.
- J. Welhausen, *el-Havâric ve's-Şîa*, Kahire 1958.
- KÂDÎ NÛMÂN , *Esâsü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Hasan Azami, Dârü'l-Maarif, Kahire 1985.  
.....*İhtilafu Usuli'l-Mezâhib*, Nşr. Mustafa Galib, Dârü'l-Endelus, Beyrut ts.
- KÂDÎ, Abdü'l-Fettah, *el-Büdûru'z-Zâhire*, Kahire 1955.
- KARAÇAM, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1996.  
....., *Kur'ân'ın Nüzûlu ve Kırâati*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1974.
- KARATAŞ, Şaban, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996.
- KÂSİMÎ, Cemalu'd-Dîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Mısır 1957.

- KASTALLÂNÎ, Muhammed b. Ebû Bekr, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut ts.
- KÂŞÂNÎ, Muhsin el-Feyz, *el-Usûlü'l-Asliyye*, Dâru İhyâu'l-Ehyâ, Kum 1991.
- KÂŞÎ, Muhsin, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-Alemi Li'l-Matbû, Beyrut 1982.
- KÂŞİFU'L-ĞITÂ, Muhammed el-Huseyin Âl-i b.Rıza, *Aslu's-Şâ ve Usûluhâ*, Necef 1965.
- ....., *Câferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakî Gölpınarlı, Zaman Yay., İstanbul, ts.
- ....., *el-Hakku'l-Mubîn*, Tahran 1898.
- KESER, İnan, *Nusayriler, -Arap Alevîliği-*, Chivi Yazıları Yayınevi, İstanbul, 2002.
- KESKİOĞLU, Osman, *Kur'ân Tarihî*, İstanbul ts.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Nşr. Râtub Hakimî, y.y., t.s.
- KİRMÂNÎ, Hamîdüddin, *er-Risaletü'l-Lazime fi Savmi Şehri Ramadân*, Nşr. Mustafa Galib, Beyrut 1983.
- ....., *Hazâinü'l-Edille*, Nşr. Mustafa Galib, Beyrut 1983.
- ..... *el-Mesâbih Fî İsbâti'l-İmame*, Beyrut 1969.
- KOMİSYON, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B.Yay., Ankara 2006.
- KULEYNÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Yâkûb, *el-Usûl mine'l-Kafî*, Tahran 1391.
- KUMMÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
- ..... *Kemâliud-dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Kum, 1405.
- ....., *el-Hisâl*, Tahran 1302.
- KURTÛBÎ, *el-Cami li Ahkâmi'l- Kur'ân*, thk. Hişam Semir el-Buhârî, Dâru Alemu'l-Kütub, Ritad 2003.
- KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudî Mezhepleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1965.
- M. WATT, *The Formative Period of İslamic*, London 1973, (Türkçe trc).
- ....., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
- MAKDÎSÎ, Ebû Şâme, *Kitabu'l-Mürşîdü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986.
- MAKRÎZÎ, Ebu'l-Abbas, *el-Hitât*, Dârû Sâdır Ofset Baskısı, ts.
- MECLİSÎ, Muhammed Bakır, *Bihârü'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983.

- ....., *Mir'âtü'l-Ukûl*, Dâru'l-Kütubi'l-İslâmiyye, İnan, ts.
- MERVEZÎ, Ahmed b. Hambel eş-Şeybânî, *Müsned*, Kahire 1313.
- MES'UDÎ, Hüseyin b. Ali, *Mürûcü'z-Zehab ve Maâdînü'l-Cevher*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübrâ, Kahire 1964.
- MEŞKÛR, Muhammed Cevâd, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, Meşhed 1989.
- MUĞNİYYE, Muhammed Cevvâd, *Maaş-Ştati'l-İmâmiyye*, 2. bs., Beyrut 1958.
- MUHAYSİN, Muhammed Sâlim, *Tarihu'l-Kur'ân'il Kerîm*, İskenderiye, ts.
- MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mûtezile*, Nşr. Susana Diwald-Wilzer, Beyrut 1961.
- MÛSEVÎ, Mûsa, *eş-Şîa ve't-Tashih*, ez-Zehra li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire 1989.
- ....., *Şîa ve Şîlik Mücadelesi*, Sebil Yayınları, İstanbul 1995.
- MUTLU, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Câferîlik*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul 1995.
- MUZAFFER, Rıza, *Şîa İnançları*, çev. A. Bakî Gölpinarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.
- MÛFÎD, Ebû Abdullah İbnu'l Muallim Muhammed b. Muhammed, *El-İfsâh fî-İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, Necef 1368.
- ....., *Evâilül Makâlât*, Beyrut, ts.
- ....., *Şerhu Akâidi-s-Sâduk ev Tashîhu'l-İ'tikâd*, Tebriz 1364.
- NECEFÎ, Muhammed Bâkır, *Cevâhirü'l-Kelâm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b.Mûsa, *Fıraku's-Şîa*, Nşr. M. Sâdık Âli Bahri'l-Ulûm, Necef 1936.
- NÎSABÛRÎ, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsabûrî Müslim b.el-Haccac, *Sahîhi Müslim*, Nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Beyrut ts.
- ONAT, Hasan, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, Diyanet Vakfı, Ankara 1993.
- ÖZ, Mustafa, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdî İnanıcı*, M.Ü.İ.F. Vakfı, İstanbul 1995.
- ....., *Dürzîlik*, y.y., ts., (Fotokopi Nüsha).
- ÖZÖN, Mustafa Nihat, *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1979.

- ÖZSOY, Ömer, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara 2002.
- ÖZTÜRK, Hayrettin, *Ebedî Mûcize Kur'ân Yazılması ve Toplanması*, Ensar Neşriyat İstanbul 2005.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Geleneği*, Kitabiyat Araştırma ve İnceleme, Ankara 2003.
- RAFÎ, Mustafa Sâdık, *I'câzu'l- Kur'ân*, Mısır 1926.
- RÂZÎ, Ebû Hatim, *A'lâmu'n-Nübüvve*, Nşr. Salih es-Sâvi, Gulam Rıza Avani, Tahran 1977.
- RAZÎ, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran, ts.  
....., *Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- RIZA, Muhammed Reşid, *Tefsîrü'l-Menâr*, Dâru'l-Mârife, Beyrut ts.
- SÂBÎT, Hassan, *Divân*, thk. Velid Arafat, Tunus 1281.
- SÂBÛNÎ, Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *Mâturidiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay, Ankara 1979.
- SACY, Silvestre, *Expose de la Religion des Drûzes*, Paris 1938.
- SAYRÂFÎ, Ebû Abdillâh Sayrâfî, *Nuketü'l-İntisâr li Nakli'l-*, thk., Muhammed Zağlûl Selam, İskenderiye, ts.
- SEHÂVÎ, Âlamu'd-Dîn Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâku'l-İkra*, thk. Ali Huseyn el- Bevvâb, Mekke 1987.
- SİCİSTÂNÎ, Abdullâh İbn-i Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Mısır 1936.  
....., *Süneni Ebî Davûd*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde, 1998.
- SİCİSTÂNÎ, Yâkûb, *el-İftihâr*, thk. Mustafa Galib, Dâru'l-Enülüs, Beyrut ts.
- SUBHÎ, Salih, *Mebâhisfi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- SUBKÎ, *Tabakâtu's-Şafiyye*, Hüseyiniye, 1.Bsk., Mısır y.y., ts.
- SUYÛTÎ, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire 1978.
- ŞAHİN, Muzaffer- ALTUNTAŞ, Halil, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, D.İ.B. Yay. Ankara 2005.
- ŞÂMİL İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, Şamil Yayınevi, İstanbul 1999.
- ŞEHÎDÎ, Seyyid Câfer, *ed-Durûs*, Tahran 1372.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. Muhammed S. Geylanî, Kahire 1961.  
....., *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1982.

- ŞEN, Ziya, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- ŞERİATÎ, Ali, *Ali Şîası-Safevi Şîası*, trc. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.
- ŞEVKÂNÎ, *İrşâdü'l-fühûl*, Nşr. Ebû Mus'ab M. Said el-Bedrî, Beyrut 1992.  
....., *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1349, II, 115.
- ŞİRAZÎ, Mekârim, *Tefsîr-i Numûne*, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1374.
- TABATABÂÎ, Mumammed Hüseyin, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-*, Müessesetü'l-Alemî Li'l-Matbû, Beyrut 1973.  
....., *İslâm'da Şîa*, trc. Ahmed Erdinç, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988.
- TABERÎ, Ebû Câfer Rustem, *el-Musterşîd fî İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, Matbaâtu'l-Haydariye, Necef ts.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1986.
- TABRESÎ, Ebû Ali el-Fadl b. Ali el-Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-*, Tahran 1395.
- TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib, *el-İhticâc*, el-A'lemî Yayınları, Beyrut ts.  
....., Ebû Mansûr Ahmed b. Ebî Tâlib, *El-İhticâc ala Ehl-i'l-Lucâc*, İran 1302.
- TAFTAZÂNÎ, Ömer Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989.
- TEBRÎZÎ, Muhammed Sâdır, *Câferî Mezhebine Göre Dînin Esasları*, Çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul 1965.
- TEMÎMÎ, Ebu'l-Fazl el-Minkârî, *Vak'atü Siffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire 1981.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmiu's-Sahih (Sünnü't-Tirmizi)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1937.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2004.
- TÛSÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib Kusayr el-Âmilî, Tahran 1409.
- T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, T.D.V. Yay. İstanbul 1996.
- ULUÇAY, Ömer, *Nusayrîlik İnanç Esasları*, Karahan Yayınları.
- UYAR, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.

- ÜZÜM, İlyas, *İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Câferîlik*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi), İstanbul 1993.
- ZÂHİR, İhsan İlâhi, *eş-Şîa ve’s-Sünne*, İdâretu Tercümâni’s-Sünne, Lahor 1984.  
 ..... , *Şîa’nın Kur’ân İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Afşaroğlu Matbaası, Ankara 1984.
- ZÂHİRÎ, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn-i Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Mısır 1321.
- ZEBÎDÎ, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcü’l-Arûs Min Cevâhiri’l-Kâmus*, Beyrut 1994.
- ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf An Hakâiki’t-Te’vîl*, Mattbaatü’l-İstikame, Kahire 1947.
- ZENCÂNÎ, Ebû Abdillâh Zencânî, *Tarihu’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-Alemî, Beyrut 1969.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mısır, ts.  
 ..... , *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’l-Kütubi’l-Arabiyye, Kahire 1943.
- ZERKEŞÎ, Bedruddîn, *el-Burhân fi Ulûmi’l-*, Mısır 1957.  
 ..... , *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Nşr. Yusuf Abdurrahman, Beyrut 1994.
- ZERZÛR, Adnan Muhammed, *Ulûmu’l-Kur’ân Medhal ilâ Tefsîri’l-Kur’ân ve Beyânü İ’câzuhû*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Beyrut 1991.

## ÖZGEÇMİŞ

Memur bir ailenin çocuğu olarak 1974'te Erzurumun Horasan ilçesinde doğdu. İlköğretimi Erzurum'da tamamladı. Daha sonra iki yıl ara vererek, Erzurum Lâlâapaşa Camii İmam Hatibi Mehmet GÜRGÜR Hocada hafızlık eğitimini, 1986 – 1993 yılları arasında Erzurum Merkez İmam Hatip Lisesi'nde Ortaokul ve Lise öğrenimini tamamladı. 1997 – 2001 Yılları arasında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini bitirdi. 2002 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum Mehmet Nuri YILMAZ Eğitim Merkezi'nin Arapça bölümünü tamamladıktan sonra 2005 yılında İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezi'nde Kıraat eğitimine başladı, halen bu eğitime devam etmektedir.